Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Zehnter Band

Kanonensammlungen — Konstantin

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1901

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.
Ex = Exodus.
Le = Leviticus.
Nu = Numeri.
Dt = Deuteronomium.
Jos = Josua.
Ri = Richter.
Sa = Samuelis.
Kg = Könige.
Chr = Chronika.
Esr = Esra.
Neh = Nehemia.
Esth = Esther.
Hi = Hiob.
Ps = Psalmen.

Pr = Proverbien.
Prd = Prediger.
HL = Hohes Lied.
Jes = Jesaias.
Jer = Jeremias.
Ez = Ezechiel.
Da = Daniel.
Ho = Hosea.
Joel = Joel.
Am = Amos.
Ob = Obadja.
Jon = Jona.
Mi = Micha.
Na = Nahum.
Hab = Habacuc.

Ze = Zephania.
Hag = Haggai.
Sach = Sacharia.
Ma = Maleachi.
Jud = Judith.
Wei = Weisheit.
To = Tobia.
Si = Sirach.
Ba = Baruch.
Mak = Makkabäer.
Mt = Matthäus.
Mc = Marcus.
Lc = Lucas.
Jo = Johannes.
AG = Apostelgesch.

Rö = Römer.
Ko = Korinther.
Ga = Galater.
Eph = Epheser.
Phi = Philipper.
Kol = Kolosser.
Th = Thessalonicher.
Ti = Timotheus.
Tit = Titus.
Phil = Philemon.
Hbr = Hebräer.
Ja = Jakobus.
Pt = Petrus.
Ju = Judas.
Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.

MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Kanonen- und Dekretalensammlungen. In den ersten drei Jahrhunderten bezeichneten Kanon (ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός, ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας, auch κ. ἀποστολικός) die teils auf schriftlicher, teils auf mündlicher Überlieferung beruhende Richtschnur für das Leben der gesamten Kirche (vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, Bd 1, S. 2 u. ff., Credner, Zur Geschichte des Kanons, S. 3 u. ff.). Als die Synoden die Hauptträger der Entwickelung des kirchlichen Lebens geworden waren und namentlich die allgemeinen Synoden, wurden die das kirchliche Leben (Rechtsleben) berührenden Bestimmungen dieser auch canones genannt, die Beschlüsse der Partikularsynoden aber erst seit dem 6. Jahrhundert, nachdem diese durch ihre Aufnahme in die großen und weitverbreiteten Kanonensammlungen ein den Beschlüssen der allgemeinen Konzilien gleiches Gewicht und Ansehen erhalten hatten. Mit der Ausbildung und Entwickelung des Primats der römischen Bischöfe wurde der Begriff Kanon im Anfange des 9. Jahrhunderts auch auf die Dekretalen dieser übertragen und endlich nach dem Sprachgebrauche des Mittelalters jede kirchliche Bestimmung mit dem Ausdruck Kanon bezeichnet, im Gegensatz zu den bürgerlichen Rechtsregeln, νόμος, lex. So sagt Gratian in princ. Dist. III, § I: Ecclesiastica constitutio canonis nomine censetur. Konzilienschlüsse und päpstliche Dekretalen waren die beiden Hauptarten der canones (Gratian zu c. 2, Dist. III: Canonum alii sunt decreta pontificum, alii statuta conciliorum), neben ihnen finden wir aber in den späteren Kanonensammlungen vielfach auch Exzerpte aus den Schriften der Kirchenväter, aus Briefen und Erlassen der Bischöfe, Stellen der hl. Schrift, einzelne Kapitel aus Bußordnungen, selbst Auszüge aus den römischen Rechtssammlungen, den fränkischen Kapitularien, den Erlassen deutscher Kaiser u. s. w. aufgenommen. Das Konzil von Trient hat das Wort canon ausschließlich für die in juristischer Form gefaßten dogmatischen Sätze mit der Bannklausel gebraucht.

In den ersten Jahrhunderten trat für die christliche Kirche ein Bedürfnis von Sammlungen der kirchlichen Norm nicht hervor, da Verfassung und Disziplin in den Anordnungen Christi und der Apostel überall eine genügende Grundlage hatten und die kirchlichen Verhältnisse damals überhaupt noch sehr einfach waren. Erst mit der weiteren Entwickelung und Ausbildung der Kirche und mit der Einführung der Synoden beginnen derartige Sammlungen. Daß die sogenannten apostolischen Konstitutionen und Kanonen nicht bis in die Zeit der Apostel hinaufreichen, sondern einer späteren Zeit angehören, ist unzweifelhaft (s. d. A. Bd I S. 734). Die erste Erwähnung eines Codex canonum finden wir in den Akten des Konzils von Chalcedon (451). Hier wurde aus einem Kodex ein c. 6, 83, 84, 95, 96 vorgelesen, und diese Kanonen sind, wie eine Vergleichung zeigt, der c. 6 der Synode von Nicäa (325) und c. 4, 5, 16, 17 der Synode von Antiochia (332). Es ist hiernach sehr wahrscheinlich, daß dieser griechische Kodex die Kanones mehrerer Konzilien in einer fortlaufenden Nummerreihe enthielt, mit dem Konzil von Nicäa (20 Kanones) begann, vielleicht mit dem von Antiochia schloß, und zwischen beiden die 25 Schlüsse von Ancyra (314), 14 Schlüsse von Neocäsarea (314) und 20 von Gangra (um 365) aufgenommen waren. Außer dieser Sammlung gab es aber noch andere, z. B. eine in der ältesten lateinischen Übersetzung des Abendlandes noch erkennbare Sammlung, vielleicht die älteste von allen, in welcher die Kanones von Antiochia fehlten, andere, welche außer jenem Material noch die Kanones der Synoden von Laodicea (zwischen 347 und 381), Konstantinopel (381) und Chalcedon (451) enthielten, noch andere, in welchen außerdem die Kanones von Sardica (347) und Ephesus (431) aufgenommen waren, und auch darin differierten diese Sammlungen, daß nicht alle die Kanones sämtlicher Synoden in einer fortlaufenden Zahlenreihe auf einander folgen ließen, sondern die Beschlüsse jeder Synode für sich zählten. (Vgl. über diese ältesten griechischen, sowie die Kanonensammlungen über-

haupt, Petr. et Hieron. Ballerini, De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum, P. I, in Opp. Leonis M. Tom. III, Venet. 1757, und in Gallandius, De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, Venet. 1778, fol. p. 97—121, Mogunt. 1790, 4°, Tom. I, p. 248 sqq., und jetzt besonders Maaßen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen R. im Abendlande, Bd 1 [Gratz 1870], S. 8 bis 149). Daß der auf der Synode von Chalcedon gebrauchte Codex canonum, oder irgend eine andere der erwähnten Sammlungen einen offiziellen Charakter gehabt und von der gesamten Kirche gewissermaßen rezipiert worden sei, ist eine durchaus irrige Behauptung, und der sogenannte Codex canonum ecclesiae universae a Conc. Chalcedonensi et Justiniano Imp. confirmatus. Graece et latine, welchen Christof Justeau im Jahre 1610 zu Paris herausgegeben hat, und welcher in der Bibliotheca juris canon. vet. op. Guil. Voelli et Henr. Justelli, Par. 1661, Tom. I, p. 29 sqq., sowie von G. Theod. Meiers, Helmstädt 1663 in 4° wiederum, zuletzt in der Patrologia ed. Migne, Paris 1848, Tom. 67, col. 27 sqq., und hier zum Teil mit den Druckfehlern der alten Ausgabe abgedruckt wurde, ist nichts weiter, als ein verunglückter Versuch von Justeau, aus verschiedenen Sammlungen und Handschriften einen angeblich authentischen griechischen Kodex zusammenzustellen; sowohl der Titel als die Anordnung der Sammlung ist ein Werk des Herausgebers.

In der abendländischen Kirche waren anfänglich von den oben erwähnten griechischen Konzilienschlüssen nur die von Nicäa rezipiert (Innoc. I. ep. ad Theophil. Alex. eccl. episc., bei Schönemann, Pontif. Romanorum epistolae genuinae, Götting. 1796, p. 539, Innoc. I. ep. ad. cler. ed popul. Const. c. 3, bei Schönemann a. a. O. S. 549), und außerdem die von Sardica im lateinischen Originale. Bereits im 5. Jahrhundert gab es aber hier Sammlungen auch anderer griechischer Kanones in lateinischen Uebersetzungen, wodurch dieselben allmählich ebenfalls Geltung und Anwendbarkeit erlangten. Besonders drei solcher Übersetzungen sind hier hervorzuheben: 1. die sogenannte spanische oder isidorische Übersetzung, darum mit diesem Namen, aber mit Unrecht bezeichnet, weil sie sich später in der lange Zeit dem Isidor von Sevilla zugeschriebenen großen spanischen Kanonen- und Dekretalensammlung wiederfindet. Diese älteste Übersetzung umfaßte ursprünglich wahrscheinlich nur die in der oben erwähnten ältesten griechischen Sammlung enthaltenen Konzilien von Nicäa, Ancyra (hier Ancyritani canones genannt), Neocäsarea und Gangra, und erst später wurden die Kanonen von Antiochien, Laodicea und Konstantinopel hinzugefügt (Maaßen a. a. O. S. 73 ff.), als ihr Vaterland ist mit größter Wahrscheinlichkeit Italien anzusehen (Maaßen a. a. O. S. 86). Hinsichtlich der Zeit ihrer Abfassung steht nur soviel fest, daß diese Übersetzung der nicänischen Kanones in Gallien bereits im Jahre 439 (Concil. Regense c. 3) bekannt war, und im Concil. Epaonens. vom Jahre 517, c. 31 canones Ancyritani nach dieser Übersetzung citiert werden. Eine andere gleich näher zu erörternde Übersetzung (prisca) umfaßte außer jenen vier griechischen Konzilien noch die von Antiochien (341), Konstantinopel (381) und Chalcedon (451), und wurde eine Zeit lang zur Ergänzung jener ersten sogenannten isidorischen Sammlung benutzt, bis auch für die soeben genannten griechischen Konzilien, sowie das von Laodicea (zw. 347 und 381), jene eigentümliche Übersetzung angefertigt wurde, welche die isidorische oder spanische Sammlung charakterisiert. Diese Übersetzung der griechischen Kanones ist enthalten in einer wahrscheinlich in Gallien am Ende des 5. Jahrhunderts verfaßten Sammlung, welche zuerst Paschasius Quesnell aus einem Orforder Kodex herausgegeben hat (Opp. S. Leonis, Paris 1675, T. II) unter dem Titel Codex canonum ecclesiae Romanae. Die dieser Bezeichnung zugrunde liegende Ansicht des Herausgebers, daß diese Sammlung von der römischen Kirche autorisiert und rezipiert worden sei, ist unbegründet, wie namentlich von den Ballerini, welche dieselbe im 3. Bande ihrer Ausgabe der Opp. Leonis M. p. 1 u. ff. verbessert ediert haben, in ihren Adnotationes und Observationes in Diss. I. Paschasius Quesnelli de codice canonum ecclesiasticorum (Galland. a. a. O. S. 287 u. ff.) nachgewiesen worden ist. Vgl. Maaßen a. a. O. S. 71 u. ff., S. 486 u. ff. Diese Sammlung enthält in 98 Kapiteln in bunter Reihe die oben erwähnten griechischen Konzilienschlüsse, die sardicensischen mit denen von Nicäa verbunden, in der isidorischen Übersetzung mit Ausnahme derer von Chalcedon, welche aus der prisca translatio genommen sind, ferner afrikanische Kanones, päpstliche Dekretalen, kaiserliche Reskripte u. a. Dieselbe Übersetzung der griechischen Synoden ist benutzt in der Breviatio canonum des karthagischen Diakon Fulgentius Ferrandus, von welcher sowie von der großen spanischen oder isidorischen Sammlung unten das Nähere mitgeteilt werden soll.

2. Verschieden von jener Übersetzung ist die sogenannte versio oder translatio prisca, welche in Italien verfaßt, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die Kanones von Ancyra (Ancyrenses), Neocäsarea, Nicäa, Antiochien, Gangra, Konstantinopel und Chalcedon enthielt und vielfach, wie bereits oben erwähnt, zur Ergänzung der isidorischen Übersetzung, sowie in anderen, namentlich italienischen Sammlungen benutzt wurde (Maaßen a. a. O. S. 87 ff.). Den Namen „prisca translatio" hat dieselbe erhalten auf Grund einer Äußerung des Dionysius exiguus in der Vorrede zu seiner gleich näher zu charakterisierenden Sammlung. Hier heißt es: „Quamvis carissimus frater noster Laurentius assidua et familiari cohortatione parvitatem nostram regulas ecclesiasticas de graeco transferre pepulerit, confusione credo priscae translationis offensus: nihilominus tamen ingestum laborem tuae beatitudinis consideratione suscepi". Die gesperrten Worte glaubten die Ballerini auf diese auch in Italien verfaßte und in andere italische Sammlungen übergegangene Übersetzung beziehen zu müssen, aber mit Unrecht, da es sehr zweifelhaft ist, ob zur Zeit des Dionysius bereits eine Sammlung aller griechischen Kanones in dieser Version bestanden hat, und da die große Mehrzahl der altitalischen Sammlungen, welche die griechischen Kanonen enthalten, diese in der isidorischen Version, nicht in der prisca, bringen. Dionysius wollte in den obigen Worten nicht etwa die Unverständlichkeit einer bestimmten Übersetzung bezeichnen, sondern die confusio in den vorhandenen Übersetzungen überhaupt, namentlich den Umstand, daß in den verschiedenen Sammlungen bald diese, bald jene Version oder gar beide nebeneinander vorkommen (vgl. Maaßen a. a. O. S. 103 f.). Diese sogenannte Prisca ist zuerst nach einem unvollständigen Kodex herausgegeben von Justeau in der Bibliotheca jur. canon. T. I, p. 275, sodann verbessert und ergänzt von den Ballerini (Opp. Leon. M. T. III, p. 473).

Eine ganz besondere Wichtigkeit hat 3. erlangt die Übersetzung und Sammlung, welche der Mönch Dionysius exiguus (s. d. A. Bd. IV, 696), aus Scythien gebürtig, wahrscheinlich in Rom auf Veranlassung des Bischofs Stefan von Salona am Ende des 5., und in einer zweiten Redaktion am Anfange des 6. Jahrhunderts verfaßte. Diese Sammlung enthält nächst einer Vorrede, welche an den Bischof Stefan gerichtet ist, 50 canones apostolorum, und aus einer griechischen Sammlung der Kanones von Nicäa, Ancyra (Ancyrani), Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea und Konstantinopel unter 165 fortlaufenden Nummern diese wie jene ersteren in einer selbstständigen lateinischen Übersetzung, sodann aus einer anderen Handschrift 27 Kanones von Chalcedon neu übersetzt, ferner aus dem lateinischen Original 21 Kanones von Sardica und zuletzt die Akten der Synode von Karthago vom Jahre 419 in 138 Nummern. Außer diesem Werke veranstaltete Dionysius auf Anregung des römischen Presbyters Julian einige Zeit nachher eine Sammlung von „praeteritorum sedis apostolicae praesulum constituta", „quotquot a me reperta sunt", wie es in der an Julian gerichteten Vorrede heißt. Diese Sammlung enthält Dekretalen des Siricius, Innocentius I., Zosimus, Bonifacius I., Cölestinus I., Leo I., Gelasius I. und Anastasius II., und zwar sind sämtliche Dekretalen dieser Päpste in Kapitel (tituli) geteilt unter besonderen Zahlenreihen für jeden Papst. Nach jener Äußerung des Dionysius in der Vorrede kann man daher annehmen, daß derselbe die zweite Arbeit unter dem Nachfolger des Anastasius, Symmachus (498—514) verfaßt habe. Von einer dritten Sammlung, welche Dionysius auf Befehl des Papstes Hormisda (514—523) veranstaltete, und welche nur die griechischen Kanones enthielt, von diesen aber neben einander den Urtext und die lateinische Übersetzung, ist nur die Vorrede erhalten (Maaßen a. a. O. S. 107 und Beil. XIX. D). Die beiden ersten Werke des Dionysius, welche zu einer Sammlung verbunden wurden, erhielten vor anderen früheren und späteren Sammlungen entschieden den Vorzug, die Päpste selbst citierten die Kanones öfters nach denselben, Cassiodor bezeugt (de Instit. divin. c. 23), daß die canones des Dionysius „hodie" († 536) in der röm. Kirche allgemein und vorzugsweise in Gebrauch seien; in Afrika, in der fränkischen Kirche, in Spanien, in England und Irland wurden sie vielfach benützt und exzerpiert, und unter Karl dem Großen erhielt diese Sammlung in ihrer späteren Gestalt sogar die Autorität eines offiziellen Codex canonum. Dieselbe wurde nämlich später mit mannigfachen Zusätzen versehen, sowohl in ihrem ersten Teile, in welchem außerdem die ursprünglichen in fortlaufender Reihe gezählten 138 afrikanischen Schlüsse abgeteilt wurden in 33 canones Consilii Carthaginlensis und 105 canones conciliorum diversorum Africanae provinciae, als auch besonders im zweiten Teile, indem hier im Laufe der Zeit die Dekretalen der Päpste Hilarius, Simplicius, Felix, Symmachus, Hormisda und Gregor II. hinzugefügt wurden. Einen so

vermehrten Kodex schenkte Papst Hadrian im Jahre 774 Karl dem Großen, und seit dem Capitulare ecclesiasticum vom Jahre 789 wurde diese Hadrianische Sammlung in den fränkischen Kapitularien lange Zeit ausschließlich zum Grunde gelegt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß dieselbe auf der Reichssynode zu Aachen im Jahre 802 als Codex canonum der fränkischen Kirche förmlich rezipiert worden ist vgl. Wasserschleben, Beiträge zur Gesch. der falschen Dekretalen, S. 8 u. ff., und überhaupt Maaßen a. a. O. S. 422 u. ff.). Die älteste Ausgabe dieses Codex Dionysio-Hadrianeus ist die von Wendelstein, Mogunt. 1525 fol., nach dieser die von Fr. Pithou (Codex canon. vetus eccl. Roman., Paris 1609. 1687); die Dionysische Sammlung, mit zwei Zusätzen im zweiten Teile ist abgedruckt in der Biblioth. jur. canon. Tom. I, und nach dieser, mit den späteren Additamenta als Anhang, in der Patrologia ed. Migne, Tom. 67 (Paris 1848), col. 135 sqq.

Es erscheint angemessen, die späteren Kanonensammlungen, in welchen zum Teil die bis jetzt erwähnten älteren Übersetzungen benutzt sind, nach den Ländern, denen sie angehören, zu gruppieren.

In Afrika beruhte die Disziplin überwiegend auf den Beschlüssen zahlreicher einheimischer Konzilien. Eine besondere Wichtigkeit erhielt die karthagische Synode vom Jahre 419, deren Akten außer den eigenen canones noch die Beschlüsse der unter Aurelius von Karthago seit dem Jahre 393 abgehaltenen Synoden einverleibt wurden. Diese Sammlung afrikanischer Kanones ist es, welche Dionysius, freilich unvollständig und teilweise abgekürzt, in 138 Kapiteln in seine Kompilation aufgenommen hat. Hiernach wurde dieselbe später ins Griechische übersetzt und in griechische Kanonensammlungen aufgenommen. Die von Justeau (Paris 1615) in griechischer und in lateinischer Sprache unter dem ganz willkürlichen Titel „Codex Canonum ecclesiae Africanae" herausgegebene und hiernach in der Biblioth. jur. can. T. I, p. 305 sqq., und von Bruns in der Biblioth. ecclesiast. (Berol. 1839), Vol. I, p. 155 sqq. abgedruckte Sammlung enthält nur den eben erwähnten griechischen sowie den dionysischen Text der Synodalakten vom Jahre 419. Außer dieser existieren noch andere Kollektionen afrikanischer Kanones, welche ich aber ihrer geringeren Wichtigkeit wegen übergehe (vgl. Maaßen a. a. O. S. 149 ff., S. 542 ff., S. 771 ff.). Wohl aber bedürfen zwei systematische Sammlungen einer besonderen Erwähnung. Vor 546 verfaßte Fulgentius Ferrandus, Diakon der karthagischen Kirche, ein Exzerpt der griechischen Kanones nach der isidorischen Übersetzung und der afrikanischen Konzilienschlüsse bis zum Jahr 523 in 232 Kapiteln unter dem Namen Breviatio canonum. Dieselbe ist zuerst herausgegeben von Fr. Pithoeus, Paris 1588, außerdem u. a. in der Biblioth. jur. can. T. I, p. 448, zuletzt in der Patrologia ed. Migne a. a. O. col. 949 (Maaßen a. a. O. S. 799 ff.). Ein anderes systematisches Werk, die Concordia canonum, ist ums Jahr 690 (?) von einem afrikanischen Bischof (?), Cresconius, verfaßt und enthält die ganze dionysische Sammlung nach Materien unter 300 (301) Titeln geordnet. Das sogenannte Breviarium Cresconii, welches früher vielfach als eine selbstständige Arbeit desselben Verfassers angesehen wurde, und sich in mehreren Handschriften der dionysischen Sammlung dieser, ohne die Concordia, vorangestellt findet, ist nichts weiter, als ein aus 300 kurzen Rubriken bestehender Index (titulorem praenotatio, wie sie Cresconius in der Vorrede selbst nennt) zur Concordia canonum. Diese ist abgedruckt in der Biblioth. jur. can. T. I, App. p. 33 (Maaßen S. 806 ff.).

In Spanien gab es im 6. Jahrhundert Sammlungen von Konzilien und päpstlichen Dekretalen; auf der Synode zu Braga vom Jahre 563 wurden aus einem Codex vorgelesen „tam generalium synodorum canones quam localium", aus demselben, wie es scheint, auch ein Brief des Vigilius an den Profuturus (vgl. Maaßen S. 642 ff.); das nach dem Übertritt der bisher arianischen Westgoten zur katholischen Kirche im Jahre 579 abgehaltene dritte Konzil von Toledo erklärt in seinem can. 1 ausdrücklich: maneant in suo vigore conciliorum omnium constituta, simul et synodicae sanctorum praesulum Romanorum epistolae". Die Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung und Disziplin rief natürlich das Bedürfnis einer möglichst vollständigen Sammlung des bis dahin vorhandenen Rechtsstoffes hervor, und so scheint nach dem 4. Konzil von Toledo (633) eine große Sammlung entstanden zu sein, welche in zwei Teile zerfiel, deren erster Konzilienschlüsse und der zweite päpstliche Dekretalen enthielt. Zur Zeit des Bischofs Isidor von Sevilla († 636) war diese Sammlung bereits mit einer Vorrede versehen, da diese und zwar mit Hinweisung auf die Sammlung: „quorum gesta in hoc corpore condita continentur", zum größten Teile in die Etymologien des Genannten

(VI, 16) aufgenommen ist. Die Beschaffenheit der Sammlung in dieser Zeit läßt sich noch erkennen aus den den Handschriften der spanischen Kollektion in ihrer späteren Gestalt vorgesetzten Inhaltsverzeichnissen, welche vielfach weniger angeben, als der Text wirklich enthält, und welche hiernach nicht ohne guten Grund als Indices für die ältere Redaktion angesehen werden können, welche auch nach den mannigfachen Zusätzen und Ergänzungen im Text unverändert blieben, weil es vielleicht an Raum für diese Nachträge fehlte und die auch von späteren Abschreibern mit dem wirklichen Inhalte der Sammlung nicht in Einklang gebracht wurden. Infolge dieser Ergänzungen, welche sowohl ältere als neuere Konzilien und Dekretalen umfaßten, hat diese Sammlung wohl schon im 8. Jahrhundert die Gestalt erhalten, in welcher sie uns in der einzigen Ausgabe vorliegt (Collectio canonum ecclesiae Hispanae ex probatissimis et pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publ. Matrit. Biblioth. Matrit ex typogr. regia 1808, fol.; der zweite Teil ist später erschienen unter dem Titel: Epistolae decretales ac rescripta Roman. Pontificum, Matrit. ex typopogr. haered. D. Joach. de Ibarra (1821, fol.). Beide Teile sind aber gleichzeitig veröffentlicht worden. Der erste Teil der Sammlung enthält nach der oben erwähnten Vorrede zuerst Concilia Graecorum, nämlich die oben sub. 1 bereits beschriebene sogenannte spanische Übersetzung der Kanones von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel und Chalcedon, nach denen von Gangra die Schlüsse von Sardica aus dem lateinischen Original und vor denen von Chalcedon das dritte Konzil von Konstantinopel (681), welches die 14. Synode von Toledo (684) rezipiert hatte, und unter dem Namen des Konzils von Ephesus zwei Briefe des Cyrillus. Hierauf folgen Africae concilia, nämlich 7 Konzilien von Karthago, ein Concilium Milevitanum (402) und Teleptense (418). Die Kanonen des vierten karthagischen Konzils, welche in andern Sammlungen, zum Teil in anderer Ordnung, unter dem Namen „Statuta ecclesiae antiqua" mitunter auch als Schlüsse eines Concilium apud Valentias citiert werden, gehören gar nicht der afrikanischen Kirche an, sondern sind eine wahrscheinlich in Gallien in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts verfaßte Sammlung von Disziplinarbestimmungen (Maaßen S. 382 u. ff.). Die Concilia Galliae umfassen 16 Synoden in folgender Reihe: Arelatense I. (314), II. (443), III. (524), Valentinum (374), Taurinantium (401), Regiense (439), Arausicanum (441), Vasense I. (442), II. (529), Agathense (506), Aurelianense I. (511), II. (533), Epaunense (517), Carpentoratense (527), Arvernense I. (535), II. (549). Hierauf folgen endlich 36 Concilia Hispaniae: Eliberitanum (? 305), Tarraconense (516), Gerundense (517), Caesaraugustanum I. (380), II. (592), III. (691), Ilerdense (546), Valentinum (546), 17 Toletana (400, 527, 589, 633, 636, 638, 646, 653, 655, 656, 675, 681, 683, 684, 688, 693, 694), Bracarense I. (563), II. (572), III. 675), Hispalense I. (590), II. (619), Barcinonense I. (540), II (599), Narbonense (589), Oscense (598), Egarense (614) und Emeritense (666). Den Kanones der zweiten Synode von Braga ist einverleibt eine kleine Sammlung in 84 Kapiteln, welche der aus Pannonien gebürtige Erzbischof Martin von Braga († um 580) durch freie Uebertragung und Exzerpierung griechischer, afrikanischer, gallischer und spanischer Konzilienschlüsse verfaßt hat (vgl. Maaßen S. 802 ff.). Der zweite Teil der spanischen Sammlung enthält 104 Dekretalen der Päpste von Damasus bis Gregor I. († 604), unter ihnen alle diejenigen, welche Dionysius in sein Werk aufgenommen hatte, und welche hieraus in die spanische Kollektion übergegangen sind. — Ueber eine zu Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts verfaßte systematische Zusammenstellung dieser spanischen Sammlung in 10 Büchern vgl. Maaßen S. 813 ff.

Der Verfasser der Hispana ist unbekannt; daß Isidor von Sevilla einen direkten Anteil an der Abfassung oder Vervollständigung derselben gehabt, ist durch nichts bewiesen; keine einzige Handschrift der echten spanischen Kompilation bringt denselben irgendwie in eine Beziehung zu der Sammlung, und die bereits oben erwähnte Aufnahme der Vorrede in die Etymologien läßt ebensowenig einen Schluß auf die Verfasserschaft Isidors zu, als dies der Fall ist in Beziehung auf die zahlreichen sonstigen in diesem Werke enthaltenen Beispiele und Belege aus fremden Werken. Isidor ist erst vom Verfasser der sogenannten falschen Dekretalen durch die erdichtete, den Namen jenes führende Vorrede mit der spanischen Sammlung, welcher er diese einverleibte, in Verbindung gebracht worden, seitdem sprach man von einer pseudoisidorischen Sammlung. Die bisherige Ausführung zeigt, daß die Bezeichnung „isidorisch" für die echte spanische Kompilation und für die alte Übersetzung der griechischen Kanones auf einen Irrtum beruht (vgl. über die spanischen Sammlungen überhaupt Maaßen S. 646—721).

Die altbritische, schottische und irische Kirche entwickelten ihre rechtliche Ordnung und Disziplin selbstständig in eigenen Synoden, von denen nur wenige erhalten sind. Einige Kanonensammlungen aus dem 5. und 6. Jahrh. haben entschieden den Charakter von Bußordnungen und sind bereits im A. Bußbücher" Bd III S. 582, 39 berücksichtigt worden (vgl. Wasserschleben, Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851, S. 5 ff). In der angelsächsischen Kirche beruhte die kirchliche Disziplin lange Zeit ebenfalls auf einheimischen Konzilien. Im 7. Jahrhundert bereits wurde hier die dionysische Sammlung benutzt, wie die Herfordsche Synode (673) zeigt (Bußordnungen S. 24). Abgesehen von den Bußordnungen Theodors, Bedas und Egberts (s. d. A. Bußbücher S. 582, 42) sind uns angelsächsische Kanonensammlungen nicht erhalten, und die dem Erzbischof Egbert von York († 767) zugeschriebenen Werke: De jure sacerdotali und Excerptiones sind zuverlässig fränkischen Ursprungs (vgl. Bußordnungen S. 45). Dagegen ist eine irische Kanonensammlung zu erwähnen, welche dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts angehört und ein außerordentlich reiches Material enthält; dieselbe ist von Wasserschleben zum erstenmale vollständig herausgegeben (Gießen 1874). Sie zerfällt in 67 Bücher und behandelt das gesamte Gebiet der kirchlichen Disziplin. Die einzelnen Kapitel sind entnommen der hl. Schrift, den Werken des Clemens, Basilius, Hieronymus, Augustinus, Origenes, Ambrosius, Cassianus, Isidorus, Patricius, Gildas, Theodorus von Canterbury u. a., den vitae patrum, vitae monachorum, zahlreichen griechischen, afrikanischen, gallischen, spanischen und irländischen Synoden und Dekretalen der Päpste. Die griechischen und afrikanischen Kanones sind teils aus der dionysischen Sammlung, teils aus der spanischen Kollektion geschöpft. Dies Werk ist interessant teils wegen des reichen patristischen und kirchengeschichtlichen Materials, besonders aber wegen der großen Zahl von irischen Synodalschlüssen und Statuten, welche einen Einblick in die eigentümlichen Auffassungen und Einrichtungen der dortigen Nationalkirche gewähren. Die Sammlung in 9 Büchern, von welcher Ang. Mai i. Spicileg. Roman. T. VI, p. 397 sqq. die Vorrede und die Kapitelüberschriften mitgeteilt hat, ist vorzugsweise aus jener entnommen (vgl. die cit. Ausgabe der irischen Sammlung Einleit. XIV sq.).

Im fränkischen Reiche gab es schon vor der Rezeption des dionysischen Werks außer der bereits oben erwähnten von Quesnell herausgegebenen Sammlung zahlreiche Kollektionen von Kanones griechischer, gallischer, spanischer Konzilien und päpstlicher Dekretalen (vgl. Maaßen S. 556 ff., 780 ff.), es bedarf hier aber keines näheren Eingehens in dieselben, da sie eine besondere Wichtigkeit und Verbreitung nicht erlangt haben und auch an sich kein sonderliches wissenschaftliches Interesse zu erwecken geeignet sind. Bereits oben ist hervorgehoben, daß wahrscheinlich im Jahre 802 auf der Reichssynode zu Aachen die vermehrte dionysische Sammlung, wie sie Papst Hadrian dem Kaiser Karl d. Gr. zum Geschenk gemacht hatte, als offizieller Kodex der fränkischen Kirche förmlich rezipiert worden sei. Seit dem Capitulare ecclesiasticum vom Jahre 789 finden wir eine umfassende und ausschließliche Benutzung derselben auf den Reichstagen und in den Kapitularien (Maaßen S. 467 ff.), und nach der Rezeption bezeichnete man sie vielfach vorzugsweise als den codex canonum oder liber canonum (Wasserschleben, Beiträge zur Gesch. der falschen Dekretalen, S. 9 ff. 58). Neben ihr wurde übrigens am Ende des 8. Jahrhunderts auch die große spanische Sammlung im fränkischen Reiche bekannt, Bischof Rachion von Straßburg ließ sich im Jahre 787 eine Abschrift derselben anfertigen, welche, wie aus einer Äußerung Hinkmars von Rheims (Opusc. contra Hincmarum Laudun. c. 24. Opp. ed. Sirmond. T. II, p. 476) zu entnehmen ist, Riculf von Mainz im fränkischen Reiche verbreiten ließ (Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalen S. 53, 54). Seitdem ergänzte und vermehrte man den hadrianischen Codex canonum durch Abschnitte aus der Hispana. Eine besondere Wichtigkeit aber erhielt die letztere dadurch, daß gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts im fränkischen Reiche mit ihr zahlreiche falsche Dekretalen vereinigt wurden; über die sogenannte pseudoisidorische Sammlung s. den betreffenden Artikel. Der in diesen Sammlungen enthaltene kirchenrechtliche Stoff war zu massenhaft und zu wenig oder doch nur chronologisch geordnet, es trat mithin sehr bald das Bestreben hervor, den Sammlungen durch Sichtung, durch zweckmäßige Auswahl der wichtigeren Bestimmungen und Ausscheidung zahlreicher Wiederholungen, sowie durch systematische Anordnung eine größere praktische Brauchbarkeit zu geben. Auf diese Weise sind zunächst im fränkischen Reiche im 8. und 9. Jahrh. eine große Anzahl systematischer Kanonensammlungen entstanden, von denen als die wichtigsten folgende hervorzuheben sind:

Zunächst gehören hierher drei Sammlungen, welche miteinander nahe verwandt sind: 1. eine Kollektion in 381 Kapiteln, welche bald selbstständig, bald als viertes Buch eines

irrtümlich dem Erzbischof Egbert von York zugeschriebenen Werkes vorkommt. Diese dem Ende des 8. Jahrhunderts angehörende Sammlung, welche in den Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen S. 3 ff. genauer beschrieben und von Richter herausgegeben (Antiqua canonum collectio . . ., Marburg. 1844), ist besonders dadurch interessant, daß sie unmittelbar vom Abt Regino für dessen unten zu erwähnendes Werk benutzt wurde und eine Reihe irrtümlicher Inskriptionen in diesem, welche in das Decretum Burchardi und das Gratiansche Dekret übergegangen waren, nur aus ihr erklärt und emendiert werden konnten (vgl. Maaßen S. 852 ff.). 2. Die sog. Collectio Acheriana, so genannt von ihrem Herausgeber d'Achery (Spicileg. ed. II, T. I, p. 510). Sie ist in zahlreichen Handschriften erhalten und gehört wahrscheinlich dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts an; die einzelnen Kanones sind ohne Ausnahme der hadrianisch-dionysischen und der spanischen Sammlung entlehnt und in drei Bücher geteilt (Maaßen S. 848 ff.). 3. Die Kanonensammlung (Poenitentialis), welche Bischof Halitgar von Cambrai zwischen 817 und 831 infolge einer Aufforderung des Erzbischofs Ebbo von Rheims verfaßte. Dieselbe besteht aus fünf Büchern, von denen die beiden ersten aus den Schriften Gregors I. und Prospers, die Vorrede dagegen und der größte Teil der drei letzten Bücher fast ganz aus der sub 2 genannten, einiges wohl auch aus der ersten Sammlung entlehnt ist. Sie ist abgedruckt in Canisius, Lectiones antiq. ed. Basnage, T. II, P. II, p. 87 sqq. Vgl. über dieselbe und ihre mannigfache, zum Teil eigentümliche Benutzung in späteren Werken die cit. Bußordnungen S. 80 ff. und Maaßen S. 863 ff. Diesen drei Kollektionen ist eigen eine besondere Berücksichtigung des Bußwesens, und sie sind wahrscheinlich durch die damalige Beschaffenheit der Bußordnungen unmittelbar hervorgerufen worden (s. d. A. Bußbücher S. 583,5). Dasselbe gilt von mehreren Sammlungen des Hrabanus Maurus, namentlich dem Liber poenitentium ad Otgarium archiep. Mogunt. vom Jahre 841 und der Epistola ad Heribaldum vom Jahre 853 (Opp. Colon. 1626, T. VI; Hartzheim, Concil. Germ., T. II, p. 190). Auch sie sind größtenteils aus der hadrianischen und spanischen Sammlung exzerpiert und haben, wie die vorigen, vorzugsweise den Zweck, in Betreff der Bußdisziplin die sententiae patrum, canones und decretales wieder zur Geltung zu bringen. Über die fränkischen Bußbücher s. d. A.

Einen zum Teil ähnlichen Charakter haben die sogenannten Capitula episcoporum. Es sind dies kleine Kanonensammlungen, welche einzelne Bischöfe aus den vorhandenen größeren Werken, zum Teil mit Benutzung eigener Verordnungen und des lokalen Rechts, zur Regelung der kirchlichen Disziplin für ihre Diöcesen, meist unter Zuziehung der Diöcesansynoden, abfaßten (vgl. De capitularibus diatriba II. bei Ang. Mai, Scriptor. veter. nova collect. T. VI, P. II p. 146 sqq.). Dahin gehören namentlich die Statuta Bonifacii Mogunt. vom Jahre 745 (abgedruckt bei Mansi, Concil. T. XII, col. 383), die Capitula Theodulphi Aurel. u. Jahr 797 (Mansi T. XIII, col. 993, Baluz. miscell. ed. Mansi, T. II, p. 99), Capit. Ahytonis (Hattonis, Attonis) Basil. u. 820 (Mansi T. XIV, col. 393, Pertz, M. G. T. III, p. 439, hier aber irrtümlich einer italienischen Synode zugeschrieben, Capitula Herardi Turonensis vom Jahre 858 (Baluz. Capit. reg. Francor. T. I, cod. 1283), Capit. Hincmari Remens. vom J. 852—877 (Hincm. Opp. ed. Sirmond. T. I, p. 709, Mansi T. XV, col. 475), Capit. Walteri Aurel. vom Jahre 871 (Mansi T. XV, col. 505), Capit. Rodulfi Bituricens. u. Jahr 870 (Baluz. Miscell. T. II, p. 104), Capitul. Attonis Vercellens. u. Jahr 940 (Opp. ed. Burontius del Signore, Vercell. 1768, T. II, p. 267). Die Sammlung des Bischofs Remedius von Chur, welche zuerst Goldast (Rer. Aleman. script. T. II, P. II, p. 121) unter diesem selbst erfundenen Namen und zuletzt Kunstmann (Tübingen 1836) herausgegeben hat, ist nichts anderes als ein Exzerpt aus den falschen Dekretalen in 80 Kapiteln. Siehe unten das über die Kanonensammlung des Erzbischofs Rotger von Trier Bemerkte. Über die Capitula Angilramni siehe d. A. Bd I S. 524,7.

Der große Einfluß der weltlichen Gewalt auf die kirchlichen Verhältnisse zur Zeit der Karolinger fügte zu den bisherigen kirchlichen Satzungen ein reichhaltiges, vielfach auch die kirchliche Disziplin umfassendes Material hinzu in den Kapitularien der fränkischen Könige, welche seitdem in späteren Kanonensammlungen vielfach benutzt und exzerpiert worden sind. Das praktische Bedürfnis rief schon früh auch hiefür systematische Zusammenstellungen hervor, zunächst eine des Abts Ansegisus in vier Büchern (s. d. A. I, 560), welche aber, da sie nur Kapitularien enthält, zu den Kanonensammlungen nicht gerechnet werden kann. Wohl aber verdient diesen Namen ein Werk, welches Benedictus Levita in Mainz in 3 Büchern,

wie er selbst sagt, zur Ergänzung der ansegisischen Sammlung verfaßt hat, für welches aber zum geringsten Teile die fränkischen Reichsgesetze benutzt sind, sondern nächst einigen deutschen Volksrechten und römischen Rechtsquellen, die Bibel, Schriften der Kirchenväter und Kanonensammlungen. Dies Werk hat ein besonderes Interesse durch die Beziehung erhalten, in welcher dasselbe gebracht worden ist bezw. steht, bezw. zur pseudoisidorischen Sammlung stehen soll. Vgl. d. A. „Pseudoisidor“.

Seit dem 9. bis 12. Jahrhundert entstanden eine große Anzahl von Kanonensammlungen, welche ebenfalls den Zweck hatten, das überreiche in den zahlreichen früheren Werken zerstreute Material in Verbindung mit neueren kirchlichen Satzungen zu einem übersichtlichen und dem praktischen Bedürfnisse entsprechenden Ganzen zu vereinigen. Im Gegensatz zu den vorhin erwähnten kompendiösen, meist nur lokalen Interessen dienenden systematischen Sammlungen sind diese späteren großenteils von bedeutendem Umfange und von der Art, daß sie weit über die Grenzen der Diöcese, in welcher sie entstanden, hinaus benutzt werden konnten. Viele von ihnen haben eine große Verbreitung und damit eine hohe praktische Wichtigkeit erlangt; für die Zwecke dieser Encyklopädie wird es genügen, aus der Masse derartiger Sammlungen nur diejenigen hervorzuheben, welche ein besonderes wissenschaftliches Interesse zu erwecken geeignet sind. Dahin gehören etwa folgende: 1. die bis jetzt ungedruckte Collectio Anselmo dedicata, so genannt, weil sie dem Archipräsul Anselmus, wahrscheinlich Anselm II. von Mailand (883—897) gewidmet ist. Sie ist ohne Zweifel in Italien verfaßt und besteht aus zwölf Büchern, deren einzelne Kapitel aus einer Handschrift der Hadrianischen, aber mit karthagischen, gallischen und spanischen Konzilien aus der Hispana vermehrten Sammlung, aus den falschen Dekretalen, dem Registrum Gregors I., zwei unter Zacharias (743) und Eugen (826) gehaltenen römischen Synoden, den justinianischen Rechtsbüchern und dem Novellenauszuge Julians entlehnt sind. Höchst wahrscheinlich ist aber das zuletzt erwähnte römisch-rechtliche Material erst später von einem andern Sammler hinzugefügt worden (vgl. Richter, Beiträge zur Kenntnis d. Quellen des kanon. Rechts, Leipzig 1834, S. 36 ff. und Savigny, Gesch. d. röm. R. im M., Bd 2, S. 288, Bd 7, S. 71). Das Werk ist wichtig teils wegen der in ihr zuerst hervortretenden umfassenden Benutzung der justinianischen Rechtsbücher, teils weil Burchard von Worms einen großen Teil seines Dekrets, von welchem weiterhin die Rede sein wird, aus demselben entnommen hat; da Burchards Werk zum größten Teil in das Decretum Gratiani übergegangen ist, so erhellt die Bedeutung der vorliegenden Sammlung für die Kritik des letzteren.

2. Die Libri duo de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis des auch als Chronisten bekannten Regino, Abts von Prüm (gest. 915). Die neueste Ausgabe ist von Wasserschleben besorgt (Leipzig 1840); vgl. außerdem dessen Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen Abh. 1. Auf Veranlassung des Erzbischofs Rathbod von Trier stellte Regino ums Jahr 906 aus den oben sub 1—3 bereits erwähnten fränkischen systematischen Sammlungen des 7. u. 8. Jahrhunderts aus fränkischen und deutschen Konzilienschlüssen, einigen falschen Dekretalen, den Kapitularien, dem Breviarium Alaricianum und Julian, aus Bußordnungen u. a. dies Werk zusammen, welches als Leitfaden (manualis codicillus, enkyridion, wie die an den Erzbischof Hatto von Mainz gerichtete Vorrede sagt) für den Bischof oder seine Stellvertreter bei Abhaltung der Visitationen und der Sendgerichte dienen sollte. Sowie die Thätigkeit des Bischofs sich hierbei teils in einer Beaufsichtigung der Kirchen und Kleriker seiner Diöcese, teils in der Bestrafung der von Laien begangenen Sünden und Verbrechen äußerte, so teilte auch Regino seine Sammlung nach diesen beiden Hauptrichtungen in zwei Teile und stellte jedem derselben in der damaligen kirchlichen Praxis wahrscheinlich übliche Instruktionen voran, von denen die erste die einzelnen bei der Kirchenvisitation zu beachtenden Punkte angiebt und zugleich die Hauptpflichten der Kleriker kurz berührt, die zweite ein Verzeichnis der bei den Sendgerichten nötigen Fragstücke enthält. Dieses noch jetzt wegen der unmittelbaren Beziehung auf die Sendgerichte und das in ihnen damals geltende Verfahren, sowie wegen der Benutzung durch Burchard interessante Werk hat später mancherlei Anhänge und Änderungen erhalten, und ist in einer Reihe späterer Sammlungen vielfach exzerpiert worden, so z. B. in einer ungedruckten, in einer Wolfenbüttler Handschrift (int. Helmstad. nr. 454. saec. X.) enthaltenen Kollektion von 248 Kap., deren erste 100 den von Goldast fälschlich dem Remedius von Chur zugeschriebenen Auszug aus den falschen Dekretalen bilden; die übrigen sind teils aus Regino exzerpiert, teils aus echten und unechten Dekretalen, griechischen, afrikanischen, spanischen, gallischen, englischen und deutschen Konzilien und aus patristischen Schriften. Die Wichtigkeit dieser Sammlung für die Er-

gänzung einiger deutschen Konzilienakten, und die Gründe, welche es wahrscheinlich machen, daß dieselbe der bisher vermißte Liber ecclesiasticarum sanctionum des Erzbischofs Rotger von Trier sei, sind von Wasserschleben in den Krit. Jahrb. für deutsche Rechtswiss., Bd 3, S. 485 hervorgehoben; vgl. auch die angef. Beiträge S. 29, 162—164, 167 ff. und Philipps, KR., Bd 4, S. 123, Anm. 13. Wegen anderer Sammlungen, in denen Regino benutzt ist, s. dieselben Beiträge, S. 20 ff.

3. Das Decretum (Liber decretorum, collectarium) des Bischofs Burchard von Worms in 20 Büchern, dessen Abfassung zwischen 1012 und 1023 fällt, da die Formata im Lib. II. c. 227 die erstere Jahrzahl hat, das Konzil von Seligenstadt vom Jahre 1023 in der Sammlung selbst noch nicht benutzt, wohl aber derselben als Anhang beigefügt ist. Von der an den Propst Brunicho gerichteten Vorrede existieren zwei verschiedene Recensionen, deren eine in allen bisherigen Ausgaben steht, die andere von den Ballerini P. IV. c. 12 n. 4 mitgeteilt ist. Letztere scheint die ursprüngliche, jene eine spätere Emendation zu sein (Baller. a. a. O.). Veranlassung dieses Werkes war, wie Burchard selbst in der Vorrede sagt, „quia canonum jura et judicia poenitentium in nostra dioecesi sic sunt confusa atque diversa et inculta, ac sic ex toto neglecta et inter se valde discrepantia et pene nullius auctoritate suffulta, ut propter dissonantiam vix a sciolis possint discerni. Unde fit plerumque, ut confugientibus ad remedium poenitentiae tam pro librorum confusione, quam etiam presbyterorum ignorantia nullatenus valeat subveniri". Das sehr bedeutende in 20 Bücher verteilte Material umfaßt das gesamte Gebiet der kirchlichen Disziplin und Ordnung, und ist aus der Collectio Anselmo dedicata, aus Regino, Bußordnungen und wahrscheinlich z. T. direkt aus der Hadriana, Pseudoisidor u. a. entnommen (vgl. Richter, Beiträge, S. 52 u. ff. und Maaßen, Zur Gesch. d. Kirchenr. u. d. röm. R. i. Mittelalter, in d. Kritischen Vierteljahrsschrift v. Pözl, Bd 5, S. 190 ff.). Eine Eigentümlichkeit Burchards ist die, daß er vielfach Konzilienschlüsse, Exzerpte aus den römisch-rechtlichen Sammlungen, den Kapitularien und den Bußordnungen in den betreffenden Inskriptionen einem der älteren Päpste oder Konzilien, oder einem Kirchenvater zuschreibt, offenbar, um hierdurch die Autorität dieser canones zu sichern und zu erhöhen. Viele der letzteren sind dann mit den falschen Inskriptionen in spätere Sammlungen, namentlich in das Gratiansche Dekret übergegangen. Besonders interessant ist das 19. Buch, welches eine Bußordnung bildet, von Buchard selbst mit den Namen „Corrector" bezeichnet wird (Liber hic corrector vocatur et medicus, quia correctiones corporum et animarum medicinas plene continet), und vielfach auch als ein ganz selbstständiges Werk vorkommt. Bemerkenswert sind hier namentlich eine Reihe von Kapiteln, welche die Unzuchtsfälle und die „consuetudines superstitiosae" betreffen; dieselben sind offenbar aus der kirchlichen Praxis entnommen und geben ein höchst charakteristisches Bild der damaligen sittlichen und geistigen Kultur; vgl. cit. Bußordnungen, S. 90 ff., 628 ff. — Das Decretum Burchardi ist öfters herausgegeben, Colon. 1543, fol., Paris. 1549, 8°, Colon. 1560, fol. zuletzt nach der Pariser Ausgabe in der Patrologia ed. Migne, Tom. 140, Paris. 1853, col. 537 sq.

4. Die ungedruckte Collectio duodecim partium, welche wahrscheinlich von einem Deutschen bald nach Beendigung der Burchardschen Sammlung, aber noch vor dem, auch hier nicht benutzten, Konzil von Seligenstadt (1023) verfaßt ist. Aug. Theiner hat in seinen Disquisitiones criticae (Rom. 1836) p. 308 sq. auf die Wichtigkeit dieser Sammlung zuerst aufmerksam gemacht, er irrt aber darin, daß er dieselbe für die Quelle des Burchardschen Dekrets hält, denn eine genauere Untersuchung hat ein umgekehrtes Verhältnis zwischen beiden dargethan (vgl. cit. Beiträge, S. 34 ff.). Fast das ganze Werk Buchards ist in diese Collectio übergegangen, außerdem sind benutzt die Coll. Anselmo dedicta und Bußordnungen; besonders interessant aber ist dieselbe durch eine große Anzahl fränkischer und deutscher Konzilienschlüsse und Kapitularienfragmente, welche zum Teil, wie es scheint, unmittelbar aus den Akten und Originalien geschöpft sind (s. Beiträge, S. 40 u. ff.).

5. Die noch ungedruckte Sammlung des Bischofs Anselm von Lucca, des Zeitgenossen Gregors VII. (gest. 1086), in 13 Büchern. Dieselbe ist dadurch besonders wichtig, daß sie fast ganz in das Gratiansche Drekret übergegangen ist und eine Reihe von päpstlichen Dekretalen enthält, welche, wahrscheinlich aus dem römischen Archive entnommen, erst aus ihr bekannt geworden sind. Die Annahme, daß Anselm die ersten 6 Bücher aus der Coll. Anselmo dedicata, die 7 letzteren aus Burchard geschöpft habe, muß in ihrem ersten Teile, nach einer genaueren Vergleichung beider Werke für unbegründet er-

achtet werden. Besondere Erwähnung verdient, daß Burchard den Rechtsstoff nach Materien, Stände (Geistliche, Laien) und Sachen, zu ordnen anfängt. Vgl. Ballerin. P. IV. c. 13; Theiner a. a. O. S. 363; Ang. Mai hat im Spicil. Rom. T. VI. p. 316 sq. die Kapitelüberschriften abdrucken lassen.

6. Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit ist, wie die Vorrede zeigt, dem Papste Viktor III. (1086—1087) dediziert und zerfällt in vier Bücher, deren letztes die Freiheit der Kirche von der weltlichen Macht behandelt und nicht bloß an jene Zeit erinnert, sondern ein neues Element in die Sammlungen einführt. Die reiche Benutzung der „in tomis Lateranensis Basilicae", „in archivo sacri palatii Lateran." befindlichen Dokumente verleiht dieser Kanonensammlung, aus welcher übrigens mehreres ebenfalls in das Decretum Gratiani übergegangen ist, ein besonderes Interesse, sie ist ediert aus der Vatikanischen Handschrift von Puis Martiucci (Venet. 1869). Nicht zu verwechseln mit dieser collectio canonum ist ein anderes unter Urban II. von demselben Autor verfaßtes Werk „adversus invasores, simoniacos reliquosque schismaticos" in ebenfalls 4 Büchern. Vgl. Ballerin. P. IV. 14.

7. u. 8. Dem Bischof Ivo von Chartres (gest. 1117) werden zwei Kanonensammlungen zugeschrieben, das Decretum in 17 Büchern, und die Pannormia in 8 Büchern. Bis jetzt ist das gegenseitige Verhältnis beider Werke noch immer bestritten, und wenngleich die früher oft geleugnete Verfasserschaft Ivos hinsichtlich der Pannormia gegenwärtig als feststehend angesehen werden kann, so ist dieselbe doch in der neueren Zeit in Beziehung auf das Decretum bezweifelt worden, namentlich deshalb, weil ein so verworrenes, plan- und geistloses Werk des umsichtigen Verfassers der Pannormia unwürdig sei (vgl. Ballerin. P. IV. c. 16; Savigny, Gesch. d. röm. R. i. M., Bd 2, S. 303 u. ff.; Theiner, Über Ivos vermeintliches Dekret, S. 26 u. ff.). Wasserschleben hat in den angef. Beiträgen S. 59 u. ff. die Autorschaft Ivos aufrecht zu halten versucht. Hiernach beabsichtigte derselbe zunächst nur die Zusammenstellung eines möglichst reichhaltigen Materials. als Vorarbeit für die Pannormia. Zu diesem Zwecke benutzte er mehrere systematische Sammlungen, von denen aber nur Burchard als Quelle mit Sicherheit nachzuweisen ist, und stellte aus ihnen in 17 Rubriken den Stoff so zusammen, daß er die Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Kapitel und die Eigentümlichkeit jeder Sammlung beibehielt. Auf diese Weise sind fast ganze Bücher des Burchardschen Werks unverändert aufgenommen, neben denen sich nicht selten ziemlich genau noch zwei und mehr ebenso zusammenhängende Quellenmassen unterscheiden lassen. Aus dieser Vorarbeit, welche für die Öffentlichkeit gar nicht bestimmt war, stellte Ivo seine Pannormia in 8 Büchern zusammen, benutzte aber für das 3. u. 4. Buch, wegen der besonderen Wichtigkeit der hier behandelten Lehren vom Primat, der Ordination der Bischöfe und Kleriker ihrem gegenseitigen Verhältnisse und ihrer Stellung zum Papste, noch außer der Collectio Anselmo dedicata, und der Coll. Anselmi die kirchliche Gesetzgebung seiner Zeit über jene Lebensfragen der Hierarchie. Beide Sammlungen Ivos sind aber auch deshalb bemerkenswert, weil sie in umfassender Weise von Gratian benutzt worden sind. Das Decretum ist herausgegeben von Molinaeus, Lovan. 1661, fol. und von Fronto in den Opp. Ivonis, Paris 1647, fol., die Pannormia von Seb. Brandt, Basel 1499, 4° und von Melch. a Vosmediano, Lovan. 1557, 8°, beide stehen in der neuesten Ausg. der Werke Ivos, in der Patrologia ed Migne. T. 161 (Paris 1855, 4°), das Decretum nach der Frontoschen, die Pannormia nach dem zuletzt erwähnten Drucke.

9. Von Gratian ist ebenfalls, freilich in minderem Grade, benutzt eine andere noch ungedruckte Sammlung, welche unter dem Namen Collectio trium partium bekannt ist. Der erste Teil enthält päpstliche Dekretalen bis Urban II. (gest. 1099) in chronologischer Ordnung, aber nur fragmentarisch in für jeden Papst besonderen Kapitelreihen, in gleicher Weise sind im 2. Teile chronologisch die Konzilienschlüsse geordnet; der dritte Teil bildet eine selbstständige Kanonensammlung, und ist ein Exzerpt aus Ivos Dekret, nicht, wie Theiner (a. a. O. S. 17 u. f.) behauptet, aus Burchard geschöpft und Quelle der Ivoschen Sammlungen (vgl. Baller. l. c. cap. 18 num. 2, die angeführten Beiträge, 3. Abh.; Savigny a. a. O., Bd 2, S. 311 u. ff.).

10. Vielfach benutzt von den Correctores Romani (s. d. A. „Kanonisches Rechtsbuch") ist eine von einem Kardinalpriester Gregorius dem Jahre 1144 vorzugsweise aus der Coll. Anselmi und Anselmo dedicata verarbeitete, noch ungedruckte Sammlung in 8 Büchern, welche in der Regel unter dem Namen „Polycarpus" citiert wird, da der Verf. in seiner an den Bischof Didacus von Compostella gerichteten Vorrede, seinem Werke diesen Namen selbst beigelegt hat (vgl. Hüffer, Beitr. z. Gesch. d. Quellen des KR.

Münster 1862, S. 74 ff.). Vgl. über eine große Anzahl anderer Kanonensammlungen Walter, KR., Richter-Dove, KR., Schulte, Quellen.

Diese Reihe von Sammlungen aus den verschiedenen Jahrhunderten und Ländern wiesen viele Mängel für den Gebrauch auf; es fehlte im allgemeinen jede übersichtliche Ordnung, kirchliches und weltliches Recht, allgemeines und partikuläres stand unvermittelt neben einander, massenhafte Widersprüche fanden sich; unendlich viele Bestimmungen waren unbrauchbar geworden, im Leben durch andere ersetzt, wodurch neue Widersprüche entstanden. Es lag somit ein wirkliches Bedürfnis für die Abfassung eines das geltende Recht enthaltenden übersichtlichen Werkes vor. Ein solches verfaßte Gratian, der Kamaldulensermönch im Kloster St. Felix zu Bologna kanonisches Recht lehrte. Er verfaßte zwischen 1139 und 1142 ein von ihm Concordantia discordantium canonum benanntes Werk, welches seit dem Ende des 12. Jahrhunderts meist einfach Decretum, Decretum Gratiani bezeichnet wird, außerdem auch als Decreta (c. 6. X. De despons. impub. IV. 2), Liber decretorum, Volumen decretorum. Dasselbe ist vorzugsweise aus den oben sub nr. 3, 5—10 erwähnten Sammlungen zusammengestellt, und zerfällt in 3 Teile. Diese Einteilung rührt von Gratian selbst her, nicht aber die von Pars. I in 101 Distinctiones mit der Unterordnung in canones oder capita, und von P. III in 5 Dist. mit canones, welche Gratians Schüler Paucapalea gemacht hat. Die von P. II in 36 Causae mit der Unterabteilung von Quaestiones, welche wieder in canones oder capita zerfallen, hat Gratian selbst gemacht. Die ersten 20 Distinktionen der P. I enthalten Sätze über Rechtsquellen, welche Gration selbst als principium oder initium bezeichnet, auch wohl vom Inhalte als tractatus decretalium, die folgenden als tractatus ordinandorum, de ordinatione clericorum, de promotionibus. Der zweite Teil behandelt freilich unter vielfacher Beimischung anderer Gegenstände, besonders die Lehre von der geistlichen Gerichtsbarkeit, den kirchlichen Verbrechen und dem gerichtlichen Verfahren, von causa 27 an das Eherecht, welchen letzteren Teil Gratian selbst den Tractatus conjugii nennt. In der causa 33. qu. 3 hat Gratian einen besonderen Tractatus de poenitentia eingerückt, welcher in sieben Distinktionen zerfällt. Gratian bezeichnet auch andere causae nach dem Inhalte, z. B. simoniacorum, haereticorum, titulus de alienatione rerum ecclesiasticarum, tit. de mutatione episcoporum. Der dritte Teil, De consecratione, umfaßt die Religionshandlungen, namentlich die Sakramente, in fünf Distinktionen. Eine Eigentümlichkeit dieses Werkes besteht darin, daß Gratian sich nicht begnügte, die einzelnen canones zur Erläuterung der betreffenden Lehren zu sammeln und nach einem gewissen freilich sehr mangelhaften Systeme zu ordnen, sondern, daß er selbst in den beiden ersten Teilen diese Lehren durch meist kurze Erörterungen (dicta Gratiani) behandelt, und an diese die canones als Belege anschließt; vielfach tritt in diesen dicta auch das Bestreben hervor, die in den Kanones hervortretenden Widersprüche auszugleichen und zu beseitigen. Vgl. überh. Schulte, Die Gesch. d. Quellen u. Litteratur des kanon. R. von Gratian bis auf die Gegenwart, Bd 1 (Stuttgart 1875) S. 46 ff.

Wie sehr das Decretum, trotz der mancherlei Mängel, dem praktischen Bedürfnisse entsprach, zeigt der Beifall und die Verbreitung, welche es erlangte. Die älteren Sammlungen wurden durch dasselbe verdrängt, das Werk, welches der Kardinal Laborans im Jahre 1182 in 6 Büchern herausgab, und welches im wesentlichen das im Dekret enthaltene Material in besserer Anordnung enthielt (vgl. Theiner, Disquis crit. p. 401 sqq.), blieb unbeachtet. Ganz besonders aber verdankte das Dekret seine allgemeine Anerkennung und praktische Wichtigkeit dem Einflusse der Doktrin. Dasselbe erschien zu derselben Zeit, wo namentlich Bologna der Mittelpunkt der berühmten Legistenschule war. Die geistige Thätigkeit der Glossatoren des römischen Rechts wurde Vorbild und Muster für die wissenschaftliche Behandlung auch des Gratianischen Dekrets, Gratian selbst hielt zuerst Vorträge über sein Werk und wurde so Begründer einer neuen Schule der Kanonisten oder Dekretisten, welche, neben ihren Vorlesungen, nach der Methode der anderen Schule auch durch Glossen die einzelnen Teile des Dekrets erklärten und erläuterten (s. über die Glossatoren des Decretum den A. „Glossen und Glossatoren des römischen und kanonischen Rechts", Bd VI, S. 715). Hierdurch wurde dasselbe in den weitesten Kreisen bekannt, und seine Autorität mußte auch in der Praxis um so mehr gehoben und gesichert werden, als die Päpste selbst dasselbe benutzten und in ihren Dekretalen citierten (c. 6 X. De despons. impub. IV. 2; c. 20. X. De elect. I. 6). Gleichwohl ist dasselbe nie von irgend einem Papste ausdrücklich bestätigt, oder als authentischer Kodex der Kirche rezipiert worden; schon Joann. Andreae (gest. 1348) sagt in s. Novella in c. 2. X.

De rescript. (I. 3): Non obstat, si dicis librum decretorum fuisse per Papam approbatum, quia nec hoc constat. Auch von Eugen III., unter welchem Gratian sein Werk wahrscheinlich vollendete, ist eine solche Bestätigung nicht erfolgt, da das Calendarium archigymnas. Bonon., welches allein von einer solchen Bestätigung berichtet, ein von Alex. Machiavelli (gest. 1766) erdichtetes Werk ist (vgl. Savigny, Bd 3, S. 11). Es war vorzugsweise der Einfluß der Schule, welchem das Decretum auch seine Anwendung in der Praxis verdankte. Sehr früh schon wurden von andern, namentlich von einem Schüler Gratians, Paucopalea, einzelne canones zur Ergänzung hinzugefügt, anfangs wahrscheinlich unter der Form von Marginalglossen, später aber in den Text selbst aufgenommen, mit der Bezeichnung Palea, welche gewiß auf jenen Paucopalea zurückzuführen, und nicht, wie früher manche wollten, durch P. alia (post alia) zu erklären oder wörtlich mit Spreu zu übersetzen ist (Schulte, Die Paleae im Dekrete Wien 1875, i. d. SWA). Da aber die älteren Handschriften weniger solcher Paleae haben, als die jüngeren, so ist anzunehmen, daß man auch die nach Paucopalea von anderen eingeschalteten Zusätze mit dem hierfür gebräuchlich gewordenen Ausdrucke bezeichnete. Daß diese Zusätze übrigens sehr bald nach Gratian dem Dekret eingefügt wurden, zeigt das etwa 20 Jahre jüngere Werk des Kardinals Laborans, in welches bereits die Mehrzahl der Paleae aufgenommen worden sind. Die Citiermethode hinsichtlich des Drekrets ergiebt sich aus der oben angeführten Einteilung und Anordnung des Materials von selbst. Kanonen aus dem ersten Teile werden citiert, z. B. c. 3 Dist. XXIV, aus dem zweiten Teile: z. B. c. 1 C. IV. qu. 4, aus dem tractatus de poenitentia, c. 1 Dist. II. De poenit., aus dem dritten Teile: c. 3. Dist. I. De consecr., früher wurden allgemein die canones nicht nach den Zahlen, welche überhaupt erst später im Dekret beigefügt sind, sondern nach den Anfangsworten bezeichnet.

So groß auch das Ansehen und die praktische Bedeutung des Decretum Gratiani anfänglich war, so fiel dasselbe doch in eine, durch eine fruchtbare gesetzgeberische Thätigkeit der auf der Höhe ihrer Macht stehenden Päpste ausgezeichnete Zeit, die päpstlichen Dekretalen seit dem 12. Jahrhundert enthielten ein neues außerordentlich reiches kirchenrechtliches Material, welches die bisherige kirchliche Disziplin vielfach umänderte und weiter entwickelte, und so mußte sehr bald das Werk Gratians, welches bei seinem Erscheinen gewissermaßen den ganzen geltenden Rechtsstoff der Kirche umfaßte, und insofern als Corpus juris canonici angesehen werden konnte (Schulte, Gesch. d. Quellen, Bd 1, S. 67, Anm. 13), teils als antiquiert, teils unvollständig erscheinen und das Bedürfnis neuer Sammlungen hervortreten, welche, da sie fast ausschließlich Dekretalen und unter päpstlicher Autorität abgefaßte Konzilienschlüsse enthalten, vorzugsweise im Gegensatze zu den früheren Kanonensammlungen, collectiones decretalium genannt wurden (vgl. Schulte, Beiträge zur Geschichte des kanonischen Rechts von Gratian bis auf Bernhard v. Pavia, Wien 1873, und desselben Geschichte der Quellen, Bd 1, S. 76 ff. Aus der Reihe solcher vor Gregor IX. entstandenen Sammlungen sind besonders folgende fünf hervorzuheben:

1. Das ums Jahr 1191 vollendete Breviarium extravagantium des Bernardus, Propsts von Pavia (gest. als Bischof von Pavia 1213). Der Beiname „Circa", welcher früher demselben vielfach gegeben wurde, beruht auf einem Mißverständnisse (s. Richter, De ined. decret. coll. Lips., Lips. 1836, p. 1 not. 4). Die Bezeichnung „extravagantium" rührt daher, weil in die Sammlung vorzugsweise solche, namentlich neuere Dekretalen aufgenommen waren, welche nicht im Dekret Gratians standen (extra decretum vagantes). Bernard benutzte für sein Werk, durch welches er das Dekret zu ergänzen und zu vervollständigen beabsichtigte, teils einige ältere Kollektionen, von denen er das Corpus canonum (wahrscheinlich die Collectio Anselmo dedicata) und Burchard ausdrücklich nennt, teils besonders für die neueren Dekretalen einige nach Gratian verfaßte Sammlungen, den sogenannten Appendix Concilii Lateranensis, die Collectio Bambergensis, die von Richter zuerst aufgefundene, aus jener geschöpfte sogenannte Collectio Lipsiensis und die sogenannte Collectio Cassellana, welche wiederum größtenteils ein Auszug aus der 2. Sammlung ist. Bei Anordnung des Materials in Bücher (5), Titel und Kapitel nahm der Verfasser ohne Zweifel den justinianischen Kodex zum Muster, und der Einfluß auch der Pandekten ist ersichtlich in den diesen nachgebildeten Titeln: De verborum significatione und De regulis juris. Der Stoff ist in den fünf Büchern in der Art verteilt, daß das erste Buch im wesentlichen von den kirchlichen Ämtern und „de praeparatoriis judiciorum", das zweite von den Gerichten und dem gerichtlichen Verfahren, das dritte von den Klerikern und Mönchen, das vierte vom Eherecht, das fünfte von den Verbrechen und Strafen handelt, ein System, welches

in den späteren Dekretalensammlungen ebenfalls beibehalten, und in dem Verse: Judex, Judicium, Clerus, Connubia (Sponsalia), Crimen zusammengefaßt wurde. Bernardus schrieb über sein Werk selbst eine Summa, dasselbe wurde von der Schule in Bologna rezipiert, und erhielt als erste anerkannte Extravaganten-Sammlung die Bezeichnung Compilatio prima, Liber primus, auch Volumen primum. Von den Glossatoren derselben sind vorzugsweise zu nennen Melendus, Laurentius, Vincentius, Alanus, Richardus, Joannes Faventinus, Tancredus (vgl. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. I). Das Breviarium ist in den unten zu erwähnenden Gesamtausgaben der vorgregorianischen Compilationes gedruckt. 2. Im Auftrage von Innocenz III. verfaßte der päpstliche Notar Petrus Collivacinus aus Benevent eine Sammlung der von Innocenz in den ersten 11 Regierungsjahren bis 1210 erlassenen Dekretalen. Hierfür benutzte er teils die Arbeit des Rainerius, Diakonus von Pomposi, welche in 41 Titeln Dekretalen desselben Papstes aus dessen drei ersten Regierungsjahren enthielt, teils die Sammlung des Bernardus, Archidiakonus von Compostella, welche die Dekretalen des Innocenz bis zum zehnten Jahre dieses Pontifikats umfaßte. Die beiden erwähnten Zwischensammlungen waren von der Schule nicht anerkannt worden, die Arbeit des Bernardus wenigstens nur vorübergehend als Compilatio Romana. Der Grund dieser Nichtannahme, sowie des von Innocenz an Petrus gerichteten Auftrags zur Abfassung einer neuen Zusammenstellung lag darin, daß jene Sammlungen auch unechte Dekretalen enthielten. Innocenz sandte die neue Arbeit im Jahre 1210 nach Bologna, und erklärte in seiner an die magistri und scholares von Bologna gerichteten Bulle, daß diese Dekretalen von Petrus „fideliter" aus den Regesten gesammelt und sub competentibus titulis gestellt seien, „quas ad cautelam vobis sub bulla nostra duximus transmittendas, ut eisdem absque quolibet dubitationis scrupulo uti possitis, cum opus fuerit tam in judiciis quam in scholis". Diese Sammlung, Compilatio tertia oder liber tertius benannt, ist die erste von einem Papste offiziell verkündete Rechtssammlung. Sie giebt sich zwar nicht wörtlich als ein Gesetzbuch, verbietet auch nicht den Gebrauch anderer, weil die Macht der Schule noch zu groß war, aber enthält doch einen Wendepunkt. Das Vorgehen Honorius' III., besonders Gregors IX., zeigt, daß die Rechtsentwickelung zum alleinigen Rechte der Päpste geworden war. 3. Ihrem Inhalte nach steht zwischen beiden Sammlungen eine andere, welche, obgleich erst nach der zuletzt erwähnten Kompilation verfaßt, Compilatio secunda oder Liber secundus genannt wurde. Dieselbe enthält Dekretalen von Alexander III. bis Innocenz III. Zwar waren die Briefe dieser Zwischenpäpste bereits vom Magister Gilbertus, einem Engländer, nach dem System der Compilatio prima in 5 Büchern zusammengestellt (nach 1201), sowie auch von einem andern, ebenfalls in Bologna lehrenden Engländer, Alanus; allein diese beiden Sammlungen, von denen die erste von Theiner in Brüssel entdeckt ist (a. a. O. S. 121), wurden von der Schule nicht rezipiert (über sie Schulte, Die Compilationen Gilberts und Alanus 1870). Die vorhandene Lücke füllte Johannes Galensis (Wallensis, aus Wales) durch eine auf der Grundlage der beiden oben erwähnten Kollektionen gearbeitete neue Zusammenstellung jener Zwischendekretalen aus, welche von der Schule als Compil. secunda, wie schon erwähnt, anerkannt worden ist. Der Hauptglossator der zweiten und dritten Kompilation ist Tancred. 4. Nach dem vierten lateranensischen Konzil (1215) wurde eine neue Sammlung veranstaltet, welche nach dem gewohnten Systeme die Kanones desselben und die von Innocenz seit 1210 erlassenen Dekretalen enthielt. Ihr Verfasser ist unbekannt, sie wurde aber als Compilatio quarta in Bologna anerkannt und von Johannes Teutonicus (Semeca) glossiert (s. d. A. „Glossen u. Glossatoren" Bd VI S. 716,10). Diese vier ersten rezipierten Kompilationen sind zuerst herausgegeben von Ant. Augustinus (Ilerdae 1567, auch in den Opp. Lucc. 1769, T. IV), sodann von Labbé (Antiquae collectiones decretalium cum Ant. August. et J. Cujacii not. et emend. Paris. 1609, 1621). 5. Im J. 1226 sandte Honorius III. eine Sammlung, welche seine eigenen Dekretalen und Konstitutionen Kaiser Friedrichs II., welche dieser im Jahre 1220 bereits auf den Rat des Papstes zur Rezeption nach Bologna geschickt hatte, enthielt, ebendorthin. Dieselbe wurde zwar von der Schule als Compilatio quinta anerkannt und glossiert, allein sehr bald mit den übrigen Kompilationen durch die folgende offizielle Dekretalensammlung Gregors IX. verdrängt. Sie ist herausgegeben von Cironius (Tolosae 1645) und von J. A. Riegger (Vindob. 1761). Über alle diese Zwischensammlungen vgl. Schulte, Gesch. d. Quellen, Bd 1, S. 76 ff. Die letzte Ausgabe aller 5: Friedberg, Quinque Compilationes antiquae, Lips. 1882, jedoch sind hier die in die Decretales Gregorii IX. aufgenommenen Kapitel regelmäßig nicht abgedruckt.

Im J. 1230 beauftragte Gregor IX. seinen Kapellan und Pönitentiar Raymund von Pennaforte mit Abfassung einer neuen Dekretalensammlung. Der Zweck und die Veranlassung derselben ist deutlich in der Publikationsbulle des Papstes ausgesprochen: „Sane diversas constitutiones et decretales epistolas praedecessorum nostrorum, in diversa dispersas volumina, quarum aliquae propter nimiam similitudinem, et quaedam propter contrarietatem, nonnullae etiam propter sui prolixitatem, confusionem inducere videbantur, aliquae vero vagabantur extra volumina supradicta, quae tanquam incertae frequenter in judiciis vacillabant, ad communem et maxime studentium utilitatem per dilectum filium fratrem Raymundum .... illas in unum volumen resecatis superfluis providimus redigendas, adjicientes constitutiones nostras et decretales epistolas, per quas nonnulla, quae in prioribus erant dubia, declarantur". Demnach verarbeitete Raymund die fünf älteren Kompilationen in Verbindung mit den gregorianischen Dekretalen in eine Sammlung, mit Beibehaltung des seit dem Breviar Bernhards üblichen und im einzelnen durch Änderung und Hinzufügung einzelner Titel verbesserten Systems. Eine große Anzahl von Kapiteln der älteren Sammlungen sind, weil überflüssig, und um Wiederholungen oder Widersprüche zu vermeiden, weggelassen, andere ältere Dekretalen sind, um sie mit dem neuesten Recht in Einklang zu bringen, interpoliert, die widersprechenden Stellen gestrichen oder geändert; von vielen weitläufigen Dekretalen wurden nur die entscheidenden Stellen, mit Ausscheidung namentlich der Species facti, aufgenommen, viele Briefe wurden je nach den in ihnen enthaltenen verschiedenen Bestimmungen zerlegt, und die einzelnen Stücke in die betreffenden Titel verteilt. Daß dies Verfahren, namentlich auch die in der Regel durch die Worte: „Et infra" angedeutete Weglassung der sogenannten partes decisae, durch welche ein meist sehr wichtiges Interpretationsmittel entzogen wurde, unangemessen war, kann nicht geleugnet werden, allein der sehr heftige Tadel, welcher deshalb über Raymund ausgesprochen worden ist, erscheint darum als zum Teil übertrieben und ungerechtfertigt, weil diese Abkürzungen und Zerstückelungen bereits bei seinen Vorgängern, namentlich in der Compil. I. und III. vorkommen, überhaupt aber diese Methode demselben von Gregor selbst vorgezeichnet worden war. Diese „Decretalium Gregorii IX. compilatio" übersandte der Papst im Jahre 1234 an die Universität Bologna mit der bereits oben erwähnten Bulle, welche am Schlusse die Bestimmung enthält: „Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali", wodurch also die bisherige Autorität der fünf älteren Kompilationen, von denen die dritte und fünfte sogar von Päpsten selbst publiziert worden waren, aufgehoben wurde. Infolgedessen wurde diese neue Sammlung auf den Universitäten wie in der Praxis als kirchliches Gesetzbuch behandelt. Obgleich die aus den früheren Sammlungen aufgenommenen Kapitel bereits glossiert waren, so mußte sich diese ältere Glosse doch infolge der oben charakterisierten Methode Raymunds vielfach als unbrauchbar erweisen, die neueren Dekretalen Gregors waren überdies noch gar nicht glossiert, es ist deshalb sehr erklärlich, daß nun die gregorianische Sammlung als Ganzes glossiert wurde. Vgl. hierüber den A. „Glossen und Glossatoren", Bd VI, S. 716,21. Daraus, daß die gregorianische Kompilation an die Stelle der älteren Extravagantensammlungen getreten war, erklärt sich der Name Liber extra (nämlich extra Decretum) und die Citierweise, z. B. c. 1. X. (Extra, d. h. Extravagantium) De praesumpt. (II. 23). Vgl. überhaupt Schulte, Gesch. d. Quellen, Bd 2 S. 3—25.

Die gesetzgeberische Thätigkeit der folgenden Päpste machte sehr bald Anhänge und Supplemente zur vorigen Sammlung notwendig, welche zunächst als besondere Sammlungen von den betreffenden Päpsten den Universitäten zugesandt wurden, aber bestimmt waren, in die gregorianische Kompilation an den entsprechenden Orten eingereihet zu werden. Innocenz IV. sandte im Jahre 1245 den Universitäten von Bologna und Paris ein Verzeichnis der Anfangsworte seiner Dekretalen mit der Weisung, diese und die Schlüsse des Konzils von Lyon in den betreffenden Titeln der Dekretalen Gregors IX. beizufügen, er hatte dies schon in seinem Apparatus zu den Dekretalen gethan. Mit Bulle vom 9. Sept. 1253 publizierte er unter Wiederholung des Auftrags nochmals die Initia seiner Bullen. In gleicher Weise wurden die Dekretalen der folgenden Päpste, Alexanders IV., Urbans IV. und Clemens' IV. in besondere Sammlungen vereinigt; Gregor X. übersandte die auf der zweiten Synode von Lyon im Jahre 1274 gefaßten Beschlüsse den Universitäten (dieselben wurden u. a. glossiert von Joh. Garsias Hispanus und Guilelm. Durantis); dasselbe

endlich war der Fall mit einer aus fünf Dekretalen des Papstes Nikolaus III. bestehenden Sammlung. Vgl. überhaupt Schulte a. a. O. Bd 2, S. 25 u. ff.

Dieselben Gründe, welche die Verarbeitung der vorgregorianischen Dekretalensammlungen in der Compilatio Gregorii IX. veranlaßt hatten, bewogen Bonifatius VIII., die nachgregorianischen Dekretalensammlungen mit seinen eigenen zahlreichen Briefen ebenfalls zu einem Ganzen verbinden zu lassen. In der an die Universitäten Bologna und Paris gerichteten Publikationsbulle dieser neuen Sammlung hebt Bonifatius besonders die in Beziehung auf die Echtheit vieler Dekretalen vorhandene Unsicherheit hervor; er habe daher alle diese Dekretalen durch eine aus dem Erzbischof Wilhelm von Embrun, dem Bischof Berengar von Bezières und dem Vizekanzler Richard von Siena bestehende Kommission prüfen lassen, „et tandem, pluribus ex ipsis, quum vel temporales aut sibi ipsis vel aliis juribus contrariae, seu omnino superfluae viderentur, penitus resecatis, reliquas, quibusdam ex eis abbreviatis, et aliquibus in toto vel in parte mutatis, multisque correctionibus, detractionibus et additionibus, prout expedire vidimus, factis in ipsis, in unum librum cum nonnullis nostris constitutionibus . . . redigi mandavimus et sub debitis titulis collocari". Im Februar des Jahres 1298 veröffentlichte der Papst diese, nach dem gregorianischen System in fünf Bücher, Titel und Kapitel abgeteilte Sammlung unter dem Namen „Liber sextus", weil durch sie die fünf Bücher der Dekretalen Gregors IX. ergänzt und vervollständigt werden sollten. Daher erklärt sich die Citierweise der einzelnen Kapitel dieser Kompilation, z. B. c. 1. De haereticis in VI^{to}. (V. 2). Am Schlusse der oben erwähnten Bulle bestimmt der Papst, daß die Universitäten diese Sammlung in den Schulen und Gerichten gebrauchen, außer denjenigen Dekretalen aber, welche in derselben enthalten oder in ihr ausdrücklich reserviert seien, keine andere seit der gregorianischen Kompilation erlassenen Konstitutionen oder Briefe annehmen oder für Dekretalen halten sollen. — Vgl. überhaupt Schulte a. a. O. S. 34 ff. und über die Glossatoren dieses Liber sextus den A. „Glossen und Glossatoren" Bd VI S. 716, 28.

Nach Publikation des Liber sextus erließ Bonifatius noch eine Reihe Dekretalen, unter ihnen die berühmte „Unam sanctam" gegen Philipp von Frankreich v. J. 1302, ebenso sein Nachfolger Benedikt XI.; diese wurden gesammelt, als Constitutiones extravagantium libri sexti in den Handschriften den letztern hinzugefügt, und (16 an der Zahl) vom Kardinal Johannes Monachus glossiert. Während dieser Sammlung ein offizieller, authentischer Charakter ganz abging, ließ Clemens V. (1305—1314) die Schlüsse der Synode von Vienne vom Jahre 1311, sowie seine eigenen Dekretalen nach früherer Weise und dem herkömmlichen Systeme in fünf Büchern ordnen, publizierte sie im Jahre 1313, wie es scheint unter dem Namen Liber septimus, in einem zu Monteaux bei Carpentras abgehaltenen Konsistorium, und übersandte sie der Universität zu Orléans. Clemens sistierte aber die weitere Verbreitung und ließ die Sammlung umarbeiten; erst unter seinem Nachfolger Johann XXII. wurde dieselbe im Jahre 1317 an die Universitäten Bologna und Paris versandt. Anfangs scheint dieselbe den Namen Liber septimus geführt zu haben, durch die Glosse selbst wurde aber die seitdem gebräuchliche Bezeichnung Constitutiones Clementinae eingeführt; dem zufolge werden die Kapitel derselben mit dem Beisatz „in Clementinis" citiert, z. B. c. 2. De judiciis in Clement. (II. 1) oder Clement. 2. De judic. Der große Unterschied zwischen dieser und den seit Gregor IX. veröffentlichten offiziellen Sammlungen liegt darin, daß letztere in gewisser Weise den Charakter exklusiver Gesetzbücher hatten, durch welche alle nicht aufgenommenen Extravaganten beseitigt werden sollten, erstere dagegen die seit dem Liber sextus erschienenen Extravaganten nicht ausschloß; die Clementinen enthielten ohnehin außer den Vienner Kanonen nur Dekretalen von Clemens V., und in der Publikationsbulle äußert sich Johann XXII. weder über die früheren Extravaganten, noch über seine eigenen, damals bereits erlassenen, aber in die clementinische Sammlung nicht aufgenommenen Dekretalen. Es bestanden also seitdem neben den offiziellen Kompilationen Extravaganten, welche, ihre Echtheit vorausgesetzt, unbestreitbar gesetzliche Autorität besaßen. Der Grund, weshalb Clemens V. und sein Nachfolger das System ihrer Vorgänger aufgaben, lag offenbar vorzugsweise darin, daß jene unter den damaligen Verhältnissen, namentlich in Frankreich, befürchten mußten, ihre Sammlung durch Aufnahme von Dekretalen, welche zum Teil Gegenstand einer heftigen Opposition geworden waren, zurückgewiesen zu sehen. Vgl. überhaupt Schulte a. a. O. S. 45 ff. und über die Glossatoren d. A. „Glossen und Glossatoren".

Mit den Clementinen schließen die offiziellen Dekretalensammlungen ab. Das erschütterte Ansehen der Päpste, die seit dem 14. Jahrhunderte sich steigernden Kämpfe der-

selben mit der weltlichen Gewalt und einzelnen Nationalkirchen ließen den Erfolg derartiger Unternehmungen als sehr problematisch erscheinen, und nahmen die Thätigkeit der Päpste für andere Zwecke in Anspruch. Trotzdem sind noch mehrere Sammlungen von Extravaganten zu erwähnen, von denen zwei bis auf den heutigen Tag eine besondere Bedeutung dadurch bewahrt haben, daß sie neben dem Decretum Gratiani, der gregorianischen Dekretalensammlung, dem Liber sextus und den Clementinen, welche man später unter dem Namen des Corpus juris canonici zusammenfaßte, in dieses aufgenommen wurden (s. d. A. „Kanonisches Rechtsbuch"). Schon oben wurde die von Johannes Monachus glossierte Sammlung von 16 Extravaganten des Bonifatius VIII. und Benenedikt XI. erwähnt, drei Dekretalen Johanns XXII. glossierte Guilelmus de monte Lauduno bald nach dem Jahre 1317, 20 Dekretalen desselben Papstes, welche dieser selbst zu einem chronologisch geordneten Ganzen verbunden zu haben scheint, unter ihnen auch die vorigen drei, glossierte Zenzelinus de Cassanis im Jahre 1325. In mehreren Handschriften des Liber sextus und der Clementinae finden sich außerdem aber noch eine größere oder geringere Zahl anderer Extravaganten früherer und späterer Päpste, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald dem Liber sextus, bald den Clementinen oder dem Werke eines Kommentators dieser angehängt; andere Handschriften haben gar keine derartigen Anhänge, kurz es herrscht in Beziehung auf die Extravaganten sowohl in den Handschriften, als in den älteren gedruckten Ausgaben, da alles von der Willkür der Schreiber und Herausgeber abhing, die größte Verschiedenheit (vgl. hierüber besonders Bickell, Über die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici, Marburg 1825, S. 1—39, 118 ff., Schulte a. a. O. II, S. 50 ff., III, S. 65 ff.). Am Ende des 15. Jahrhunderts unternahmen die Buchhändler Ulrich Gering und Berthold Rembolbt in Paris eine Herausgabe sämtlicher Teile des Corpus juris canonici, und wählten hiefür zu Korrektoren den Professor der Rechtswissenschaft Vitalis de Thebes und den Licentiaten des Rechts Johannes Chappuis. Letzterer, welchem das Decretum, der Liber sextus, die Clementinen und Extravaganten übertragen waren, veranstaltete eine zum Teil ganz neue Redaktion der Extravaganten, welche seitdem bis jetzt in allen Ausgaben unverändert beibehalten worden ist. Er teilte dieselben nämlich in zwei besondere Sammlungen: die erstere, Extravagantes Joannis P. XXII, enthält die bereits oben erwähnten, von Zenzelinus glossierten, 20 Dekretalen Johanns XXII., aber in anderer Reihenfolge, nämlich, nach dem herkömmlichen Systeme, wenngleich ohne Büchereinteilung, unter 14 Titel geordnet, die zweite umfaßt 74 (ursprünglich 70) Dekretalen von Urban IV. (1261—1264) bis Sixtus IV. (1471—1484), und führt den Namen: Extravagantes communes, nicht weil sie, im Gegensatze zur erstern, Dekretalen verschiedener Päpste enthält, sondern weil in dieselbe die in den bisherigen Ausgaben gewöhnlich vorkommenden Extravaganten aufgenommen sind, Chappuis selbst nennt sie: „tritarum cumulus extravagantium". Daß aber diese neue Redaktion bei weitem reichhaltiger, als alle früheren Ausgaben war, geht daraus hervor, daß in diesen höchstens 33 Extravaganten stehen. Chappuis ordnete diese Dekretalen nach der üblichen Weise in fünf Bücher, Titel und Kapitel, und zwar so, daß jede Extravagante ein Kapitel bildet. Da er aber für das vierte Buch, das Eherecht, in diesen Extravaganten keinen Stoff fand, so bemerkte er am Schlusse des dritten Buches: „Liber quartus vacat". Die Citierweise beider Sammlungen erhellt aus folgenden Beispielen: c. unicum De praebend. in Extravag. Joann. XXII. (III.), oder Extrav. unic. (Exsecrabilis) Joann. XXII. De praebend. (III.); c. 1. De praebend. in Extravag. comm. (III. 2), oder Extrav. comm. 1. (Piae sollicitudinis) De praebend. (III. 2). Vgl. Schulte a. a. O. S. 59 ff.

Im Jahre 1590 veröffentlichte Petrus Matthäus zu Lyon einen Liber septimus decretalium in fünf Büchern, welche Dekretalen von Sixtus IV. bis Sixtus V. (1585 bis 1590) enthielten, sich mithin an die Extravagantes communes in gewisser Art anschlossen. Diese Privatarbeit hat, obgleich sie in sehr vielen älteren Ausgaben des Corp. jur. canon. unter den Anhängen abgedruckt worden ist, keine Anerkennung und Anwendbarkeit gefunden. Dagegen wurde von Gregor XIII. eine Kommission niedergesetzt zur Ausarbeitung eines authentischen Liber septimus, aber erst unter Clemens VIII. war das Werk, in welches man auch die dogmatischen Beschlüsse der Synoden von Florenz und Trient aufgenommen hatte, im Druck beendigt unter dem Titel Sanctissimi Domini Nostri D. Clementis Papae VIII. Decretales. Romae. Ex Typographia Camerae Apostolicae. M.D.XCVIII und dem Papste zur Approbation vorgelegt. Diese ist nicht erfolgt, der Grund ist nicht festzustellen (vgl. Franc. Sentis Clementis Papae VIII.

Decretales quae vulgo nuncupantur Liber Septimus Decretalium Clementis VIII. primum edidit etc. Frib. Brisg. 1870. Schulte, Gesch. d. Qu. III, 1, S. 71 ff.). Auch später bis jetzt ist keine weitere systematische Bearbeitung der neueren päpstlichen Dekretalen unternommen worden, dagegen wurden vielfach chronologische Sammlungen derselben in den sogenannten Bullarien veranstaltet (s. d. A. „Breve" Bd III S. 391).

(**Wasserschleben** †) **v. Schulte.**

Kanoniker s. Kapitel.

Kanonisation. — Gonzalez Tellez, Comment. in Ius canon. III, 45 cap. Audivimus de reliqu. et vener. sanct.; Iustus Fontaninus, Codex constitutionum, quas summi pontifices ediderunt in solenni canonisatione sanctorum a Ioanne XV. ad Benedictum XIII. sive ab anno 993 ad annum 1729, Rom 1729; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. veneratio sanctorum nr. 26 f. ed. Lambruschini (1845) Bd II, 803 ff.; besonders Prosper Lambertini (Benedikt XIV.), De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione, Bologna 1734—1738, 2. A. Padua 1743, 4 Bde; Bangen, Die röm. Kurie (Münster 1854) S. 214—246.

Kanonisation (canonisatio) ist die Heiligsprechung (declaratio pro sancto) eines Seligen (beatus). Der Ausdruck canonizare heißt in das Verzeichnis (album, canon) der Heiligen (vgl. den A. Bd VII S. 554 ff.) eintragen und den diesen gebührenden Kultus zuerkennen, wozu vornehmlich auch die Erwähnung in dem Gebete gehört, welches der Priester im Meßkanon (canon missae), bei der Konsekration der Elemente des hl. Abendmahls, zu sprechen hat. Um die Verehrung eines Heiligen in der ganzen Kirche zu erlangen, gab es kein geeigneteres Mittel, als die päpstliche Bestätigung nachzusuchen; dies geschah vielleicht hin und wieder schon früh, oder die Päpste konfirmierten auch selbstständig, nachdem ohne ihre Zuziehung eine Heiligsprechung erfolgt war. Nachweisbar ist die Kanonisation des Bischofs Ulrich von Augsburg 993 (Harduin VI, I, 727; Fontanin S. 1 f.). Als ein den Päpsten vorbehaltenes Recht erscheint die Kanonisation erst seit Alexander III., vgl. dessen Erlaß (Ius can. De reliquiis et veneratione sanctorum III, 45, bei Friedb. II, 650; MSL 200, 1261; Jaffé 13546): Illum ergo hominem non praesumatis de caetero colere: cum, etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae publice venerari. Da aber noch später die Bischöfe sich für berechtigt hielten, für den Bereich ihrer Diöcesen zu kanonisieren, wurde durch besondere Deklarationen Urbans VIII. von 1625 und 1634 (Ferraris Nr. 47 S. 815 ff.) dies für unstatthaft erklärt; auch ergingen mehrere Verordnungen, durch welche sowohl die Requisite zur Heiligsprechung als das dabei anzuwendende Verfahren sehr genau vorgeschrieben wurde.

Der im Rufe eines heiligen Wandels Entschlafene heißt piae memoriae und wird, sobald darüber eine Untersuchung angeordnet oder eingeleitet ist, servus Dei genannt. Wird ordentlich erwiesen (De testibus II, 20, c. 52 Honorius III. 1225 II, 339 f.), daß er fromm gelebt und Wunder verrichtet habe, so kann zunächst seine Seligsprechung (beatificatio) beantragt werden. Dies soll in der Regel erst 50 Jahre nach dem Tode geschehen (Ferraris Nr. 30 S. 810). Auf Grund der vom Bischofe des Ortes, wo er lebte und starb, angestellten Untersuchung prüft eine Kommission der Congregatio rituum, ob ein Beatifikationsverfahren zulässig ist, in welchem Falle die Autorisation des Papstes dazu eingeholt wird. Die Bewährung heroischer Tugenden und der Wunderkraft ist die Voraussetzung. Hierauf folgt eine dreifache Prüfung über die Person des venerabilis vor der Congregatio rituum, vor den Kardinälen und in einem unter dem Vorsitze des Papstes gehaltenen Konsistorium. Nach dem Beschlusse des Papstes wird das Breve ausgefertigt, welches den venerabilis für beatus erklärt und zugleich den Umfang der demselben zu erweisenden Kultusehren bestimmt, wie Kommemoration und Invokation im Gottesdienst, im canon missae, Errichtung eines Altars, öffentliche Ausstellung der Reliquien u. s. w. (man vgl. die spezielleren Bestimmungen in dem Erlasse Alexanders VII. von 1659 u. a.; Ferraris Nr. 43 S. 812). Die feierliche Publikation des Beatifikationsdekrets erfolgt in der basilica Vaticana (nach der Bulle Benedikts XIV. Ad sepulchra apostolorum vom 23. November 1741, im Bullarium Magnum ed. Luxemb. Bd 16 S. 55). Statt der in strenger Form erfolgenden Seligsprechung (beatificatio formalis) kann auch eine einfachere eintreten, indem der Papst die richterliche Sentenz über den Zustand des Seligen nur bestätigt (beatificatio aequipollens), vgl. Ferraris Nr. 6 ff. Nach erneuten Wundern durch den beatus und wiederholten Prüfungen erfolgt sodann die Heiligsprechung (canonisatio, ebenfalls formalis oder aequipollens), indem der Papst ex cathedra den beatus für sanctus erklärt (ad honorem sanctae et in-

dividuae trinitatis . . decernimus et definimus bon. mem. N. sanctum esse et sanctorum catalogo adscribendum ipsumque catalogo huiusmodi adscribimus statuentes, ut ab universali ecclesia . . festum ipsius et officium devote et solenniter celebretur). Dies geschieht mit erhöhten Solennitäten gleichfalls in der basilica Vaticana. Der Papst oder sein Vertreter liest das erste feierliche Hochamt zu Ehren des Heiligen. Der Kultus der Heiligen ist umfassender, als der der Seligen; denn während der letztere, abgesehen von andern Beschränkungen, sich nur auf einen Teil der Kirche bezieht, geht der der Heiligen über die ganze römische Kirche; während ferner jener nur ein erlaubter ist, erscheint dieser als ein gebotener (doch s. Bd VII S. 558, 58 ff.).

(H. F. Jacobson †) **Bonwetsch.**

Kanonisches Recht s. Kirchenrecht.

Kanonisches Rechtsbuch. Mit dem Ausdruck Corpus juris canonici oder Kanonisches Rechtsbuch bezeichnet man seit dem 16. Jahrhundert das Decretum Gratiani, die Dekretalensammlung Gregors IX., den Liber sextus, die Clementinae und die beiden Extravagantensammlungen von Chappuis in ihrer Gesamtheit. (Über die einzelnen Teile vgl. oben d. A. „Kanonen- und Dekretalensammlungen.") Schon früher findet sich das Wort Corpus juris zur Bezeichnung eines geringeren Komplexes jener kirchenrechtlichen Sammlungen. So wurde Gratians Dekret bereits im 12. Jahrh. Corpus juris canonici genannt (Schulte, Gesch. der Quell. u. Litter. d. kanon. R., Bd 1, S. 67, Anm. 13), so nannte Innocenz IV. die gregorianische Dekretalensammlung in einem Schreiben an den Archidiakon Philippus von Bologna: Corpus juris (Theiner, Disquis. crit. p. 66). Der Kardinal Petrus de Alliaco spricht in seiner zu Anfang des Konzils von Konstanz geschriebenen Abhandlung De necessitate reformationis c. 3 von den „in corpore juris canonici" verzeichneten Reservationen (Hardt, Acta concil. Constant. T. 1. P. VII. col. 280), womit er ohne Zweifel die oben erwähnten Kompilationen mit Ausschluß der damals noch gar nicht existierenden Extravagantensammlungen meinte. Bei den Verhandlungen des gedachten Konzils wird überhaupt der Ausdruck Corpus juris oder Jus scriptum, Jus commune vielfach gebraucht im Gegensatz zu den nachklementinischen Extravaganten (s. Hardt a. a. O. col. 557, 671, 999, 1001, 1022). So annullierte die Synode „omnes et singulas reservationes ecclesiarum cathedralium, abbatialium et aliarum dignitatum electivarum, quae in corpore juris non clauduntur" (Hardt, col. 671); ebenso hob die Basler Synode im Jahre 1436 alle Reservationen auf „reservationibus in corpore juris expresse clausis . . . exceptis" (sess. XXIII, c. 6). Hierauf gründet sich die von neueren Kanonisten aufgestellte Bezeichnung: Corpus juris clausum für das Dekret und die Dekretalensammlungen, einschließlich der Clementinae, im Gegensatze zu den Extravagantensammlungen, ein Ausdruck, welcher nichts anderes bedeutet, als die früher üblichen oben hervorgehobenen Namen. Während das Corpus juris als Ganzes, auch abgesehen davon, daß die drei Dekretalensammlungen von vornherein als Gesetze galten, durch seine Rezeption in der Schule wie in den Gerichten eine gemeinrechtliche Anwendbarkeit erhalten hatte, war das gesetzliche Ansehen der Extravaganten vielfach bestritten, und der seit Innocenz III. thatsächlich geltende Grundsatz der Verbindlichkeit jeder päpstlichen Verfügung wurde seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr anerkannt. Insofern war jener Gegensatz vollkommen begründet, und man konnte mit Recht, so lange keine neue Sammlung zu den Clementinen hinzugekommen und rezipiert war, das bisherige Corpus juris als ein abgeschlossenes Ganze (clausum) ansehen. Der Name Corpus juris kommt übrigens in den älteren Drucken noch nicht vor, was sich einfach daraus erklärt, daß dieselben anfangs nur je einzelne Teile mit der Glosse enthielten. Die editio princeps des Gratianischen Dekrets ist die von H. Eggesteyn (Argentin. 1471. fol.), die der gregorianischen Dekretalen wahrscheinlich in Mainz, sine loco et anno, gedruckt, eine folgende in Mainz 1473 bei Peter Schoiffer, die erste Ausgabe des Liber sextus ist in Mainz 1465 bei Joh. Fust und P. Schoiffer, die der Clementinae bei denselben 1460 erschienen. (Vgl. überhaupt Schulte, Gesch. I, S. 71 ff. II, S. 23, 44, 50, 63.) Im 16. Jahrhundert wurden diese einzelnen Teile, seit Chappuis (s. d. A. Kanonen- u. Dekretalensammlungen oben S. 16, 26) auch die beiden Extravagantensammlungen, gewöhnlich von derselben Offizin in 3 Bänden herausgegeben, so daß das Dekret den ersten, die Dekretalen Gregors IX. den zweiten, die übrigen Sammlungen, sämtlich mit der Glosse, den dritten Band bildeten. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ließ man in den Ausgaben vielfach die Glosse hinweg und faßte alles in einem

Bande zusammen, seit dieser Zeit findet sich auch zuerst der Gesamttitel: Corpus juris canonici, welcher seitdem bis auf den heutigen Tag der gebräuchliche geblieben ist. Unter den früheren Ausgaben ist die zu Paris 1499—1502 von Ulrich Gering und Berthold Rembolt besorgte insofern von besonderem Einflusse gewesen, als aus ihr die hier zuerst abgedruckten beiden Extravagantensammlungen des Johannes Chappuis in die späteren Ausgaben übergegangen sind. Von den folgenden Herausgebern sind besonders zu erwähnen Demochares (Paris 1550, 52, 4° voll. 8, ohne Glosse, Paris 1561, 3 voll. fol. mit der Glosse), welcher sich um die Kritik des Textes und namentlich auch durch Ergänzung der Inskriptionen des Dekretes verdient gemacht hat, Molinäus (Lugdun. 1554, 1559, 4°), welcher einzelnen Stellen des Dekrets kritische Apostillen beifügte, und zuerst die einzelnen Kanones, mit Ausnahme der Paleae, mit Zahlen bezeichnete, Contius (Antverp. 1569—1571, 4 voll. 8°), welcher aus den vorgregorianischen Kompilationen viele partes decisae in der Sammlung Gregors IX. ergänzt hat. (Vgl. überhaupt Richter, Diss. de emendator. Gratiani, Lips. 1835, p. 14 sqq.) Die Bemühungen dieser erwiesen sich aber als unzureichend. Bei den Verhandlungen des Tridentiner Konzils trat vielfach das Bedürfnis einer Emendation und neuen Revision namentlich des Gratianischen Dekrets hervor, und Papst Pius IV. setzte zu diesem Zwecke im Jahre 1563 eine Kommission von Kardinälen und anderen Gelehrten nieder, welche unter den Nachfolgern desselben, Pius V. und Gregor XIII., verstärkt und ergänzt aus 35 Mitgliedern bestand und unter dem Namen der Correctores romani bekannt ist. Die Arbeit derselben war im J. 1580 beendigt und i. J. 1582 wurde auf dieser Grundlage das gesamte Corpus juris canonici mit der Glosse zu Rom durch den Druck veröffentlicht in 3 Bänden. Dieser Editio Romana stehen voran zwei Breven Gregors XIII. vom J. 1580 und 1582, von denen das erstere sich auf das Ganze, das letztere nur auf das Dekret bezieht, in welchen der Papst wiederholt den Grundsatz ausspricht, daß an dem hier festgestellten Text keine Änderung irgend einer Art in Zukunft vorgenommen werden solle. (Vgl. Theiner, Disquis. crit. App. I, und Schulte a. a. O.) So sehr auch die kritischen Arbeiten der Correctores Anerkennung verdienen, so hatten sie ihre Aufgabe doch nur unvollständig gelöst, und die Untersuchungen von Anton. Augustinus (De emendatione Gratiani dialogorum libri II Tarag. 1587, Par. 1607, u. a. Schulte III S. 725), Berardus (Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, Venet. 1783) u. a., sowie die neueren Ausgaben des Corpus juris canonici zeigen, was in Beziehung auf die Textberichtigung noch zu thun übrig geblieben war. Von den folgenden Ausgaben, welche im wesentlichen auf der Grundlage der römischen ruhen, sind zu erwähnen die der Gebrüder Pithou (ex biblioth. ill. dom. D. Claud. le Pelletier, Paris 1685, 87, 2 Tom. fol. u. öfters), von J. H. Böhmer (Halae 1747, 2 Tom. 4°), von Aem. Ludov. Richter (Lips. 1839, 2 Tom. 4°), ganz besonders die neueste von Emil Friedberg (Leipz. 1876 bis 1881). Eine deutsche Übersetzung des Corpus jur. canon. im Auszuge haben besorgt Bruno Schilling und Sintenis (Leipzig 1834—1838, 2 Bde, 8°), von einer von Lang begonnenen Übersetzung (Nürnberg und Fürth 1835, 8°) sind nur zwei Hefte erschienen. In den früheren Ausgaben stehen gewöhnlich eine Reihe von Anhängen, von denen außer den von Peter Guenois angefertigten Indices und Registern (zuerst in der Ausgabe Paris 1618) zu erwähnen sind: der arbor consanguinitatis und affinitatis mit dem Kommentar des Joh. Andreae hinter can. XXXV qu. 5 des Dekrets, 47 canones poenitentiales aus der Summa aurea des Kardinals Hostiensis und 84 canones apostolorum nach der Übersetzung von Haloander hinter dem Dekrete, die Institutiones juris canonici, welche Paul Lancelot, Professor in Perugia im Auftrage des Papstes Paul IV. (1555—1559) verfaßte, durch welche die Parallele zwischen dem Corpus juris civilis und canonici, insofern das Dekret und die Dekretalensammlungen den Pandekten, dem Codex und den Novellen entsprachen, vervollständigt werden sollte, endlich der sog. Liber septimus des Petrus Matthäus, welcher zuerst in der Lyoner Ausgabe des Corp. jur. can. vom Jahre 1671 aufgenommen wurde. (Vgl. über denselben den A. Kanonen- und Dekretalensammlungen S. 16, 49.)

Eine besondere Wichtigkeit hat die Frage über die heutige Anwendbarkeit des Corpus juris canonici. Bei der Prüfung dieser Frage ist zu unterscheiden die Bedeutung desselben 1. für die katholische, 2. für die evangelische Kirche, 3. als Quelle des gemeinen bürgerlichen Rechts.

Für die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche ist das Corp. jur. can. noch jetzt Quelle des gemeinen Rechts, aber mit folgenden Einschränkungen: Die oben erwähnten Anhänge, namentlich die Institutiones von Lancelot und der Liber septimus haben

in keiner Weise eine Autorität erhalten, die einzelnen in der letzteren Sammlung befindlichen Dekretalen haben daher nur dann Geltung, wenn sie rezipiert sind. Derselbe Grundsatz ist maßgebend in Beziehung auf die beiden Extravagantensammlungen, deren Rezeption nicht nachweisbar ist. Schon bei den Verhandlungen des Kostnitzer und Basler Konzils tritt, wie bereits oben erwähnt wurde, ein entschiedener Gegensatz zwischen dem Corpus juris (dem Jus scriptum oder commune) und den Extravaganten hervor. Welche der letzteren anwendbar oder nicht anwendbar seien, stand bereits vor ihrer Zusammenstellung durch Chappuis fest, und die Aufnahme der beiden Sammlungen des letzteren in die römische Ausgabe Gregors XIII. hat in dieser Beziehung umso weniger etwas geändert, als das Motiv der Aufnahme keineswegs war, demselben hierdurch eine gesetzliche Autorität zu verleihen, sondern nur, den Text der in diesen, seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts allen Ausgaben einverleibten, Privatkompilationen enthaltenen Dekretalen ebenfalls festzustellen und ihre Echtheit zu konstatieren. (Vgl. Phillips a. a. O. S. 419 ff.; Lang, Bemerkungen über die Gemeingiltigkeit der beiden Extravagantensammlungen, in Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissensch., Bd 1, S. 74; Eichhorn, Kirchenrecht, Bd 1, S. 349 ff.; anderer Ansicht ist Bickell a. a. O. S. 40 ff.) Hiernach gelten also diese beiden Sammlungen nicht als solche, und die einzelnen in ihnen enthaltenen Dekretalen nur insoweit, als sie, namentlich in den deutschen Konkordaten oder durch den Gerichtsgebrauch anerkannt und rezipiert worden sind. Übrigens ist diese Kontroverse für die Praxis ziemlich bedeutungslos, da von jenen Dekretalen heutzutage nur sehr wenige noch in Deutschland anwendbar sind.

Was ferner die übrigen Teile des Corp. jur. can., das Decretum Gratiani und die drei offiziellen Dekretalensammlungen betrifft, so streitet die große Mehrzahl der heutigen Kanonisten zunächst dem Dekret als solchem ebenfalls gesetzliche Autorität ab, da dasselbe als Privatsammlung nie von der Kirche oder den Päpsten konfirmiert worden sei, und die Emendation desselben durch Gregor XIII., sowie die Aufnahme in die römische Ausgabe, ihm, gleich den Extravaganten, keine höhere Autorität habe verleihen können und sollen, als es bisher besessen habe; die einzelnen Stellen hätten mithin keine andere Giltigkeit, als ihnen schon an sich zustehe, und der alleinige Wert dieser Exzerptensammlung bestehe darin, daß sie ein reichhaltiges Material für die Geschichte des kanonischen Rechts darbiete (Phillips a. a. O. S. 413 ff.; Walter, Lehrb. d. Kirchenr., § 123; Richter, Kirchenr., 8. Aufl., § 83; Schulte, Gesch. d. Quellen, S. 68 ff.). Diese Ansicht ist auch in einer Entscheidung der Rota romana ausgesprochen, in der es heißt: „Nec refert, illos canones recenseri in Decreto a Gratiano compilato, quia cum Gratianus non publica autoritate . . . illa . . . capitula in suum librum contulerit, nec legis condendae autoritatem habuerit, nec ab aliquo romano pontifice liber ille tanquam authenticus et legalis approbatus fuerit, inde fit, quod quilibet canon inibi relatus ex eo tantum, quod ibi referatur, non habeat majorem autoritatem, quam in proprio loco consistens de sui natura esset habiturus. Nec Gregorius XIII. Gratiani librum tanquam legalem authentizavit, cum solum emendari jusserit, et mandaverit observari“. (Pegna, decisiones rotae nr. 480, Phillips S. 414, Anm. 7). In gleichem Sinne hat sich wiederholt Benedikt XIV. ausgesprochen (De canonizat. Sanct. L. IV. p. 2, c. 17, nr. 10, De synod. dioeces. Lib. VII, c. 15, nr. 6, Bullar. Luxenburg. Tom. XVI, p. 266). Trotzdem ist das Dekret Quelle des gemeinen kanonischen Rechts. Dies Werk Gratians, obgleich eine Privatarbeit, wurde von der Schule und den Gerichten rezipiert, bereits im 12. Jahrhundert, wie oben erwähnt, als Inbegriff des kirchlichen Rechts, als Corpus juris canonici, bezeichnet, und vielfach von den Päpsten selbst in ihren Erlassen citiert. Diese rechtliche Autorität des Dekrets erhellt ferner auch aus der Bezeichnung des Breviarium von Bernard, namentlich aber der gregorianischen Kompilation als Extravaganten-Sammlung, wodurch diese gewissermaßen als Ergänzung des Dekrets erscheint. Daß dieses aber selbst zu Gregors XIII. Zeit sein bisheriges Ansehen noch nicht verloren hatte, zeigt unzweideutig die schon durch dessen Vorgänger begonnene, unter ihm vollendete Revision von seiten der Correctores Romani. Schwerlich würde eine solche von den Päpsten mit solchem Eifer veranlaßt und befördert worden sein, wenn das Dekret nichts weiter als eine Privatarbeit gewesen, und die bisherige gesetzliche Geltung verloren hätte. In einem Schreiben des Bischofs Richardot von Arras an Gregor XIII. (Theiner, Disquis. crit. App. I, nr. 18, p. 22) heißt es: „Cum enim cupiat Sanctitas Vestra Decretum Gratiani quam emendatissimum prodire, idque ad doctrinam ecclesiae conservandam et ad disciplinam instaurandam plurimum lucis adferre queat,

debet optimus quisque in eam rem omnibus nervis incumbere, cum ob utilitatem publicam, tum vero propter Vestrae Sanctitatis auctoritatem summam.“ (Vgl. auch Nr. 24 a. a. O. S. 28.) Zwar ist nicht zu leugnen, daß der Inhalt des Dekrets großenteils durch die späteren Dekretalen modifiziert und die praktische Bedeutung desselben bis auf ein sehr kleines Maß herabgedrückt wurde, allein die formelle Giltigkeit ist dadurch nicht beseitigt, und mit der in complexu erfolgen Rezeption des Corpus juris canonici in Deutschland auch durch die Reichsgesetzgebung anerkannt.

In Beziehung auf die materielle Giltigkeit der einzelnen Teile des Corpus juris canonici für die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche findet der bekannte Grundsatz, daß das neuere Recht dem älteren vorgeht, auch hier volle Anwendung; so ist ein großer Teil der im Decretum enthaltenen Stellen durch die Dekretalen antiquiert, und ebenso Bestimmungen der gregorianischen Sammlung durch Dekretalen des Liber sextus und durch Klementinen, ja vielfach ist die Anwendbarkeit der in dem Kanonischen Rechtsbuch niedergelegten Satzungen durch das neuere Recht, namentlich das Tridentiner Konzil, Verordnungen neuerer Päpste, Konkordate u. dgl. beseitigt worden. (Vgl. den A. Kirchenrecht.) Einen großen Einfluß in dieser Beziehung hat die weltliche Gesetzgebung schon seit dem 14. Jahrhundert ausgeübt. Das kanonische Recht faßt unter dem Begriffe der causae ecclesiasticae, für welche mithin die kirchlichen Bestimmungen maßgebend sind, nicht bloß solche Gegenstände, welche sich auf die Sakramente, die Lehre, den Kultus und die kirchliche Disziplin beziehen, sondern auch alle diejenigen Verhältnisse und Rechtsinstitute, bei denen irgendwie ein kirchliches Interesse in Frage kommt, z. B. Verlöbnisse, Gelübde, Eid, Testamente, Begräbnisse, Benefizien, Kirchengüter, Zehnten u. a. Ja selbst rein bürgerliche Sachen konnten unter Umständen vor das geistliche Forum und dadurch unter die Herrschaft der kanonischen Satzungen gelangen (vgl. Schulte, Lehrb. d. Kirchenr., 4. Aufl. S. 55, wo weitere Belege, u. d. A. Gerichtsbarkeit Bd VI S. 585 ff.). Die seit dem 14. Jahrhundert beginnende Reaktion der Staatsgewalt wider diese allumfassende kirchliche Kompetenz, und die legislative Umgestaltung des mittelalterlichen Verhältnisses der Kirche zum Staat hat jene ungebührliche Ausdehnung des Begriffs kirchlicher Sachen wesentlich reduziert und dadurch die maßgebende Autorität der kanonischen Satzungen für die meisten oben erwähnten Gegenstände beseitigt, und diese den weltlichen Gerichten, mithin der Herrschaft des bürgerlichen Rechts, überwiesen. Aber auch abgesehen hiervon hat das moderne Staatsrecht und das Prinzip der Einheit und Unabhängigkeit der Staatsgewalt die frühere Suprematie der Kirche und ihres Rechts gebrochen. Nach den kanonischen Satzungen steht die Kirche zufolge ihres heiligen Berufes frei und unantastbar der Welt gegenüber, die Kirche bestimmt selbstständig und ausschließlich Gesetz, Umfang und Richtung ihrer Thätigkeit, jede Hemmung und Beschränkung dieser gilt ihr als ein Eingriff in ihre unveräußerlichen Rechte; hiernach stellt die Kirche sich über den Staat und sein Gesetz, und ordnet sich demselben nur insoweit unter, als es nicht irgendwie dem kanonischen Rechte widerspricht oder die kirchliche Thätigkeit nicht hemmt. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und der prinzipalen Geltung des kanonischen Rechts ist unvereinbar mit der Unabhängigkeit des Staats und der Autorität des Gesetzes. Die Staatsgewalt hat die Verpflichtung übernommen der Handhabung des Gesetzes und der bürgerlichen Ordnung, sowie der Förderung und Ausbildung eines nationalen Rechts; daher hat die Kirche, wie jede andere Korporation im Staate, sich dem Gesetze des letztern unterwerfen müssen, und wie die kirchliche Auffassung des Verhältnisses zum Staate ihre rechtliche Geltung und Anwendbarkeit verloren hat, so ist dies ebenso der Fall mit einer Reihe anderer Bestimmungen des kanonischen Rechts, welche in einem Widerspruche stehen mit der bürgerlichen Rechtsordnung, wie z. B. die Grundsätze über die Häretiker.

Das Corpus juris canonici ist aber 2. auch Quelle des gemeinen evangelischen Kirchenrechts. Obgleich Luther am 20. Dezember 1520 in Wittenberg das kanonische Rechtsbuch feierlich verbrannte und die Homberger Synode 1526 (c. 29 s. Richters Kirchenordnungen, Bd 1, S. 68) den Beschluß faßte: „Porro jus illud contra fas vocatum canonicum omnino legi prohibemus“, so hat die evangelische Kirche doch in Beziehung auf viele Rechtsinstitute den historischen Zusammenhang mit der katholischen Kirche darin anerkannt, daß sie hierfür die Anwendbarkeit des kanonischen Rechts gelten ließ. Hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, des Begriffs und Umfangs der Kirchengewalt, des kirchlichen Verfassungsrechts, der Stellung der Gemeinden, der Sakramente u. s. w., konnte natürlich wegen der durchgreifenden Verschiedenheit von einer Anwendung der kanonischen Satzungen keine Rede sein; dagegen stand derselben in der Lehre von dem kirchlichen Vermögen, den Benefizien, dem Patronat, z. T. im Ehe-

recht u. a. umso weniger etwas im Wege, als diese Verhältnisse durch die dogmatischen Differenzen beider Konfessionen nicht berührt werden. Luther selbst hat später seine ursprüngliche Ansicht geändert, das kanonische Recht wurde trotz seiner Verbrennung in Wittenberg gelehrt und schon in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts häufig benützt, und obgleich bis in die neuere Zeit vereinzelte Stimmen sich gegen die Anwendbarkeit des kanonischen Rechts auf evangelisch-kirchliche Verhältnisse erklärt haben (vgl. Jacobson im Rechtslexikon von Weiske s. v. Quellen des kanon. Rechts, Bd 8, S. 768, Anm. 154, und überhaupt J. H. Böhmer, Jus eccles. Protest. Lib. I, Tit. 2, § 58 sqq.), so ist doch nicht zu bezweifeln, daß dasselbe bis auf den heutigen Tag, mit den eben angegebenen Beschränkungen, für die evangelische Kirche Quelle des gemeinen Rechts geblieben sei (vgl. Eichhorns Kirchenr., T. 1, S. 370 ff.).

3. Die Suprematie der Kirche über den Staat im Mittelalter, die Normierung einer Reihe der wichtigsten Verhältnisse des bürgerlichen Rechts durch die Kirche, weil dieselben von dieser als causae ecclesiasticae aufgefaßt wurden, die umfassende Berücksichtigung des deutschen Rechts in der Dekretalengesetzgebung u. a. war die Veranlassung, daß auch das kanonische Rechtsbuch in Deutschland durch die Wissenschaft, den Gerichtsgebrauch und die Reichsgesetzgebung als Quelle des gemeinen bürgerlichen Rechts rezipiert und vielfach dem römischen Rechte vorgezogen wurde. Schon der Schwabenspiegel Kap. 1, 6 (Laßberg) beruft sich auf Dekret und Dekretalen, Heinrich VII. bestimmt in seiner Constitutio contra haereticos et sacrilegos vom Jahre 1312 (Pertz, Monum. Germ. hist. Legg. T. II, p. 536): „ut (seculares potestates) constitutiones Romanorum pontificum contra predictos vel in causa fidei editas observent et faciant ab aliis inviolabiliter observari." Wiederholt ist in den Reichsgesetzen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts von des Reiches gemeinen Rechten die Rede, und darunter unzweifelhaft auch das kanonische Recht gemeint (vgl. J. A. Riegger, De receptione corporis juris can. in Germania, in dessen Opusc. Friburg 1773, p. 199; J. H. Böhmer, Jus eccles. Protest. Lib. I, tit. 2 § 53 sqq.), und in der Reichshofratsordnung v. Jahre 1654, tit. 7, § 24 heißt es ausdrücklich: „So sollen auch Unsere Kayserl. Wahlcapitulation, alle Reichsabschied . . ., corpus juris civilis et canonici . . . auf der Reichs-Hofraths-Tafel, damit man sich deren in zweifelhafftigen Fällen gebrauchen könne, stets vorhanden seyn, und von selbiger nicht verruckt werden."

Auf dem bürgerlichen Rechtsgebiete wurde schon seit dem 16. Jahrhundert in Deutschland durch die staatlichen Gesetze die Geltung vieler Sätze des kanonischen Rechts beseitigt; die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts entstandenen Staatsgesetzbücher für bürgerliches Recht, Strafrecht, Prozeß haben die formelle Geltung des kanonischen Rechts für einzelne Länder gänzlich beseitigt, für das ganze deutsche Reich ist das auf manchen Gebieten längst eingetreten, mit 1. Januar 1900 hat das kanonische Recht aufgehört, als solches auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechts irgend eine Wirkung zu haben, es gilt nur noch auf dem rein innerkirchlichen Gebiete der römischen Kirche, soweit es nicht durch Gesetz und Praxis antiquiert ist. In Frankreich, Belgien, Italien ist derselbe Zustand Rechtens.

(Wasserschleben †) v. Schulte.

Kant, Immau. s. Bd VIII S. 617, 56—619, 60.

Kantz, Kaspar, gest. 1544. — Bericht des Nördlinger Superintendenten Joh. Dan. Haakh in Seckendorf, Historia Lutheranismi, Frankf. u. Leipzig 1692, III, 183 ff.; Dolp, Gründlicher Bericht von dem alten Zustand und erfolgter Reformation der Kirchen, Klöster und Schulen in des h. Reichs Stadt Nördlingen, Nördlingen 1738, S. 58 ff.; Weng, Das Ries wie es war und ist, Nördlingen 1834 ff., IV, 3 ff.; Steichele, Das Bistum Augsburg, Augsburg 1872, III, 954 f. u. 1024 ff.; Mayer, Die Stadt Nördlingen, ihr Leben und ihre Kunst, im Lichte der Vorzeit, Nördlingen 1877; Beck, Die Erbauungslitteratur d. ev. Kirche Deutschlands, Erlangen 1883 I, S. 168 ff.; Beck, Die religiöse Volkslitteratur d. ev. Kirche Deutschlands, Gotha 1891, S. 40; Geyer, Die Nördlinger ev. Kirchenordnungen d. 16. Jahrhunderts, München 1896, S. 1—23; Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, Göttingen 1896, S. 38 ff., 43 ff., 72 ff.; 80 ff. u. ö.; Geyer, Kaspar Kantz, in Beiträge zur bayer. KG, herausgegeben von Kolde, Bd V, S. 101—127.

Kaspar Kantz, der Reformator Nördlingens, ist im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts in Nördlingen geboren (Maister Caspar Kanntz Supplication 1530 im Nördlinger Archiv), wo die Kantze Mitglieder der angesehenen Loderzunft waren (Steuerbücher im Nördlinger Archiv, abgedr. in Beiträge z. bayer. KG V, 117). Geraume Zeit vor 1501 dürfte er in das Nördlinger Karmeliterkloster eingetreten sein, zu dem die Loder

durch eine Bruderschaft der Geschlachtgewandnergesellen (Steichele a. a. O. S. 1025) in nahen Beziehungen standen; denn in dem genannten Jahre finden wir ihn in der Leipziger Universitätsmatrikel (Codex diplom. Saxoniae Regiae XVI. Die Matrikel der Universität Leipzig I, 444) als frater Casper Caniez (nach einer anderen Handschrift Cantz) de Norlingen. Im Jahre 1502 wurde er — unzweifelhaft ist der Caspar Kautzsch (oder Kautz) de Norlingen, fr. ord. Carmelitorum mit unserem Kantz identisch — Baccalaureus und 1505 Magister, 1511 Biblicus und 1515 Sententiarius (Brieger, Die theol. Promotionen auf der Universität Leipzig, Leipzig 1890, S. 49, 25 f.). In die Heimat zurückgekehrt wurde er zum Prior erhoben, als welcher er gegen Ende des Jahres 1517 in den Akten nachgewiesen ist (Steichele a. a. O., Seckendorf, ad ind. I. historicum Suppl. XLII), schon im folgenden Jahre jedoch entsetzte ihn der Bamberger Ordensprovinzial Georg Mussel des Priorats und wollte ihn aus dem Kloster stoßen. In dieser Not nahm sich der Rat der Stadt seiner an (Schreiben vom 11. Juni 1518 an Mussel, abgedruckt in Beiträge zur bayer. KG V, 126), und offiziell heißt er noch im Ratsprotokoll vom 18. Juni 1518 Prior. Welches auch der Grund der Maßregelung Kantzens gewesen sein mag, sicher ist, daß er sehr früh als Verkündiger der reformatorischen Ideen hervorgetreten ist, die wie anderwärts, so auch in Nördlingen, in den Kreisen der Bettelmönche ihre ersten und begeistertsten Anhänger fanden. Im Jahre 1522 (danach ist die Angabe Bd I, S. 69, 32 zu berichtigen) erschien die Schrift „Von der Euangelischen Messz. Mit Christlichen Gebetten vor vnd nach der empfahung des Sacraments. Durch Caspar Kantz von Nördlingen“. Sie ist in den ersten Ausgaben eingeleitet durch „die Summa Christlicher gerechtigkeit, vnd des glaubens volkommenheit“, eine kurze Betrachtung, auf die ein Beichtgebet und zwei Abendmahlsgebete von großer Schönheit folgen, vier Stücke, die vielleicht früher als selbstständige Schrift herausgekommen waren (Smend a. a. O. S. 41). Die Messe Kantzens ist der erste Versuch, eine deutsche Abendmahlsfeier nach evangelischen Grundsätzen in engem Anschluß an das römische Formular einzurichten. Da sich am 26. Januar 1523 der Ordensprovinzial vor dem Rate der Stadt beschwert über „die empörlichen widersessigkeiten der gaistlichen halben, vnd sonderlichen über die verenderung vnd nachlassung des gotzdienst, schmelerung zeitlicher gieter, die frume leut zum gotzdienst mitteilt, vnd ander vil mißpreuch vnd vnrat seiner vnderthonen, darauf er vor guter zeit gern alhie erschienen vnd sollichs fürkomen hette, aber souil trawung vermerckt, daß er nit leichtlich sich alher wagen dürfen“ und schließlich erklärt, „ime wäre vil lieber, des gotzhaws nutzung keme gemainer statt zu gut, dann das die schandlich munnich vnd buben verzeren solten“ (Auszug aus den Ratsprotokollen im Nördlinger Archiv, vgl. Steichele a. a. O. S. 1026), darf als höchst wahrscheinlich angenommen werden, daß in der Karmeliterkirche der Gottesdienst nach dem Kantzschen Entwurf gestaltet worden ist — eine für die Geschichte des evangelischen Gottesdienstes bedeutsame Thatsache. Die Abendmahlsfeier verläuft nach folgendem Schema: Abendmahlsvermahnung — Sündenbekenntnis und Absolution — Fürbitte für den Priester — Komm heiliger Geist — Collekte — Präfation (deutsch) — Sanctus (deutsch) — Consecration — Vaterunser — Agnus (deutsch) — kurzes Gebet — Selbstcommunion des Priesters — Distribution (nach vorausgegangener Elevation) unter beiderlei Gestalt — Dankgebete. Die evangelische Messe (abgedruckt Siona XVIII, Heft 5 und 6 nach einem Druck von 1524 und bei Smend a. a. O. S. 41 ff. und 73 ff. nach der ersten Ausgabe unter Angabe der Abweichungen der späteren Drucke) fand große Verbreitung (die Ausgaben bei Smend S. 38 u. 72) und wirkte auf die Straßburger, die fälschlich Bugenhagen zugeschriebene (vgl. Bd III S. 527, 47, wo jedoch statt Gabriel Kaspar zu lesen ist) und auf die Nürnberger deutschen Messen ein (die Nachweise bei Smend).

Nachdem die Karmeliterkirche zuerst dem Evangelium erschlossen worden war, folgte die St. Georgskirche, an der seit 1. November 1522 Billicanus wirkte (s. d. A. Bd III, S. 232 ff.), bedächtig nach. Obwohl der Rat auf die dem Evangelium zugeneigte Stimmung der Bürgerschaft Rücksicht nahm, war er doch allem entschiedenem Vorgehen abhold, und als Kantz, „priester vnd Munich zu den Carmeliten“, auf offener Kanzel verkündigt hatte, er hätte ein Weib genommen, wurde er am 26. Juni 1523 der Stadt verwiesen (Urfehdebuch 1518—33 fol. 77ᵇ im Nördlinger Archiv, abgedruckt in Beiträge zur bayer. KG a. a. O. S. 127). Sommersemester 1524 ist er in Wittenberg immatrikuliert (Förstemann, Alb. Viteberg. Lipsiae 1841, S. 122), im Herbst des Jahres weilt er jedoch wieder mit seiner Frau in Nördlingen, wo ihn Caspar Husel am 21. September 1524 durch Stephan Roth bei Melanchthon in empfehlende Erinnerung bringt (Beiträge zur bayer. KG VI, S. 81 f.: nobiscum cum vxore agit honesta, non valde opor-

tunc. homo est, vt nosti, bonus, pius et qui docere possit, non temerarius, moribus probatis etc. quem omnes ob vite innocenciam ament. neque adhuc nobiscum locus est ob humanum timorem, qui nostros adhuc magistratus tenet). In dieser Zeit dürfte Kantzens vortreffliches Krankenbüchlein „Wie man den krancken vnd Sterbenden menschen ermanen, trösten, vnnd Gott befelhen soll, das er von diser Welt, seligklich abschaide. Caspar Kantz“ entstanden sein, von dem mir sechs Ausgaben (Augsburg 1539 und o. J. [1540?], Straßburg 1556, Nürnberg 1568 u. 1580, Tübingen 1577) bekannt sind (über die Abfassungszeit vgl. Geyer, Kaspar Kantz a. a. O. S. 109 f.). Die Schrift fand auch bei den Katholiken Beifall, wie die 1562 erfolgte Aufnahme in den Libellus Infirmariae der Benediktiner des Bamberger St. Michaelsklosters beweist (Handschrift in der kgl. Bibl. zu Bamberg Ed. VII, 48. Msc. libr. 166). Aus dem Titel einer 1524 gedruckten Predigt „Ein Schoner Sermon vber das Euāgelion. Niemant kan zweien herren dienen durch den wirdigē herren Caspar Cantz zu Nörlingen gepredigt M. D. XXIIII“ darf man vielleicht schließen, daß Kantzens Rehabilitierung, für die auch Husels oben angeführter Brief spricht, erfolgt ist, so daß die chronistische Nachricht, er sei — nachdem fast alle Mönche das Kloster verlassen hatten (Dolp a. a. O. Anhang IC; Steichele a. a. O. S. 1027) — „muthmaßlich noch A. 1525 Helffer bey St. Georgen“ geworden, richtig sein könnte. Seine 1530 erfolgte Bewerbung um das Amt des „Lateinischen Schulmaisters“ (Geyer, Kaspar Kantz a. a. O. S. 117) hatte keinen Erfolg, da der Kantor Reinhardus Steiber die Stelle erhalten hat (Schulakten im Nördlinger Archiv). Im Verzeichnis der Prediger tritt er erst 1535 als Diakon auf (Dolp, S. 94), allein aus den Ratsprotokollen ist ersichtlich, daß er vorher das Amt eines deutschen Schulmeisters inne hatte, was auch Seckendorf (a. a. O. III, 17. LXVI, 21) bekannt war. Am 21. Juni 1535 trat er als Prediger an Stelle des wankelmütigen Billican an die Spitze des Nördlinger Kirchenwesens (Ratsprotok. von diesem Tage: „Prediger Herr Caspar Cantz, gewesener Mönch, ward biß vff ains Raths gelegenhait angenommen, vnnd Jme zugeben bewilligt alle quattember Zwaintzig gulden, facit per Annum Achtzig guldin“) und wurde ein Jahr darauf in seiner Stellung neu bestätigt (Ratsprotokoll v. 24. Juli 1536 [Montag nach Marie Magdalene]: Herr Caspar Kanntz ist heut wider von aim theutschen schulmaister Ampt zway Jar lanng zu predigen bestellt worden Jars vmb 100 fl.). Die erste Nördlinger Kirchenordnung von 1538 (abgedruckt bei Dolp, Anhang XLVII, Mayer a. a. O. S. 252 ff., Richter Kirchenordnungen I, 286 f. und nach dem im Nördlinger Archiv aufgefundenen Original bei Geyer, Die Nördlinger ev. Kirchenordnungen S. 12 ff.) war sein Werk; den von Billican vernachlässigten Katechismusunterricht (Dolp, Anhang XXXVIII) wußte er zu heben (Geyer, Kasp. Kantz S. 118 f.), auch war er mit Erfolg auf Besserung der sittlichen Zustände bedacht (ebenda). Im Jahre 1538 erschien „Die historia des leydēs Jesu Christi nach den vier Euāgelisten. Vnd auch von der Juden Osterlam, mit trostlicher außlegung“, von Alexander Weyssenhorn in Augsburg gedruckt, bereits im folgenden Jahre vermehrt aufgelegt und 1555 nochmals von Valentin Geyßler in Nürnberg gedruckt, eine Schrift, die sich ebenso wie die früheren durch seelsorgerische Wärme und religiöse Tiefe auszeichnet. Seinen 1542 von Erasmus Scharpf in Nördlingen gedruckten Katechismus, der (Dolp, S. 62 Anm.) mit Luthers Katechismus fast gänzlich übereingekommen und darinnen sonderlich die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in dem hl. Abendmahl wider alle Einwürfe verfochten gewesen sein soll, gelang mir nicht aufzufinden. Auch als Liederdichter hat sich Kantz versucht; in Johann Kolers Hundert Christenliche Haußgesang v. J. 1569 steht das Lied „Ich armer Gsell leid vngesell allein von diser Welte“, in dessen letzter Strophe Kantz sich selber als Verfasser nennt (abgedruckt bei Wackernagel, Kirchenlied I, S. 422; Goedecke, Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung 2. Aufl. 86, Bd II, S. 193; Geyer, Kaspar Kantz S. 125 f.). Kantz war eben mit der Neubearbeitung der Nördlinger Kirchenordnung beschäftigt (Geyer, Die Nördl. ev. Kirchenordnung S. 20 ff.), da erkrankte er und legte deshalb sein Amt nieder. Im Januar 1541 kam Löner von Naumburg (s. d. A.), um zu vollenden, was Kantz begonnen hatte. Aus den Einträgen in den Rechnungen der Stipendienpfleg vom Jahre 1544/45 (Archiv in Nördlingen) geht mit Sicherheit hervor, daß Kantz am 6. Dezember 1544 gestorben ist (Zalt Herren Caspar Kanntz, Predicanten von Letare Ā 44 (= 23. März) bis Nicolaj (= 6. Dezember) sind 37 wochen 71 fl. 2 ß 7 ₰ 1 heller Zalt seiner wittib von Nicolaj bis Jnn Vasten Quottember sind 11 Wochen 23 fl. 1 ß 18 ₰). Er hinterließ außer seiner Witwe zwei Söhne, Kaspar und David, um die sich Medler in Braunschweig und Fend in Wittenberg getreulich annahmen; ersterer bot 1551 der Vaterstadt seine Dienste an und hoffte, falls keine Stelle

frei sei, auf Empfehlung für eine ihm angetragene Schulmeisterstelle in Göppingen (Geyer, Kaspar Kantz S. 126). Bis 1648 begegnet der Name Kantz vielfach in den Steuerbüchern, seine Träger sind alle Loder, später verschwindet er.

Kaspar Kantz ist mit Unrecht in Vergessenheit geraten. Er ist der eigentliche Reformator Nördlingens. Man hat bisher zu sehr nur die Vorgänge an der St. Georgskirche ins Auge gefaßt und darüber vergessen, daß die Karmeliterkirche (in unserem Jahrh. haben die Evangelischen dieselbe der kathol. Gemeinde geschenkt) die Wiege der Nördlinger Reformation war, ganz abgesehen davon, daß auch an der Georgskirche mit der Durchführung der Reformation erst Ernst gemacht wurde, als Kantz an Billicans Stelle trat. Durch die Abfassung und praktische Durchführung einer deutschen evangelischen Messe vier Jahre vor Luthers deutscher Messe hat er sich einen Ehrenplatz in der Geschichte des ev. Gottesdienstes errungen. Sein Ruhm wird dadurch nicht geschmälert, daß er nachmals in der Kirchenordnung von 1538 hinter die 1522 eingenommene Linie zurückwich und mit Rücksicht auf die Verhältnisse konservativer wurde. Er hat endlich die evangelische Erbauungslitteratur durch Schriften bereichert, die den Vergleich mit dem, was berühmtere Männer des 16. Jahrhunderts schrieben, aushalten und heute noch nicht ohne Bewunderung für den Mann gelesen werden können, den Löner in der Leichenrede den frömmsten Mann Nördlingens nannte (Dolp a. a. O. S. 73). **Chr. Geyer.**

Kanzel. — Zur Litt. vgl. die zum A. Ambon I, 435 genannten Schriften. Eine auch nur annähernd genügende Monographie fehlt noch.

Im christlichen Altertum befand sich der Standort des Predigers regelrecht innerhalb der Schranken (cancelli), welche den Chor vom Langhause abschlossen, und hier weiterhin war die bischöfliche Kathedra bevorzugt, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß der Bischof der Predigende war. Daneben gaben persönliche, räumliche und sonstige Rücksichten in steigendem Maße Veranlassung, den ursprünglich für die Lektionen vorbehaltenen Ambon (s. d. A. I, 435) innerhalb oder außerhalb der Schranken für den gottesdienstlichen Vortrag zu wählen. Damit leitete sich eine Entwickelung ein, welche, allerdings erst nach Jahrhunderten, in der eigentlichen Kanzel (ahd. chancella, mhd. kanzel, vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch V, 177; daneben gegen Ausgang des Mittelalters, z. B. bei Eckart und Hermann von Fritzlar, stuol, hoher bredige stul, wie auch später Predigtstuhl, und ambo) ihren Abschluß fand, in deren Namen (von cancelli) ein früheres Verhältnis nachklingt.

Die zunehmende Konzentrierung des gesamten Kultus auf die Messe und die damit gegebene solennere Beurteilung und Ausgestaltung des Chores ließen der Predigt in diesem heiligen Raume keine Stätte mehr, ganz abgesehen davon, daß der Verfall der Predigt in der ersten Hälfte des Mittelalters das Interesse davon überhaupt abzog. Erst seitdem auf Anregung Innocenz' III. hauptsächlich und der erfolgreichen Wirkung der Bettelorden die Predigt wieder zu einer Bedeutung im Kultus gelangte, trat die praktische Frage nach dem Standorte des Predigers wiederum dringlich hervor. Der geschichtliche Zusammenhang mit dem Ambon, sei es in isoliertem Aufbau, sei es in Einfügung in den Lettner, bestand noch, und hier knüpfte man an. Nur wird der Ambon mehr oder weniger in das Mittelschiff an die Gemeinde herangerückt und findet Anlehnung an einer Säule bezw. einem Pfeiler. Zugleich vergrößert sich oft der Umfang, so daß der Redner, wie man im Süden liebte, auf der Plattform hin- und herschreiten konnte. Dafür finden wir in Italien seit dem 13. Jahrhundert, ja vereinzelt auch schon früher Beispiele (S. Michele in Groppoli, S. Bartolommeo in Pistoja 1250, Dom zu Siena 1266, Dom zu Pisa 1311 u. s. w.; die Abbildungen bei Fleury, La messe III, 208, 211, 213, 216). Doch muß angenommen werden, daß in der ganzen abendländischen Christenheit während dieser Übergangszeit und noch lange nachher bewegliche Predigtstühle aus Holz im Gebrauch waren. Die besonders durch die Bettelorden gepflegten Predigten auf freien Plätzen wiesen den Weg dazu. Ja diese haben schwerlich im frühen Mittelalter ganz gefehlt. Doch sind wir hierüber nicht ausreichend orientiert.

In Deutschland wie überhaupt im Norden haftete die Predigt länger, wie es scheint, an dem hierfür und für die gottesdienstlichen Lektionen eingerichteten Lettner (s. d. A.). Die Kirche des ehemaligen Augustinerstifts zu Wechselburg in Sachsen bietet ein Beispiel, wie man einen mit dem Lettner organisch verbundenen Ambon aus dem Ganzen löste und zu einer eigentlichen, freistehenden Kanzel umschuf (Prill, Die Schloßkirche zu Wechselburg, Leipzig 1884, Taf. 12 u. S. 35 ff.). Im 14. Jahrhundert läßt sich dann auch in Deutschland die in Italien zu beobachtende Bewegung bemerken. Zu den ältesten Bei-

spielen zählt die Kanzel in Bücken (Abb. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. A., Leipzig 1883, I, S. 297), in welcher noch die Formen des Ambon nachleben, und die nur in Überresten erhaltene der ehemaligen Augustinerkirche zu Bernburg (Puttrich, Denkmale der Baukunst des Mittelalters. Anhalt).

Zu voller und freier Ausbildung führte erst die Spätgotik seit dem 15. Jahrhundert die Kanzel in allen Ländern, die sie sich aufschloß, und die reformatorische Bewegung brachte die Entwickelung in noch breitern und raschern Fluß nicht nur in protestantischen, sondern auch in katholischen Gebieten. Jetzt erst wird die Kanzel ein hervorragendes, unentbehrliches Stück der innern Ausstattung der Gotteshäuser, und ihrer Bedeutung entsprechend ergreift die Kunst sie als ein Objekt erfolgreicher Bethätigung. Der Zusammenhang mit dem Chor und dem Ambon hört gänzlich auf, andererseits verschwindet die tragbare Holzkanzel. Die Kanzel ist seit der Spätgotik ein fester Bestandteil des Mittelschiffes und fast als ebenso unentbehrlich angesehen wie der Taufstein.

Als Material diente im Mittelalter Stein und Holz; die Renaissance bevorzugte das Holz und zeigte dabei eine Liebhaberei für Intarsia (Kanzel in St. Marien zu Greifswald); das Rokoko gab dem Stein den Vorrang. Selten haftet die Kanzel freischwebend an der Mauer; gewöhnlich ruht sie auf einem Unterbau, einem Pfeiler oder einer Säule, deren Körper auf verschiedene Weise gefällig geformt ist. Auch Figuren treten als Träger ein: Moses, israelitische Könige, Petrus, Paulus, Engel, sogar Christus; in Gegenden des Bergbaues wohl ein Bergmann (Dom zu Freiberg i. S.), einmal ein sich aufringelnder Walfisch, dessen Rachen den Standort für den Prediger abgiebt (Reinerz in Schlesien), besonders bizarr ein andermal ein Blumenstengel, dessen tulpenförmige Blume das Gehäuse bildet (Dom zu Freiberg i. S.). Am Fuße liegen Ungetüme, Sinnbilder der von der Kirche überwundenen und ihr dienenden dämonischen Gewalten. Schon hier, aber auch sonst im Schmuck der Kanzel treten gelegentlich auch ernste Warnungen an die Prediger und die Zuhörer auf (Münster in Basel). Reicher noch entfaltet sich die Kunst an der gewöhnlich aus dem Achteck, seltener aus dem Sechseck oder dem Kreise konstruierten Brüstung, welche die Plattform umzieht. Vom einfachen Ornament bis zu Einzelfiguren und ganzen Scenen ist die Kleinkunst hier thätig gewesen. Christus und seine Apostel, die vier Kirchenväter (im Mittelalter wohl am beliebtesten), Heilige, besonders die Patrone des Stifters oder der Kirche, die Symbole der vier Evangelisten (im Reformationszeitalter und überhaupt auf protestantischem Boden häufig), Personifikationen der Tugenden, die bekannten typologischen Figuren des mittelalterlichen Bilderkreises, alt- und neutestamentliche Scenen u. s. w. bilden einen inhaltreichen Cyklus. Seit der Reformation hat man an evangelischen Kanzeln auch Bildnisse Luthers angebracht. Die Treppeneinfassung wird gleichfalls in die Wirkung der Kunst hineingenommen. Ein zierlich durchbrochenes Geländer, oft mit Figuren, begleitet den Aufstieg. In bewußter Absicht brachte man hier Bilder Mosis und der Propheten an. Eine entsprechende Gestaltung erfuhr endlich der unentbehrliche, oft mächtige Schalldeckel, der in der Gotik zuweilen wie ein durchbrochener Turm oder Turmhelm sich aufbaut (Straßburg, Ulm, Wien).

In der Renaissance vereinfachen sich die Formen, ja eine gewisse Nüchternheit und Einerleiheit macht sich geltend. Säulen, Muscheln, Engelköpfe, auch Hermen dienen als Verzierungen (zahlreiche Beispiele u. a. in: Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Schleswig-Holstein 1. 2. Kiel 1887. 1888). Das Rokoko giebt der Kanzel große Dimensionen und überschüttet sie mit ausschweifendem Schmuck, der oft die seltsamsten Formen annimmt (Nikolaikirche in Rostock in d. Kunst- u. Geschichtsdenkmälern Mecklenburgs 1. Bd 2. A., Schwerin 1898 S. 141). Das Dreieck mit dem Auge als Symbol der Dreieinigkeit, der Jahvename in hebräischen Buchstaben und andere Geschmacklosigkeiten werden jetzt üblich. Die Renaissance auch hat zuerst die reiche Verwendung von biblischen und anderen Inschriften eingeführt.

Wir sahen, daß der Standort des Predigers ein wechselnder gewesen ist, dagegen die Kanzel in ihrer reinen Ausbildung ihre feste Stelle meistens an einem Pfeiler des Mittelschiffes hat. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts und in den Anfängen des 19. Jahrhunderts — vereinzelt auch schon früher — schob man die Kanzel in den Altarraum zurück und verband sie entweder mit dem Altar in der Weise, daß man sie über der Altarwand aufbaute, oder richtete sie hinter dem Altar auf, der in diesem Falle keinen Aufsatz haben durfte. Nicht nur die evangelische sondern auch die katholische Kirche, letztere jedoch in geringem Grade, ist an dieser Verirrung beteiligt. Das wiedererwachende Verständnis für das Wesen des gemeindlichen Kultus und die Aufgaben der demselben dienenden Gegenstände des Innenraumes der Kirche führte zu lebhafter Opposition gegen diese Zu-

sammenstellung von Altar und Kanzel. In diesem Sinne bestimmte das Eisenacher Regulativ v. J. 1861 (abgedruckt u. a. bei Vict. Schultze, Das evangelische Kirchengebäude, Leipzig 1886 S. 135 ff.) § 10: „Die Kanzel darf weder vor noch hinter noch über dem Altar noch überhaupt im Chore stehen. Ihre richtige Stellung ist da, wo Chor und Schiff zusammenstoßen, an einem Pfeiler des Chorbogens nach außen (dem Schiffe zu); in mehrschiffigen großen Kirchen an einem der östlicheren Pfeiler des Mittelschiffes u. s. w." Im Zusammenhange mit dem Auftreten einer fortschrittlichen Richtung in Beziehung auf die Gestaltung des protestantischen Kirchenbaues überhaupt in neuerer Zeit ist die Frage in der Gegenwart Gegenstand lebhafter Erörterung geworden. Während das diese Richtung vertretende Wiesbadener Programm (Christl. Kunstbl. 1897 S. 22) die Forderung erhob (§ 4): „Die Kanzel als derjenige Ort, an welchem Christus als geistige Speise der Gemeinde dargeboten wird, ist mindestens dem Altar gleichwertig zu behandeln. Sie soll ihre Stelle hinter demselben erhalten und mit der im Angesicht der Gemeinde anzuordnenden Orgel- und Sängerbühne organisch verbunden werden" (Christl. Kunstbl. 1897 S. 22; in Übereinstimmung mit jenem Satze das große Werk der Vereinigung Berliner Architekten: „Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Berlin 1893 S. 540 ff.; Gyot in Monatsschrift f. Gottesdienst und kirchl. Kunst 1899 S. 179 ff.) — hat die Eisenacher Kirchenkonferenz in ihren Verhandlungen über evangelischen Kirchenbau im J. 1898 in richtiger Erkenntnis der liturgischen Bedeutung der Kanzel im Verhältnis zum Altar sich dahin entschieden: daß die Kanzel weder vor noch hinter oder über dem Altar noch überhaupt im Chor stehen sollte. Ihre zweckmäßige Stellung sei da, wo Chor und Schiff zusammenstoßen; in mehrschiffigen großen Kirchen an einem dem Chor nicht zu fern liegenden Pfeiler des Mittelschiffs (Allgem. Kirchenblatt für d. evang. Deutschland 1898 S. 486 § 10; auch Deutsche evang. Kirchenzeit. 1898 S. 217; vgl. dazu Meurer, Der Kirchenbau vom Standpunkte und nach dem Brauche der lutherischen Kirche, Leipzig 1877 S. 212 ff.; Jähn, Das evangelische Kirchengebäude I, Leipzig 1882 S. 203 ff.; Victor Schultze a. a. O. S. 25. 100; Mothes, Handbuch des evang.-christl. Kirchenbaues, Leipzig 1898).

Die Sitte, die Brüstung des Ambon mit einem oft verzierten Tuche zu bedecken, ist auf die Kanzel übergegangen und hat sich bis heute erhalten (vgl. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters III, S. 145 ff.). Wo es angeht, sollte dabei der Wechsel der liturgischen Farben innegehalten werden.

Die Kanzeln oder kanzelartigen Anlagen, welche sich als Außenbau von Kirchen vereinzelt finden (Beispiele bei Otte a. a. O. S. 301), dienten entweder der Vorzeigung von Reliquien oder für Ansprachen bei besonderen Gelegenheiten; zuweilen stehen sie ganz außer Zusammenhang mit dem Kirchengebäude etwa auf dem Kirchplatze oder auf dem Friedhofe.

Die griechische Kirche ist im allgemeinen bei dem einfachen Ambon an der Scheidelinie des Chores stehen geblieben. Nur in den größeren Kirchen, wo auf die Predigt Wert gelegt wird, ist man zur Einrichtung von Kanzeln fortgeschritten, deren Form jedoch der Charakter des Ambon vielfach noch anhaftet. **Victor Schultze.**

Kanzlei, päpstl. s. Kurie.

Kapelle s. Kirchenbau.

Kapernaum. — Litteratur: Onomastica sacra[2] ed. de Lagarde 1887; H. Reland, Palästina, Utrecht 1714; Ad. Neubauer, La Géographie du Talmud 1868; Franc. Quaresmii Elucidatio Terrae Sanctae, Venetiis 1880–82, 2 Bde; Ed. Robinson, Palästina III, 541 ff.; ders., Neuere biblische Forschungen (1857), 457 ff.; J. N. Sepp, Jerusalem und das hl. Land[2] II (1876), 239 ff.; ders., Kritische Beiträge zum Leben Jesu und zur neutestamentlichen Topographie Palästinas, München 1889/90; C. R. Conder, Tent Work in Palestine, London 1879, II, 182 ff.; K. Furrer in ZdPV II (1879), 63 ff.; V. Guérin, Galilée I, 227 f.; Thomson, The Land and the Book, Central Palestine and Phoenicia, London 1883, 413 ff.; C. R. Conder u. H. H. Kitchener, The Survey of Western Palestine, Memoirs etc., Vol I. (London 1881), 376; 382 ff.; 414 ff.; G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land (London 1894), 456 f.; Fr. Buhl, Geographie des alten Palästina (1896), 224 f.; van Kasteren in ZdPV XI, 219 ff.

Kapernaum ist im NT der Name einer Stadt in Galiläa Lc 4, 31, die am galiläischen See lag Mt 4, 13; Jo 6, 17. 24. Die Namensform folgt dem TR (*Καπερναούμ*), während die Handschriften ℵBDZ *ΚΑΦΑΡΝΑΟΥΜ* haben, und Ptolemäus

V 16, 4 *Καπαρναούμ* schreibt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die ersten beiden Silben dem hebräisch-aramäischen Worte für Dorf entsprechen, kāfār, k^{e}far (vgl. Jos 18, 24). Schon Reland a. a. O. 683 hat mit Recht dazu bemerkt, daß mehrere Ortschaften Palästinas, deren Namen dieses Wort enthalten, dennoch als Städte von den jüdischen Gelehrten bezeichnet werden. Die letzten beiden Silben hat man oft für den Eigennamen Nahum gehalten und dabei an den alttestamentlichen Propheten gedacht. Nach Hieronymus (Vorwort zur Auslegung dieses Propheten) soll Nahum in Galiläa geboren sein, doch nicht in K., das Hieronymus sehr wohl kannte, sondern in dem unbekannten Elcesi. Zu seiner Zeit erklärte man den Ortsnamen, der als כפר נחום auch im Midrasch zu Koheleth (Reland 689; Neubauer 221) vorkommt, als Ort des Trostes (Onom. 193; 64), dachte also nicht an den Personennamen Nahum. Es wird sich Gelegenheit bieten, auf diesen zweiten Teil des Namens zurückzukommen. Zunächst mögen die Angaben des NT über K. hier zusammengestellt werden. K. war der Mittelpunkt der Wirksamkeit Jesu in Galiläa Mt 4, 13, sie heißt daher „seine Stadt", *ἡ ἰδία πόλις* Mt 9, 1. Seine Jünger Simon (Petrus) und Andreas besaßen dort ein Haus Mc 1, 29, das in der Folgezeit auch seine Wohnung wurde Mc 2, 1; 3, 20; 9, 33. Er lehrte hier in der Synagoge Mc 1, 21, im Hause des Petrus 9, 33 ff. oder am Ufer des Sees 2, 13. Er verrichtete hier eine große Zahl von wunderbaren Heilungen an Besessenen und Kranken Mc 1, 23; Lc 4, 33; Mc 1, 31. 34; 2, 1; Mt 9, 1; Lc 5, 18; Mt 8, 5; Lc 7, 1; Jo 4, 46. Er berief hier nicht nur Simon und Andreas zu seinen Jüngern Mc 1, 16 f., sondern auch Levi oder Matthäus 2, 14; Mt 9, 8; Lc 5, 27, in der Nähe von K. Jakobus und Zebedäus Mc 1, 19 f. Doch hatte seine Wirksamkeit unter den Bewohnern der Stadt keinen großen Erfolg, wie aus dem Weheruf über K. hervorgeht Mt 11, 23; Lc 10, 15. Die Stadt lag am westlichen Ufer des Sees Mc 4, 35; 5, 1, sie hatte ein Zollamt 2, 14 und königliche Beamte (des Herodes Antipas) Jo 4, 46, sowie eine Besatzung, die unter einem „Hauptmann" (*ἑκατοντάρχης* = centurio) stand Mt 8, 5, der Lc 7, 5 als Judenfreund, wohl als Proselyt, und als Erbauer der Synagoge gerühmt wird. Da K. Mt 11, 20—23; Lc 10, 13—15 neben Bethsaida (Bd VI, 380, 56) und Chorazin (Bd VI, 344, 4) genannt wird, so hat es wahrscheinlich nicht weit von diesen Orten gelegen, in der Nähe der Mündung des Jordans in den See.

Weitere Nachrichten über K. finden sich bei Josephus. Dieser hebt in der Schilderung der Ebene Gennesar Bell. jud. III 10, 8 auch den Vorzug hervor, daß sie durch das Wasser einer sehr kräftigen Quelle befruchtet werde, die bei den Bewohnern Kapharnaum heiße. Da dieses Wort, wie oben gesagt, ursprünglich nur der Name einer Ortschaft sein kann, so handelt es sich also um eine Quelle, die nach dem Namen eines Ortes genannt ist, d. h. um die Quelle von K. Diese Quelle läßt sich noch heute nachweisen. Es giebt nämlich unweit des Nordendes der Ebene Gennesar, des heutigen ghuwēr (s. Palästina), zwei größere Quellen. Die eine entspringt bei chirbet minje hart an der Nordgrenze der Ebene, wo der felsige Fuß des Berglandes unmittelbar bis an das Ufer des Sees vortritt, nur wenige Schritte von dem flachen, marschigen Gestade entfernt; sie heißt ʿain et-tīne, weil sie unter den Wurzeln eines Feigenbaums zwischen den Felsblöcken hervorströmt. Sie ist zur Bewässerung der Ebene ungeeignet, weil sie zu tief liegt, und kann deshalb von Josephus nicht gemeint sein. Die andere liegt für den von Süden kommenden Wanderer bereits jenseits des die Ebene im Norden abgrenzenden Felsvorsprungs, d. h. nordwestlich von der ersten Quelle und nicht mehr innerhalb der natürlichen Grenzen der Ebene el-ghuwēr. Genau gezählt sind es fünf Quellen, von denen vier nicht bedeutend sind, die fünfte dagegen die größte Quelle in Galiläa überhaupt ist, bei weitem stärker als die bekannte Jordanquelle bei bānjās (s. Bd VI, 381, 28). Das warme und etwas salzige Wasser dieser Quelle — sie heißt heute ʿain eṭ-ṭābgha — wird durch eine achteckige Fassung von starkem und in seinen Grundlagen alten Mauerwerk gesammelt und hoch gebracht. Freilich ist das Mauerwerk heute stark verletzt und wird im Altertum höher gewesen sein; doch erheben sich seine Reste noch heute bis zu 15 m über dem Spiegel des Sees. Diese Anlage ist der Beweis dafür, daß man im Altertum diese Quelle für Bewässerungszwecke dienstbar gemacht hat, ähnlich wie es heute an den starken Quellen rās el-ʿain südlich von Tyrus beobachtet werden kann. Wir können auch noch mehrere Reste der Leitung nachweisen, die von hier das Wasser nach der Ebene Gennesar führte. Nur auf den merkwürdigsten sei hier hingewiesen. Der vorspringende Felsen, der diese Ebene im Norden abschließt, zeigt auf seiner untersten Stufe einen künstlichen Einschnitt, der jetzt als schmaler Weg benutzt wird, um von der Ebene el-ghuwēr auf das dort etwas höher liegende Gestade des Sees und nach der Mündung des Jordans zu

gelangen. Dieser Einschnitt ist nichts anderes, als ein in den Felsen gehauener Kanal, der an seinem Teile das Wasser der Quelle eṭ-ṭābgha nach der Ebene Gennesar führen sollte. Ursprünglich ist er wohl durch Mauerwerk oben verschlossen gewesen. Hiernach kann kaum daran gezweifelt werden, daß die Quelle e -ṭabgha mit der von Josephus Bell. jud. III 10, 8 erwähnten identisch ist. Damit ist aber zugleich die Erkenntnis verbunden, daß der Ort K. in der Nähe dieser Quelle gelegen haben muß. Da ihre Umgebung durch den mehrfach erwähnten Felsvorsprung von der Ebene Gennesar deutlich geschieden ist, so wird K. nicht in dieser Ebene, sondern ebenso wie die Quelle nordwestlich von der natürlichen Grenzmarke gelegen haben, d. h. nach der Jordanmündung zu.

Für die Frage nach der Stätte des alten K. ist noch eine andere Stelle des Josephus herbeigezogen worden. Dieser erzählt nämlich in seiner Vita 72, daß er in einem Gefecht gegen Truppen des Königs Agrippa II., das an den Ufern des Jordans statt fand, mit dem Pferde gestürzt sei und eine Quetschung an der Handwurzel erlitten habe; er habe sich deshalb nach dem Dorfe Kepharnome begeben (*εἰς κώμην Κεφαρνώμην λεγομένην*, so ed. Bekker) und sei in der folgenden Nacht nach Tarichäa gebracht worden. Indem man dieses *Κεφαρνώμη* mit *Καφαρναούμ* Bell. jud. III 10, 8 gleichsetzt, zieht man aus dieser Erzählung den Schluß, daß Josephus, da er in der Nähe der kämpfenden Soldaten bleiben wollte, doch sicherlich den n ä c h s t e n größeren Ort von den Ufern des Jordans aus aufgesucht habe, und sucht deshalb K. in der Gegend zwischen ʿain eṭ-ṭābgha und der Jordanmündung. Diese Erwägung hat an sich große Wahrscheinlichkeit; nur wird ihre Grundlage dadurch etwas erschüttert, daß in den wichtigsten Handschriften der Name des betreffenden Ortes Vita 72 unsicher überliefert ist. Niese hat in seiner großen Ausgabe des Josephus Bd IV (1890), S. 385 die Form *Κεφαρνωκόν* aufgenommen und die abweichenden Formen *Κεφαρνακών, Κεφαννωκών, Καρφανωμῶν, Καφαρανώμων* unter den Text gesetzt. Da wir aber nur von einem Orte K. in dieser Gegend etwas wissen, so bleibt es doch wahrscheinlich, daß dieser und kein anderer Vita 72 gemeint ist.

Im Onomasticon 273 wiederholt Eusebius die Mt 4, 13 mit Rücksicht auf Jes 8, 23 angegebene Bestimmung *ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ*. Der Ausdruck bedeutet ohne Zweifel im Gebiet von S. u. N., nicht etwa an der Grenze von S. und N. Er ist zu allgemein, als daß sich etwas damit machen ließe. Bei Chorazin S. 303 ist die Entfernung von K. auf 12 römische Meilen angegeben; für diese schwer verständliche Angabe bietet jedoch Hieronymus S. 114 zwei römische Meilen. Das ist ein Abstand, der, da Chorazin wohl mit keraze (Bd VI, 344) zusammenfällt, zu einer Lage K.s am nördlichen Ufer des Sees von Tiberias wohl passen würde. Fügen wir dem hinzu, was Epiphanius Panar. haeres. 50, 15 mitteilt, daß K. und Bethsaida (Bd VI, 380, 56) benachbarte Städte gewesen seien, so sind die wichtigsten Nachrichten über K. aus den ersten christlichen Jahrhunderten zusammengestellt.

Forscht man nun auf dem Boden des hl. Landes selbst nach alten Ortschaften in der Nähe der Quelle eṭ-ṭābgha, so ist die einzige alte Ortslage von Bedeutung tell ḥūm. Sie liegt etwa 40 Minuten in westnordwestlicher Richtung von der Quelle entfernt, fast halbwegs zwischen dieser und der Mündung des Jordans in den See, unmittelbar am Ufer, das durch die niedrigen Ausläufer der dem eigentlichen Berglande vorgelagerten Hügel gebildet wird. Die Ruinen, die Edw. Robinson im Jahre 1838 sah, zogen sich mindestens 0,8 km am Ufer hin und etwa halb soviel landeinwärts. Die Bausteine sind sämtlich schwarzer Basalt, bis auf die Trümmer eines ansehnlichen Gebäudes, korinthische Kapitäler, Doppelsäulen und Friese, die aus grauem Kalkstein hergestellt sind. Gegenwärtig ist von den Resten nicht viel übrig geblieben, da viele Schiffsladungen Bausteine von hier nach Tiberias weggeholt worden sind. Nach diesem Orte oder wenigstens in seine Nähe hat die alte Zeit und das Mittelalter bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts das K. der Evangelien verlegt (vgl. ZdPV II, 65). Man hat daher in den Kalksteintrümmern gern die Reste der Synagoge gesehen, von der Lc 7, 5 die Rede ist. Mit welchem Recht, das ist sehr zweifelhaft (vgl. ZdPV IX, 116). Noch Antonius Martyr redet um 570 von einer Basilika, die nach Epiphanius Panar. haeres. 30, 4. 11 auf Befehl Konstantins gebaut worden sein soll. Es fällt wohl auf, daß der Ort, nach dem die Quelle eṭ-ṭābgha im Altertum ihren Namen erhalten hatte, 40 Minuten davon entfernt gewesen sein soll. Allerdings ist diese Entfernung etwas weit, aber doch nicht so weit, daß die Zugehörigkeit der Quelle zu dem Gebiet der Stadt als unmöglich erscheinen könnte. Die natürlichen Grenzen des Gestades weisen die Quelle nicht der Ebene Gennesar zu, sondern dem nordwestlicheren Stück des Ufers. Außerdem ist es sehr wahrscheinlich, daß sich das alte K. viel weiter am Ufer besonders nach Westen zu ausgedehnt hat als die heutigen

Ruinen. Ob auch dicht neben der Quelle eṭ-ṭâbgha ein Ort im Altertum gestanden hat, ist nicht ausgemacht; der Boden ist dort noch nicht untersucht worden. Ausgrabungen an dieser Stelle könnten vielleicht den gegenwärtigen Stand der Frage verändern. Sehr häufig ist auch der Name tell ḥûm als Beweis dafür verwertet worden, daß dort das alte K. gestanden habe. Seit der Zerstörung des Ortes habe man für kᵉfar den Ausdruck tell gesetzt, d. i. Hügel, Trümmerhügel, und ḥûm sei eine Verkürzung von naḥûm. Diese Erklärung des jetzigen Namens ist schwerlich die richtige: von einem tell ist nichts zu sehen, und die gedachte Abkürzung erregt in sprachlicher Hinsicht Bedenken. Noch heute findet sich unter den Juden von Ṣafed der Name tenḥûm statt tell ḥûm, und der Talmud (Neubauer 221) setzt schon kafr tanḥûmîn. Dieser Name scheint das alte כפר נחום verdrängt zu haben, doch ohne den Sinn zu verändern; denn auch die spätere Form bedeutet „Trostdorf". Im Munde der Araber scheint dann tenḥûm zu tell ḥûm geworden zu sein. Diese letztere Form ist durch die Reisenden seit 1670 bezeugt.

Der Franziskaner Quaresmio aus Lodi, der sich 1616—26 als apostolischer Kommissar des hl. Landes in Palästina aufhielt, hat zuerst die Vermutung ausgesprochen, daß chân minje oder chirbet minje neben ʿain et-tîne in der Ebene Gennesar die Lage von K. bezeichne. Viele Gelehrte und Reisende haben sich seiner Ansicht angeschlossen und sich dabei auf folgende Gründe gestützt, die hier noch kurz besprochen werden sollen. 1. Durch K. mit Zollamt und Garnison muß notwendig eine größere Straße geführt haben. Das ist bei chân minje der Fall, da es an der wichtigen, Acco und Damaskus verbindenden Straße (s. Palästina) liegt, bei tell ḥûm dagegen nicht. Es muß zugegeben werden, daß gegenwärtig Spuren einer alten Straße bei tell ḥûm nicht nachzuweisen sind. Es ist jedoch kaum daran zu zweifeln, daß in alter Zeit eine solche nach Bethsaida-Julias am östlichen Ufer des Jordans geführt hat. Dr. G. Schuhmacher hat 1884/85 östlich vom Jordan an dem Ufer des Sees die Reste einer alten, fahrbaren Römerstraße nachgewiesen (ZdPV IV [1886], 287 und Tafel 5); es ist sehr wahrscheinlich, daß sie sich nach Westen in der Richtung auf die Ebene Gennesar fortgesetzt und tell ḥûm sowie eṭ-ṭâbgha berührt hat. Die Erzählung des Josephus Vita 72 (s. oben) spricht zu Gunsten dieser Annahme. Dazu kommt, daß eine Zollstätte in chân minje doch etwas weit von der Grenze der Reiche des Antipas und Philippus entfernt gewesen wäre, während sie in der Nähe von tell ḥûm der Grenze nahe lag. 2. Eine Vergleichung von Jo 6, 1—21 mit Mc 6, 45—53; 14, 34 soll angeben, daß K. in der Ebene Gennesar gelegen habe, da der Landungspunkt der Jünger Jo 6, 17 K. ist, Mc 6, 53; 14, 34 das „Land Genezareth". Dazu ist zu bemerken, daß die Evangelien nirgends sagen, daß K. in der Ebene Genezareth gelegen habe; ferner daß diese Annahme, die nur durch Harmonisierung jener Stellen gewonnen ist, durch den Zusammenhang von Mc 6, 30 ff. an eher ausgeschlossen wird, und endlich, daß die Quelle von K. Jos. Bell. jud. III 10, 8 nach dem oben Gesagten nicht zur Ebene Gennesar gehört hat. Der Unterschied der Erzählungen bei Jo und Mc ist anzuerkennen, auf den Ausgleich soll man besser verzichten. Endlich hat namentlich J. N. Sepp in dem Namen minje eine Erinnerung an K. finden wollen. Nach Hieronymus soll die judenchristliche Sekte der Minäer, die auch von jüdischen Gelehrten erwähnt wird, besonders in K. vertreten gewesen sein. Von ihrem Namen will nun Sepp das Wort minje ableiten. Aber Gildemeister hat in ZdPV IV, 194 ff. einleuchtend nachgewiesen, daß das arabische minje, munje von dem koptischen, eigentlich griechischen μονή herkomme und Landgut, Gehöft bedeute; als Ortsname am See von Tiberias gehe es wahrscheinlich auf den Omaijadenchalifen Hischâm (723 bis 742 nach Chr.) zurück, der viele Landgüter anlegte; sein ursprünglicher voller Name sei munjat hischâm gewesen. Auch läßt sich sprachlich das Wort minje von einem hebräischen minîm nicht herleiten, ebensowenig von dem griechischen λιμήν, das an der Küste des Mittelmeeres dem Ortsnamen mîne, mînet zu Grunde zu liegen scheint. Doch haben sich noch in neuerer Zeit einige Gelehrte, z. B. G. Adam Smith, zu Gunsten von chirbet minje entschieden.

Die Ruinen von tell ḥûm gehören jetzt den Franziskanern; sie haben sie mit einer kleinen Mauer umgeben und beabsichtigen, später dort Ausgrabungen zu machen. Bei eṭ-ṭâbgha hat der Palästinaverein der Katholiken Deutschlands ein Grundstück gekauft und mit einigen Gebäuden besetzt. **Guthe.**

Kapff, Sixt Karl, gest. 1879. — Blätter der Erinnerung an Prälat Dr. v. Kapff, 1880. Lebensbild von S. K. v. Kapff; nach seinem schriftlichen Nachlaß entworfen von Karl Kapff, (seinem Sohne), 2 Bde 1881. Prälat Dr. v. Kapff v. Fr. R. im Ev. Kirchen- u. Schulbl. für Württemberg 1879, Nr. 49—51.

Kapff, der echteste Repräsentant der Gestalt, welche die schwäbische Frömmigkeit während des letzten Menschenalters an sich getragen hat, ist am 22. Oktober 1805 zu Güglingen im württembergischen Unterlande geboren als Sohn eines Geistlichen, der später als Dekan in Tuttlingen gestorben ist. Schon als Knabe trat er in jenen kindlichen Gebetsumgang mit Gott, der sein ganzes Leben lang die Quelle seiner Kraft war; und ebenso äußerte sich das bei ihm in so hohem Maße vorhandene Bedürfnis christlicher Gemeinschaft schon frühe und veranlaßte ihn während seiner Universitätsjahre zu engem Anschluß an gleichgesinnte Mitstudierende, besonders an Wilhelm Hofacker, mit dem er die innigste, durch tägliches gemeinsames Gebet befestigte und geheiligte Freundschaft schloß. So ist seine geistige Entwickelung nicht durch schwere innere Kämpfe hindurchgegangen, sondern in ruhiger, stetiger Entfaltung dessen, was als Naturanlage wie als Gnadengabe in ihm war, ist er der Mann geworden, der in der Kirche seines Heimatlandes eine so bedeutende Stelle einnimmt. Nach Vollendung seiner Studien war er kürzere Zeit Lehrer an der Fellenbergschen Erziehungsanstalt in Hofwyl und dann Repetent am theologischen Seminar in Tübingen, wo er neben seiner berufsmäßigen wissenschaftlichen Wirksamkeit nach manchen Seiten hin seelsorgerisch thätig war. Gegenüber der namentlich durch die Schleiermachersche Theologie angeregten religiösen Stimmung unter den Studierenden fing damals die Straußsche Richtung an sich geltend zu machen. Kapff, der mit Strauß auch in persönliche Berührung kam, trat entschieden für den Bibelglauben ein und gewann durch das innige Gebetsleben, das er führte, immer mehr an Nüchternheit und Festigkeit. 1833 berief ihn die von der Landeskirche separierte Gemeinde Kornthal, in welcher sich der württembergische Pietismus einen Mittelpunkt geschaffen hatte, als ihren Pfarrer. Nachdem er diese Stelle zehn Jahre lang bekleidet, wurde ihm — bezeichnend für die Leichtigkeit, mit welcher man in Württemberg über die Verschiedenheit der kirchlichen Stellung hinwegsieht, — ein landeskirchliches Dekanatamt übertragen, zuerst in Münsingen auf der rauhen Alb, dann 1847 in Herrenberg. Als die Revolutionsstürme von 1848 den Wert, den ein entschiedener Christenglaube für die Erhaltung kirchlicher und staatlicher Ordnung hat, wieder mehr zum Bewußtsein gebracht hatten, wurde der früher als Pietistenhaupt von manchen Seiten verächtlich angesehene Mann 1849 u. 50 zweimal zum Volksvertreter gewählt und trat als solcher für den Anschluß Württembergs an den deutschen Bundesstaat unter der Führung Preußens mit Nachdruck aber ohne Erfolg ein. 1850 wurde er zum Generalsuperintendenten von Reutlingen und zugleich zum Mitglied des Konsistoriums und der Oberstudienbehörde ernannt und zwei Jahre nachher ihm das Predigtamt an der Stiftskirche in Stuttgart übertragen. 27 Jahre lang, bis zu seinem Tode, hat er in diesem Amte gearbeitet, welches für seine Individualität wie geschaffen war. Hier hatte er Gelegenheit, ohne durch Amtsgeschäfte äußerlicher Art viel beladen zu sein, sein Charisma als Prediger und Seelsorger in vielseitigster Weise anzuwenden und daneben an den Werken äußerer und innerer Mission hervorragenden Anteil zu nehmen. Ohne eine weiterreichende Amtsgewalt als die eines einfachen Pfarrers zu besitzen, war der „Herr Prälat", wie er in ganz einzigem Sinne genannt wurde, als der erste Geistliche des Landes anerkannt, wie denn auch die württembergische Predigerkonferenz ihn viele Jahre lang zu ihrem Vorsitzenden hatte. Fast in noch höherem Maße als für die Geistlichkeit war er der Mann des Vertrauens für die „Brüder", d. h. für die Mitglieder der „Gemeinschaften" landauf, landab. Daß diese, die in früheren Zeiten dem Kirchenregiment nicht ohne Mißtrauen gegenüber gestanden, und von denen namentlich die Hahnsche Gemeinschaft, die sogenannten Michelianer, von separatistischen Neigungen nicht frei gewesen waren, allmählich in ein freundlicheres Verhältnis zur Kirche traten, ja beim Eindringen des Methodismus sich an manchen Orten als Stütze der kirchlichen Ordnung bewiesen, ist nicht am wenigsten dem Einflusse Kapffs zu danken. Am meisten aber zeigte sich das Vertrauen, das er genoß, innerhalb seiner eigenen Gemeinde, die sich mit rührender Anhänglichkeit Sonntag für Sonntag um seine Kanzel sammelte und deren Glieder in den verschiedenartigsten Anliegen bei ihm Rat und Hilfe suchten. Welchen Einfluß er auf die Gewissen übte, ist namentlich durch die zahlreichen Fälle, in welchen Ungenannte für zu wenig bezahlte Steuern durch seine Vermittlung Ersatz leisteten, auch öffentlich bekannt geworden.

Daß ein solcher Mann den Gegnern lebendigen Christentums ein Dorn im Auge war, ist nicht zu verwundern, und da seine Arglosigkeit und Freimütigkeit zu Angriffen reichlich Gelegenheit bot, so war der Name Kapff Jahrzehnte hindurch wie einer der verehrtesten so von anderer Seite einer der am meisten geschmähten in Württemberg.

Jene tiefgehende und nachhaltige Wirkung, die er hervorbrachte, beruhte in erster Linie auf dem Eindruck seiner Persönlichkeit. Der auch in seinem edlen, immer ruhigen Angesichte sich ausprägende Herzensfriede, seine warme Teilnahme am fremdem Leid, die Offenheit und Lauterkeit seines ganzen Wesens mußte jeden, der ihm näher trat, gewinnen. Insbesondere aber sagte seine Individualität seinen Landsleuten zu. Sie erblickten in ihm ihr eigenstes Wesen, aber wiedergeboren aus dem Geiste des Evangeliums. Kapff war eine durchaus schwäbische Natur. Die Subjektivität schwäbischen Gemütslebens, der Sinn für das Persönliche, Individuelle war in ihm aufs stärkste ausgeprägt. Persönliche Frömmigkeit zu fördern, war das höchste Ziel seines Wirkens, dem gegenüber die Korrektheit der Lehre und noch mehr die Formen des Kultus und der kirchlichen Verfassung für ihn nur untergeordnete Bedeutung hatten. Wohl hat er auch für diese letzteren Seiten des kirchlichen Lebens Interesse an den Tag gelegt. Er hat sich bemüht, die einfachen gottesdienstlichen Formen der württembergischen Kirche durch Aufnahme liturgischer Elemente wenigstens bei außerordentlichen Gottesdiensten zu bereichern; er hat für die Einführung des Instituts der Pfarrgemeinderäte und den weiteren Ausbau synodaler Einrichtungen mit Eifer gewirkt und wiederholt die Wahl in die Landessynode angenommen. Aber er dachte sich die Wirksamkeit dieser kirchlichen Gemeindevertretung als eine hauptsächlich auf Förderung des geistlichen Lebens gerichtete, fast möchte man sagen seelsorgerliche, und als sich nun mehr und mehr kirchenrechtliche Fragen in den Vordergrund drängten und die Art der Behandlung mehr eine geschäftsmäßige als erbauliche wurde, da fühlte er sich nicht mehr recht behaglich und legte sein Mandat nieder. Auch als Mitglied der Oberkirchenbehörde wandte er sein Interesse hauptsächlich demjenigen zu, was auf das individuelle Geistesleben sich bezog, während er für Fragen des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Verwaltung weniger Sinn hatte.

Das eigentliche Feld seiner Wirksamkeit aber war Predigt und Seelsorge. Seine Predigt stand nicht im Dienste einer scharf ausgeprägten theologischen oder kirchlichen Richtung. Vielmehr trugen seine theologischen Anschauungen, wie sie sich auch in der Predigt darlegten, die sich gegenseitig modifizierenden Züge verschiedener Standpunkte an sich. Da war in seiner ruhig darlegenden, an den Verstand sich wendenden, apologetische Ausführungen liebenden Predigtweise etwas, das an den Supranaturalismus der alten Tübinger Schule erinnerte, aber statt der Trockenheit dieser Richtung fand sich eine Gemütswärme, welche den Einfluß der Brüdergemeinde durchfühlen ließ. Die dem schwäbischen Pietismus so wichtigen chiliastischen Hoffnungen, der biblische Realismus der Beckschen Schule, die Sehnsucht nach Union der Konfessionen und dabei doch die Überzeugung von den Vorzügen der Lutherschen Lehre, namentlich gegenüber von dem seinem ganzen Wesen so wenig sympathischen Prädestinationsdogma; — das alles klang ineinander, aber alles mild und maßvoll, und hinter dem allem stand, unausgesprochen zwar, aber für den Kundigen doch bemerkbar genug, die Wiederbringungslehre der Hahnschen Gemeinschaft. Neben seiner theologischen Überzeugung aber wurde seine Predigtweise bestimmt durch seine seelsorgerlichen Erfahrungen, aus deren reichem Schatze er vieles auf der Kanzel mitteilte. Die Schäden des häuslichen und sozialen Lebens, die Verirrungen der Wissenschaft und der Schule, die verschiedenen Gestaltungen des Unglaubens, das alles besprach er in konkretester, auf die einzelnen Verhältnisse eingehender Weise, nicht im Tone eines Strafpredigers, sondern als einer, den des Volks jammerte, und der herzliches Erbarmen fühlte mit allen Beladenen, mit den unter der Last der Arbeit seufzenden Proletariern, den von ihren Männern mißhandelten Ehefrauen, wie mit der durch übermäßige Schulaufgaben geplagten Jugend. Auch politische Fragen scheute er sich nicht zu berühren, und er that es mit ebensoviel Freimut als weisem Maßhalten. Die Form seiner Predigten war durchaus nicht auf rhetorischen Effekt berechnet. Die Rede floß einfach und klar dahin und fand immer das bezeichnende Wort für den Gedanken. Fehlt es auch nicht an Abschnitten, in welchen ein erhabenerer Stil hervortritt, so sprach er doch meist in einer dem Konversationston sich nähernden Weise, dabei aber nie ins Vulgäre fallend. Der Vortrag war ohne alles Kanzelpathos äußerst ruhig, die Stimme gemäßigt und doch in der ganzen großen Kirche verständlich.

Großartig war seine Thätigkeit als Seelsorger. Mehr als 3000 seelsorgerliche Besuche machte er das Jahr über, in allen erdenklichen Fällen leiblicher und geistlicher Not wurde er angelaufen, und überall hatte er ein tröstendes oder ratendes, manchmal auch ein kräftig mahnendes oder ernst strafendes Wort, und für unzählige ist er auch Spender oder Vermittler äußerlicher Wohlthat geworden. Und nicht bloß aus seiner eigenen Gemeinde, nein aus dem ganzen Lande wendete man sich an ihn in den verschiedensten Anliegen.

In Hauskreuz und Gewissensnöten, oder wenn Gemeinden unter einem schlechten Pfarrer oder Lehrer zu seufzen hatten, sollte „der Herr Prälat" Rat schaffen. Ja aus fremden Ländern, selbst aus Amerika liefen oft genug Briefe ein, welche seine seelsorgerliche Beratung oder Vermittlung in Anspruch nahmen. Welche Arbeitslast ihm dadurch erwuchs, ist leicht zu ermessen.

Dennoch aber fand er die Zeit, an christlicher Vereinsthätigkeit in ausgedehnter Weise sich zu beteiligen. Er stand viele Jahre lang an der Spitze des württembergischen Komités für die Mission in Basel, welcher er herzlich zugethan war, und mit deren Leitern ihn persönliche Freundschaft verband. Namentlich aber waren es die vielgestaltigen Arbeiten der inneren Mission, denen er seine Thätigkeit zuwandte. Nicht nur war er langjähriges Mitglied der Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins, einer eigentümlich württembergischen Einrichtung, die zwischen einer öffentlichen Behörde und einem freien Vereine eine gewisse Mittelstellung einnimmt, nicht nur hat er verschiedenemale auf Kirchentagen und Kongressen für die innere Mission seine gewichtige Stimme erhoben, sondern er hat auch manche Vereine auf diesem Gebiet teils ins Leben gerufen, teils geleitet. Seiner besonderen Liebe und Fürsorge erfreute sich die Diakonissenanstalt in Stuttgart, die ihn unter ihre ersten Begründer zählte. Ihr gehörte auch seine letzte öffentliche Thätigkeit. Als er aus Anlaß der 25 jährigen Jubelfeier des Diakonissenhauses 25 Schwestern in der Kirche auf ihre Einsegnung vorbereitet hatte, brach seine Kraft zusammen, und am 1. September 1879 entschlief er infolge eines Leberleidens, welches ihn nicht gehindert hatte, auch bei schon sinkender Kraft sein ihm so liebes Predigtamt beinahe bis zum letzten Athemzug auszurichten.

Daß ein so viel beschäftigter und viel angelaufener Mann, wie Kapff war, auch zu schriftstellerischer Thätigkeit Zeit und Sammlung finde, sollte man kaum für möglich halten, und doch ist eine ganze Reihe größerer und kleinerer Schriften aus seiner Feder hervorgegangen. Sie alle, beinahe sämtlich im Verlag teils von Steinkopf, teils von Belser in Stuttgart erschienen, stehen in engem Zusammenhange mit dem, was ihm Herzenssache und Lebensaufgabe war: Predigt, Seelsorge und innere Mission; und wie gut er es verstand, in diesen Schriften den Weg zum Herzen besonders seiner Landsleute zu finden, zeigt die große Zahl von Auflagen, welche die meisten derselben erlebten. Die bedeutendsten sind:

1. Predigten: Neben vielen einzeln gedruckten Gelegenheitspredigten 83 Predigten über die alten Evangelien des Kirchenjahrs (6. Aufl. 1876); 80 Predigten über die alten Episteln (6. Aufl. 1880); Weg zum Himmel in 81 Predigten (1864). (25) Passions-, Oster- und Bußpredigten (1866 5. Aufl.); Gewünschtes und Geschmähtes (1859); Kasualreden (1880).

2. Erbauungsbücher; Kommunionbuch (größeres; 23. Aufl. 1895); kleines Kommunionbuch (33. Aufl. 1898); Gebetbuch, 2 Teile (20. Aufl. 1894); kürzere Gebete (7. Aufl. 1887).

3. Von kleineren Schriften, welche dem Gebiet der Seelsorge angehören, nennen wir nur: Warnung eines Jugendfreundes (gegen die Onanie, 19. Aufl. 1898); das Hazardspiel und die Notwendigkeit seiner Aufhebung; die Revolution, ihre Ursachen, Folgen und Heilmittel 1851. **Burk.**

Kaphthor. — Litteratur: Lakemacher, Observationes philol. II (1727), 11 ff.; Calmet, Bibl. Untersuchungen (deutsch von Mosheim) III, 25; Hitzig, Urgeschichte und Mythologie der Philister (1845), 14 ff.; G. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses I (1868) 127 ff.; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern (1893) 337 ff.; derselbe, Studien zur vorderasiatischen Geschichte in Mt der vorderasiatischen Gesellschaft 1900, 1—13; G. Steindorff in Jahrbuch des kais. deutschen Archäologischen Instituts, Bd VII (1892) 13 ff.; ders., Blüthezeit des Pharaonenreichs (1900) 56, 93 f.; Evans in Archaeological Report of the Egypt Exploration Fund 1899/1900, 60 ff.; Wolters im Jahrbuch des k. deutschen archäologischen Instituts 1900.

Kaphthor ist im AT Am 9, 1; Ze 2,14; Ex 25, 31. 33 ff.; 37, 17. 19 ff. ein Sachname, hingegen Am 9, 7; Dt 2, 23; Jer 47, 4 ein Eigenname. Als solcher ist K. hier zu besprechen. Am 9, 7 wird K. als Heimat der Philister bezeichnet; demnach ist es als Name eines Landes aufzufassen. Der jetzige Text von Jer 47, 4 giebt Anlaß, K. als ein אִי, d. h. als eine Insel oder als eine Küstenlandschaft, zu denken. Jedoch hat der Text der LXX in V. 4b weder etwas von den Philistern noch von K.; es ist daher unsicher, ob die Verbindung von אִי mit K. hier ursprünglich oder vielleicht durch eine späte Erweiterung des Textes nur zufällig zu stande gekommen ist. Dt 2, 23 und Gen 10, 14 —

1 Chr 1, 12 findet sich der von K. abgeleitete Name der Bewohner, כַּפְתֹּרִים, Kaphthoriter. Nach dem Wortlaut von Gen 10, 14 wäre der Satz „von wo die Philister ausgegangen sind" auf כַּסְלֻחִים (Luther: Kasluhiter) zu beziehen. Das stände aber im Widerspruch mit den oben angeführten Stellen des AT, nach denen die Philister von K. aus ihre Wanderung begonnen haben, während sich über כַּסְלֻחִים auch nicht eine einzige aufklärende Bemerkung im AT findet. Man hat deshalb den erwähnten Satz umstellen wollen, hinter כַּפְתֹּרִים; damit wäre wohl dieser Anstoß beseitigt, jedoch bleibt immer die Schwierigkeit, daß der Satz mit dem auf ein Land hinweisenden מִשָּׁם nicht zu der Form der genealogischen Darstellung paßt. Daher wird er gegenwärtig fast allgemein als eine alte Randbemerkung angesehen, die sich auf כַּפְתֹּרִים beziehen sollte, aber an eine falsche Stelle in den Text aufgenommen wurde. Demnach würde dieser Satz nichts anderes bedeuten als die übrigen auf K. bezüglichen Angaben des AT.

Eine Überlieferung betreffs K. tritt im AT nicht deutlich hervor. Während die LXX Gen 10, 14 = 1 Chr 1, 12 den Namen in griechische Buchstaben umschreibt, setzt sie Am 9, 7; Dt 2, 23 *Καππαδοκία* und *Καππάδοκες* dafür, ebenso die Vulgata (auch Jer 47, 4), die Peschita und die Targume. Da aber dieses Land wahrscheinlich als die Heimat der Hetither (s. Bd IX S. 737) vor ihrem Eindringen in Syrien zu gelten hat, so werden die Übersetzer nur durch die Ähnlichkeit des Namens — Kappadocien hieß in alter Zeit Kat-patuka — zu dieser Gleichsetzung gekommen sein. Man hat nun schon im Anfang des 18. Jahrhunderts versucht, auf einem Umwege Aufschluß über K. zu erhalten. Seit Lakemacher und Calmet hat man den Volksnamen כְּרֵתִי (Luther: Kerethiter und Krether) herbeigezogen und daraus einen Hinweis auf die Heimat der Philister gewonnen. Dieser Name bezeichnet 1 Sa 30, 14—16 ein den Philistern gehöriges Gebiet, Ze 2, 5 steht er geradezu für Philister, Ez 25, 16 parallell mit diesen, und Ez 30, 5 LXX wird ein Nachbarvolk Ägyptens so genannt. Danach erscheinen die Krethi als einer der philistäischen Stämme; wie man Sidonier für Phönizier überhaupt sagt, so auch Krethi für Philister. In den LXX finden wir 1 Sa 30, 14 dafür *Χολιϑει* (Al. *Χερηϑει*), 2 Sa 8, 18; 15, 18; 20, 7. 23; 1 Kg 1, 38. 44 *Χελεϑϑει* und *Χερεϑϑει*, d. h. sie geben den Namen in griechischen Buchstaben wieder, weil sie seine Bedeutung nicht kennen; dagegen ist in den prophetischen Stellen *Κρῆτες* dafür gesetzt, d. h. die Krethi werden hier als Kreter gedeutet, als Einwanderer von der Insel Kreta. Ob der Übersetzer sichere Gründe dafür hatte, können wir nicht ermessen. Jedenfalls ist der Schluß nicht zu umgehen, daß, wenn diese Deutung richtig ist, Kreta und K. zusammenfallen. Andere Belege für diese Gleichung giebt es kaum, außer der Angabe bei Stephanus Byzantinus unter Gaza, daß nämlich diese Stadt auf Minoa nach dem kretischen Könige Minos geheißen habe, und daß dort die Verehrung des kretischen Zeus (= Marna) üblich gewesen sei.

Man wird dieser Schlußfolgerung immer etwas zögernd gegenüber stehen, so lange es nicht gelingt, sie von anderer Seite zu stützen. Auf den ägyptischen Inschriften wird schon unter Thutmosis III ein Land kft, kftjw, kftin (etwa kefti zu sprechen) erwähnt, dessen Laute mit den Lauten von K. bis auf das schließende r gut stimmen. Ebers nahm nach dem 1866 gefundenen Dekret von Kanopus an, daß „Kaft" soviel bedeute wie Phönizien, und daß unter ai-kaft (vgl. אִי Küstenland) oder kaft-ūr (ūr = groß) die von den Phöniziern besetzte Nordküste des Nildeltas zu verstehen sei. W. Max Müller hat dagegen bemerkt, daß die Angaben aus der Ptolemäerzeit, in die das Dekret von Kanopus gehört (238 v. Chr.), meist wertlos und stets mit großer Vorsicht aufzunehmen sind. Da der ägyptische Name für Phönizien ẓa-hi (za-hi) ist, so kann kefti nicht von diesem Lande verstanden werden. Von kefti wird gesagt, daß es zu Schiff erreicht wurde, durch Seehandel bekannt war, und daß es im Gegensatz zu östlichen und nördlichen Gebieten im Westen lag. Es wird in den Inschriften (nach einer freundlichen Mitteilung von Professor G. Steindorff) fast stets in engster Verbindung mit den „Inseln des großen Meeres" genannt, d. h. den Inseln des ägäischen Meeres. Steindorff hat ferner darauf aufmerksam gemacht, daß die in drei thebanischen Gräbern vorhandenen Darstellungen von Huldigungsgeschenken der kefti-Leute aus der Zeit Thutmosis' III (1470) eine auffallende Verwandtschaft mit den Formen der (nach Schliemanns Ausgrabungen in Mykenä) sogenannten mykenischen Kultur (Blütezeit 1450—1250) zeigen; man muß daher kefti innerhalb des Gebiets dieser Kultur suchen. Aus diesem Grunde empfiehlt sich der Vorschlag Steindorffs (1891), kefti am Golf von Issos zu suchen und darin ein Gebiet Nordsyriens oder Cyperns zu sehen, nicht; ebensowenig die Meinung W. Max Müllers (1893), der kefti mit Cilicien (1900: bis nach Lykien hin) gleichsetzte. Denn bisher hat sich dort von

mykenischen Sachen so gut wie nichts gefunden. Dagegen schlägt in unsere Frage der Umstand ein, daß der Engländer Evans bei Knosus in Kreta zahlreiche Gegenstände in der mykenischen Art gefunden hat. Damit ist nachgewiesen, daß Kreta unter dem Einfluß der mykenischen Kultur gestanden hat. Andererseits hat Evans auch Erzeugnisse der ägyptischen Kunst in Kreta entdeckt, die schon für eine frühe Zeit den Verkehr zwischen dieser Insel und Ägypten beweisen. Das ist von Wichtigkeit; denn wir werden dadurch geradezu veranlaßt, den Namen Kretas auf den ägyptischen Denkmälern zu suchen. Da die oben angegebenen Merkmale kefti's durchaus zu Kreta passen, so will auch Steindorff gegenwärtig die Gleichung kefti = Kreta = K. nicht mehr so wie früher von der Hand weisen. Aber auch diese Erwägung wird vielleicht überflüssig, wenn es gelingt, den neuerdings auf den Listen von Ombos am gebel silsele gelesenen Namen kptar, der dem hebräischen כפתר genau entspricht, geographisch zu bestimmen. Bis jetzt ist das nicht möglich (vgl. W. Max Müller in Mt der vorderasiat. Gesellsch. 1900, 5 f.). Doch schon jetzt darf man fragen, ob kefti überhaupt mit kptār, כפתר, identisch ist. Im übrigen s. Philister.

Guthe.

Kapitel. — I. Katholische Kirche: A. Barbosa, De canonicis et dignitatibus etc., Lugd. 1640 u. ö.; Scarfantonius, De capitulis, Luc. 1723, 2 t.; Gehring, Die kath. Domcapitel Deutschlands als jur. Personen, Regensburg 1851; Bouix, Tractat. de capitulis, Paris 1852; G. A. Huller, Die jur. Persönlichkeiten der Domcapitel in Deutschl., Bamberg 1860; Finazzi, Dei capituli cathedrali, Lucca 1863; Dieck, Art. Domkapitel in Ersch und Gruber, Encyklop. der Wissenschaften, Sect. I, Bd 26, S. 383; Jacobson, Art. Canonikus in Weiskes Rechtslexikon, 2, 544; P. Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, Bd 2, S. 49—161; Schneider, Die Entwickelung der bischöfl. Domkapitel bis z. 14. Jahrh., Würzburg 1882; ders., Die bisch. Domkapitel, Mainz 1885; Hatch, Grundlegung der Kirchenverf. Westeuropas im früheren MA, übers. v. Harnack, Gießen 1888; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht, 8. Aufl., Leipzig 1886, S. 440 ff.; Friedberg, Lehrb. des KR, 4. Aufl., Leipzig 1895, S. 164. Eine Reihe von Aufsätzen über einzelne Punkte und von Kapitelsstatuten in Schmidts und Mayers thesaur. iuris ecclesiast.

II. Evangelische Kirche: Pinder, Ueber die evang. Dom- und Collegiatstifter in Sachsen, Weimar 1820; Die evang. Domcapitel in der Provinz Sachsen, Halle 1850; Stieglitz, Das Recht des Hochstifts Meißen ꝛc., Leipzig 1834; Jacobson, Das ev. KR des preuß. Staats, Halle 1864, S. 194 ff.; Richter, Dove, Kahl KR, 8. Aufl., § 157 S. 528.

Kapitel sind I. in der katholischen Kirche geistliche, kollegialisch verfaßte Korporationen, welche einen bestimmt geordneten Gottesdienst an den Kathedralen oder auch an anderen Kirchen versehen, und genauer im ersteren Falle Dom-, im letzteren Kollegiat-Kapitel oder Stifter genannt werden.

Die Entwickelung der Kapitel hat ihren Ausgangspunkt von dem in älterer Zeit dem Bischof als Beirat oder Senat zur Seite stehenden Presbyterium, d. h. der Gesamtheit der an der bischöflichen Kirche angestellten Priester und Diakonen (auch Subdiakonen?) genommen. Weiter ist dabei seit dem 4. Jahrhundert die Übertragung mönchischer Einrichtungen auf den Weltklerus von Einfluß geworden.

Eusebius von Vercelli (gest. 370, s. Bd V S. 622, 58) und Augustin (s. Bd II S. 274, 19) führten zuerst in Vercelli und in Hippo ein gemeinsames Leben der Kleriker in einem und demselben Hause (monasterium) ein, ja in letzterer Stadt wurde auch das mönchische Gelübde der Armut angenommen. Diese Einrichtungen fanden Nachahmungen in Afrika, in Spanien (vgl. Conc. Tolet. IV c. 23) und Gallien (vgl. Conc. Tur. a. 567 c. 13 f. Greg. Tur. Hist. Fr. IV, 36; VI, 36). Hier sprach man schon zur Zeit Gregors von Tours von der mensa canonica (vit. patr. 9, 1). Die Bezeichnung wird sich daraus erklären, daß die sämtlichen Kleriker jeder Kirche in ein eigenes Verzeichnis, die matricula oder den canon, eingetragen waren (vgl. Conc. Nic. a. 325 c. 16: *πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι.* Agath. 2: Rescripti in matricula; Aurel. a. 541 c. 13: Quorum nomina in matricula ecclesiastica tenentur scripta). Demgemäß bezeichnete man die ordentlich angestellten Kleriker als canonici. Der Ausdruck findet sich schon im 15. Kanon der Synode von Laodicea: *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν ψαλτῶν . . ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ.* Im 6. Jahrhundert war er im fränkischen Reich allgemein, vgl. Conc. Arvern. 15: Si quis presbyter adque diaconus, qui neque in civitate neque in parrochiis canonecus esse dinuscitur sed in villolis habitans etc. Aurel. a. 538 c. 12: Inter reliquos canonicos clericos . . nullatinus habeantur neque ex rebus ecclesiasticis cum canonicis stipendia . . percipiant. Turon. a. 567 c. 20: Unus lector canonicorum suorum. Dem entsprechend Ansegis Cap. I, 69 S. 403: Qui

ad clericatum accedunt, quod nos nominamus canonicam vitam. Die mensa canonica bedeutet also die gemeinsame Mahlzeit der Geistlichen einer Kirche, und die vita canonica das gemeinsame Leben der Kleriker. Irgend welche Beziehung auf „die im NT, dem allgemeinen Kanon, (AG 4, 32) vorgeschriebene Lebensweise" liegt ursprünglich nicht in dem Ausdruck.

Größere Ausdehnung gewann das Zusammenleben der Kleriker seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts im fränkischen Reich. Hier wurden die Bestimmungen vorbildlich, die Chrodegang von Metz in seiner Regel für den Klerus von Metz aufstellte (s. Bd. IV S. 83,14 ff.).

Infolge des hierdurch gegebenen Anstoßes und des gleichzeitigen Eingreifens der weltlichen und kirchlichen Gesetzgebung (Cap. 22, 73 MG Cap. S. 60; 33, 22 S. 95f.; 34, 2 S. 100; 35, 27 S. 103; 71, 11 S. 161; 78, 4 S. 173; 79, 3 S. 175; syn. Mogunt. c. 9; Rhem. c. 8, 25—27; Arel. c. 6; Turon. III, c. 23—25 von 813, Mansi 14, 67. 78. 60. 86) hatte die Organisation sich bald in dem Umfange verbreitet, daß Ludwig d. Fr. auf dem Reichstage, bezw. der Synode zu Aachen 816 eine neue Ordnung für das gemeinsame Leben der Kleriker feststellen ließ, welche, wie die Chrodegangs auf der Benediktinerregel, ihrerseits auf der ersteren ruhte und sich auch auf die nichtbischöflichen Kirchen mit mehreren Geistlichen, die nachmaligen sogenannten Kollegiatkirchen, bezog (abgedruckt bei Mansi 14, 153). Nach beiden Regeln wohnen die Kleriker gemeinschaftlich mit dem Bischof oder ihrem Vorsteher in einem bestimmten Hause (claustrum), sie haben gemeinschaftlich die kanonischen Stunden abzuhalten und sind der Disziplin und Zucht ihrer Vorsteher unterworfen. Als solcher erscheint an der Kathedrale neben dem Bischof nach der Regel Chrodegangs der Archidiakon, nach der Aachener der praepositus (Propst). Von der mönchischen Organisation wich diese Ordnung dadurch ab, daß in ihr die durch die Verschiedenheit der Weihen und geistlichen Funktionen bedingten Rangunterschiede und das Recht des Einzelnen zu Besitz und Privateigentum festgehalten wurde. Im 9. und noch teilweise im 10. Jahrhundert ist für die bischöflichen sowie für die anderen größeren Kirchen die gedachte Form des klerikalen Lebens in den sogenannten Kapiteln die Regel gewesen. Capitulum bedeutet in der reg. Chrodegangi c. 8. 33 das bei den täglichen Zusammenkünften des Klerus zu verlesende Kapitel, dann den Versammlungsraum, in welchem die Verlesung erfolgt, ferner die Versammlung in demselben und die Gesamtheit der gemeinsam lebenden Kleriker.

Seit der letzten Hälfte des 9. Jahrhunderts beginnt in einzelnen Domstiftern, zuerst in Köln, eine, wenn auch nicht vollständige Aufteilung der zur Unterhaltung der gemeinsamen Einrichtungen und des gemeinsamen Lebens bestimmten Gütermassen zwischen dem Bischof und den Geistlichen in der Weise, daß von den diesen letzteren überwiesenen Vermögensstücken die Einkünfte eines Teiles zu besonderen Pfründen für die einzelnen, eines anderen dagegen zu Zwecken der Gemeinschaft verwendet wurden. Dem Vorgang der Domstifter folgten vielfach auch die Kollegiatkirchen. Infolge dieser Zerstörung der materiellen Grundlage des gemeinsamen Lebens, ferner der Gewährung besonderer Wohnungen (mansiones, später Kurien) an die einzelnen Geistlichen hörte im Laufe des 11. Jahrhunderts die vita canonica bei den meisten Stiftskirchen auf. Noch innerhalb dieses Zeitraums traten aber schon Bestrebungen auf Wiederherstellung desselben hervor. Diese forderten in der richtigen Erkenntnis, daß die früher nicht gebotene Entsagung weltlichen Besitzes den Verfall mit herbeigeführt hatte, dem wieder erwachten asketischen Drange folgend, den Verzicht auf jede weltliche Habe. Unterstützt von Männern wie Hildebrand, Petrus Damiani und Gerhoh von Reichersberg, begünstigt von den Päpsten, waren jene Bestrebungen erfolgreich; die Lateransynode von 1059 unter Nikolaus II. erneuerte in ihrem 4. Kanon die Vorschrift des gemeinsamen Lebens und dehnte die Gemeinsamkeit auch auf den Besitz aus (Mansi XIX S. 897). Sie verwarf bei dieser Gelegenheit auf Antrag Hildebrands die Aachener Regel (Mabill. Annal. ord. s. Bened. IV S. 697). Seitdem wurde dieselbe verdrängt durch neue Statuten, bes. die sog. 3. Regel Augustins (Holstenius-Brockie, Cod. reg. II S. 123—127). Dieselbe ist kein Werk Augustins, sondern eine Zusammenstellung aus Sermonen, die großenteils pseudoaugustinisch sind, in 45. Kapiteln. In der letzten Hälfte des 11. und im 12. Jahrh. wurden vielfach die bisherigen sog. canonici saeculares durch die nach den strengeren Regeln lebenden sog. canonici regulares (regulierte Stiftsherren, Augustinerchorherren) an Dom- und Kollegiatstiftern ersetzt; zu ihnen gehörten z. B. die Kanoniker beim Lateran, die Stiftsherren von St. Victor bei Paris, die Chorherren von Reichersberg, Berchtesgaden, Klosterneuburg, Marbach in den Diöc. Straßburg, Windesheim u. a. Vgl. Zöckler, Askese und Mönchtum, 2. Aufl. II,

S. 351, 422 f.; Heimbucher, Orden und Kongregationen, I, S. 386 ff. Seit dem 12. Jahrhundert traten bei manchen Stiftern an Stelle der Augustinerchorherren auch Glieder des von Norbert gestifteten Prämonstratenserordens. Der wieder erwachte asketische Drang bewies sich aber weder stark noch andauernd genug, zur Durchführung der Reform in allen Stiftern. Die Selbstständigkeit, welche sie infolge der früheren Aufteilung des Vermögens und infolge ferneren eigenen Erwerbs an Besitztümern erlangt hatten, hinderte an sich die völlige Zurückbildung zu einem lediglich unter der Leitung des Bischofs stehenden Kollegium. Auch ließen die vielen weltlichen Beziehungen, in welchen sowohl Bischöfe wie Stifter infolge ihres Güterbesitzes und ihrer Hoheitsrechte bei den politischen Verhältnissen des Mittelalters standen, und die dadurch hervorgerufene Verweltlichung des höheren Klerus die neu hergestellte Ordnung sehr bald als eine drückende Fessel erscheinen. Erklärlich war es daher, daß man sich ihr schon nach kurzer Zeit zu entziehen suchte und sie bereits im 13. Jahrhundert in Verfall geriet. Nur vereinzelt hat sich die vita canonica erhalten und findet sich in unserer Zeit allein noch in den mit regulierten Stiftsherren besetzten Kapiteln.

Die Funktionen des Presbyteriums als Senates des Bischofs sind wohl zunächst in der Zeit, als die vita canonica ihre weite Verbreitung gefunden hatte, durch die Geistlichen der höheren Weihegrade, nicht durch den gesamten zum gemeinsamen Leben vereinigten Klerus wahrgenommen worden. Andererseits wirkten aber bei wichtigen, das Bistum betreffenden Angelegenheiten die Geistlichen der übrigen, namentlich der Kollegiatkirchen, welche neben der Kathedrale in der bischöflichen Stadt bestanden, und auch die Einwohner derselben, durch ihre angesehenen Mitglieder, nachmals die bischöflichen Ministerialen und Vasallen repräsentiert, mit. Bei der laufenden Verwaltung allerdings erschien die Beteiligung der zuletzt gedachten Personenklassen untunlich. Diese konnte nur mit den Mitgliedern des Kathedralklerus geführt werden. Als sich aber infolge der Gütersonderung eine Verschiedenheit der Interessen der Bischöfe und der Domkapitel geltend machte, haben die ersteren oft jede Zuziehung der letzteren unterlassen oder sich bei ihren Maßnahmen auf die übrige Geistlichkeit und die Vornehmen der Stadt gestützt. Nur daraus erklärt es sich, daß die Dekretalen Gregors IX. (lib. III, tit. 10) die Rechte der Domkapitel als Senat des Bischofs wahren und zwar mehr gegenüber den Bischöfen als dem übrigen Klerus und den städtischen Einwohnern. Zugleich ist durch diese Gesetzgebung als gemeines Recht festgestellt worden, daß die Domkapitel die allein zur Beratung des Bischofs bei der Leitung der Diöcese selbstständig berechtigten Organe sind, und diese ihre Stellung kam seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts, als es ihnen gelang, bei der Wahl der Bischöfe die Mitwirkung des übrigen Klerus und des Adels der Bischofsstädte auszuschließen (vgl. v. Below, Das ausschließliche Wahlrecht der Domkapitel, Leipzig 1883), zu voller praktischer Geltung.

Was die Organisation der Kapitel während des Mittelalters betrifft, so unterscheiden sich ihre Mitglieder, canonici, Stifts- oder Chorherren, — in den Domkapiteln canonici maiores, cathedrales, in den Kollegiatkapiteln can. collegiales genannt —, nach den ihnen zustehenden größeren oder geringeren Rechten. Vollberechtigt (capitularis) ist derjenige, welcher eine sogenannte canonia, canonica oder einen canonicatus, d. h. votum in capitulo und stallum in choro (einen bestimmten Sitz im Chor der Kirche) hat. Regelmäßig ist damit auch eine sogenannte praebenda, d. h. ein Einkommen, welches bald aus den Einkünften des gemeinsamen Vermögens, bald aus bestimmten, zur Nutzung überwiesenen Vermögensstücken und Rechten (Gütern, Grundzinsen, Zehnten u. s. w.) bezogen wird, verbunden, absolutes Erfordernis war aber eine solche nicht. Die Stellung der übrigen Mitglieder der Kapitel ist wesentlich durch das Aufhören des gemeinsamen Lebens und der infolgedessen sich bildenden Einrichtungen, namentlich der Einführung der Geschlossenheit der Kapitel (capitula clausa) seit dem 13. Jahrhundert bestimmt worden. Während der Dauer der vita canonica standen den mit den höheren Weihegraden versehenen vollberechtigten Mitgliedern, den seniores, als sogenannte juniores die Kleriker der niederen Weihestufen und die in die Schule des Kapitels zur Ausbildung aufgenommenen Jünglinge ohne Stimmrecht gegenüber. Sowohl die Zahl der ersteren wie die der letzteren war nicht fixiert und bemaß sich lediglich nach der Zulänglichkeit der Einkünfte des gemeinsamen Vermögens. Diese letztere Einrichtung, welche bis heute als die gemeinrechtliche gilt, dauerte auch nach der Aufteilung des gemeinsamen Vermögens fort, indem man, soweit die Höhe des vorhandenen und später erworbenen Vermögens die Bestellung von Präbenden gestattete, neue Mitglieder aufnahm (daher ecclesia receptiva oder non numerata). Vielfach, namentlich aber auch in Deutschland seit dem 13. Jahrhundert,

wurde die Zahl der Kapitulare und der Präbenden festbestimmt, zunächst wohl nur vorübergehend, um durch Freihaltung gewisser Einkünfte das geminderte Vermögen des Stiftes aufzubessern, Fonds für Bauzwecke, zur Vergrößerung geringer Präbenden u. s. w. zu bilden, später aber auch, um den Mitgliedern den Genuß reicher und hoher Einkünfte zu sichern.

Trotz dieser Veränderungen erhielt sich die Sitte, Jünglinge zu ihrer Vorbereitung bei den Kapiteln anzunehmen. Diese empfingen ihren Unterhalt aus bestimmten dazu angewiesenen Einkünften des Stiftes und waren ihrerseits zur vita communis verpflichtet. Sie wurden iuniores canonici non capitulares, domicelli, domicellares (Jungherren), canonici in pulvere genannt, und schieden sich in domicelli non emancipati und emancipati, je nachdem sie noch in der Schule unter Leitung des Scholasters standen, oder ihre Ausbildung zwar vollendet, sie aber noch nicht als stimmberechtigt in das Kapitel aufgenommen waren. Zum Teil wurden für sie auch bestimmte Bezüge festgesetzt. Nicht völlig damit fällt die Einteilung der canonici in canonici in fructibus et floribus oder in perceptione und in canonici in herbis zusammen, d. h. solche, welche eine volle Präbende besaßen, und solche, welche gar keine oder nur geringe Einkünfte hatten. Zu der letzteren Klasse gehörten zwar die nichtstimmberechtigten domicelli, indessen auch stimmberechtigte Kanoniker, vor allem die bei Kapiteln mit fixierter Stellenzahl vorkommenden canonici supranumerarii, welche auf die Erledigung einer Präbende zu warten hatten. Allerdings hatte das 3. Lateranensische Konzil von 1179 die Erteilung von Anwartschaften auf Benefizien verboten (c. 2. X. de conc. praeb. III, 8), aber bei der milden päpstlichen Praxis hinsichtlich der Anwendung dieses Verbotes auf die Kapitelsstellen, der Gestattung von 4 Expektanzen für jedes Kapitel durch Alexander IV. (1254) wurden nicht nur Anwartschaften auf vakante Präbenden für aufgenommene Mitglieder, sondern auch auf gleichzeitige Erlangung der Mitgliedschaft und einer Präbende erteilt, ja die Aufnahme unter die domicellares begründete für die Regel schon den Titel für den Erwerb eines vollen Kanonikates nach Maßgabe der Anciennität (senium).

Wie die bisher besprochenen Verhältnisse in den einzelnen Stiftern wesentlich durch die von ihnen selbst verfaßten statutarischen Normen geregelt wurden, so ist dies auch hinsichtlich der näheren Voraussetzungen für die Annahme neu eintretender Mitglieder der Fall gewesen. Das gemeine Recht hat dagegen erst spät, als diese Regelung längst erfolgt war, und zwar mit wenigen dürftigen Bestimmungen, welche sich gegen die Verweltlichung der Stifter richteten, eingegriffen. Die Clem. 2 de aetate et qual. 1. 2 setzte als Bedingung des Stimmrechtes in den Kapiteln den Besitz der Subdiakonatsweihe fest, und demnächst schrieb erst das Tridentinum sess. XXIV, c. 12 de ref. vor, daß die Hälfte der Kanonikate an Magister, Doktoren und Licentiaten der Theologie oder des kanonischen Rechts verliehen, sowie daß in den Kathedralkapiteln ferner die eine Hälfte der Stellen mit Priestern und nur die andere mit Diakonen oder Subdiakonen besetzt werden soll. Das ältere Statutarrecht verlangte dagegen für die Rezeption als Kanonikus bei einem Stift — außer dem sogenannten Titel, d. h. der päpstlichen oder bischöflichen Verleihung, der Wahl des Kapitels, der Präsentation durch den Patron u. s. w. (siehe darüber nachher) — 1. mindestens den Besitz der Tonsur, 2. Freiheit von auffallenden körperlichen Fehlern und Mißgestaltungen, 3. ein Alter von gewöhnlich 14. Jahren, mitunter allerdings auch ein niedrigeres, 4. ungeschmälerte Ehre, 5. eheliche und 6. auch vielfach die adelige Geburt. Mit der Ausbildung des Adels als eines bevorrechtigten Standes drangen die jüngeren Familienglieder, welche von der Succession in Lehen und sonstige Besitzungen ausgeschlossen waren, in die Stifter ein, um sich dadurch eine angemessene Versorgung und den Zutritt zu den höchsten geistlichen Stellen zu verschaffen. Jemehr die Landeshoheit sich in Deutschland entwickelte und je politisch bedeutsamer dadurch die Stellung der Domkapitel als neben dem Bischof zur weltlichen Regierung mitberechtigter Korporationen wurde, desto mehr Veranlassung hatte der Adel, gegenüber den entgegengesetzten Bestrebungen der Päpste (c. 37. X. de praeb. III. 5) für eine solche Bevorzugung einzutreten. Die Konstanzer Konkordate und das Baseler Konzil (tit. 25, c. 2, § 2) haben diese nicht beseitigt, und die dadurch herbeigeführte Exklusivität, welche bis zum Umsturz der Kirchenverfassung in Deutschland fortgedauert hat, wurde nur insofern gemildert, als nach vielen Statuten der Besitz der Doktorwürde oder anderer akademischer Grade dem Adel gleichgestellt war. Der aufgenommene Kanoniker (canonicus receptus oder admissus) erlangte damit aber noch nicht Sitz und Stimme im Kapitel, vielfach auch nicht einmal eine Präbende. Dazu bedurfte es noch der Erfüllung anderweitiger in den Statuten vorgeschriebener Erfordernisse und Bedingungen (s. darüber P. Hinschius, Kirchenrecht, 2, 69 ff.).

Während die Kanonikate im allgemeinen sich in rechtlicher Beziehung gleichstanden, finden sich in den Kapiteln auch einzelne Stellen mit gewissen Besonderheiten vor. Es gehören hierher die praebendae doctorales für Graduierte, die Professorenpfründen für Professoren an den Universitäten, namentlich zur Beschaffung des Unterhaltes derselben bestimmt, die praebendae parochiales, Kanonikate, mit denen eine vom Kanonikus zu versehende Pfarrei verbunden war, die praebendae presbyterales oder sacerdotales für mit der Priesterweihe versehene Geistliche, welche die notwendigen priesterlichen Funktionen auszuüben hatten, da diese von dem größten Teile der Kanoniker, welche sich nur die Subdiakonats- oder Diakonatsweihe geben ließen, nicht vorgenommen werden konnten, die praebendae exemptae oder liberae (Freipfründen), mit welchen nicht, wie mit den gewöhnlichen Kanonikaten, die Residenzpflicht verbunden war, endlich die praebendae regiae (Königspfründen), d. h. teils solche, welche wegen ihrer Stiftung durch Fürsten dem Präsentationsrechte der letzteren unterlagen oder diesen selbst, als sog. canonici honorarii — so wurde z. B. der deutsche König bei seiner Königskrönung als Kanonikus der Kollegiatkirche St. Maria zu Aachen rezipiert — zustanden.

Neben den eigentlichen Kanonikern, welche zum großen Teil wegen ihrer politischen Stellung und aus anderen Gründen an der Verrichtung der gottesdienstlichen Funktionen gehindert oder auch aus Bequemlichkeit sich davon fernhielten, war an den Kapiteln vielfach auch eine Anzahl von sogenannten vicarii, mansionarii und capellani angestellt. Sie hatten hauptsächlich den Gottesdienst in Vertretung der Kanoniker zu besorgen und waren oft zu einer Korporation minderen Rechtes neben dem Kapitel vereinigt.

Die Einrichtungen der Kapitel waren seit der letzten Hälfte des Mittelalters wesentlich mit durch ihre politische Stellung bestimmt worden. Bei der Neuaufrichtung der infolge der französischen Revolution zerstörten katholischen Kirchenverfassung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz, welche durch die Circumskriptionsbullen und Konkordate erfolgte, wurde die Organisation der Kapitel eine einfachere, weil dieselben nunmehr ihres politischen Charakters entkleidet waren und allein noch als rein kirchliche Institute in Frage kamen. Im allgemeinen bestehen die Kapitel jetzt nur noch aus einer Anzahl von capitulares, canonici numerarii (in Frankreich titulares, d. h. soviel wie intitulati), welche sofort mit ihrer Ernennung alle Rechte erwerben. Es sind also die canonici exspectantes, iuniores, domicellares (letztere kommen allerdings noch in Salzburg vor) fast überall fortgefallen. Erfordert wird zur Anstellung: 1. ein höherer Weihegrad (Altpreußen, Hannover, Baiern) oder die Priesterweihe (in Österreich und der oberrheinischen Kirchenprovinz); 2. ein Alter von 30 Jahren (in der letzteren und in Hannover), während sonst der Kandidat den Subdiakonat besitzen, also mindestens das 22. Lebensjahr angetreten haben muß, sofern es sich nicht etwa um einen Kanonikat handelt, welcher wegen der damit verbundenen gottesdienstlichen Verpflichtungen einen höheren, z. B. den priesterlichen Grad voraussetzt; 3. praktische Bewährung im Kirchendienst oder in einem wissenschaftlichen Lehramt oder mindestens eine hervorragende wissenschaftliche Bildung; 4. auch Indigenat, in der oberrheinischen Kirchenprovinz Zugehörigkeit zur betreffenden Diöcese, jedoch bedarf es nach der neuen preußischen und hessischen Gesetzgebung nur noch der deutschen, nicht der speziellen Staatsangehörigkeit. Die Notwendigkeit der adeligen Geburt ist dagegen als Regel fallen gelassen.

Mit der veränderten politischen Stellung der Kapitel und der erneuerten Einschärfung der Residenzpflicht, der Gewährung der Präbenden aus Staatsmitteln ist in den deutschen Kapiteln auch die oben hervorgehobene Verschiedenartigkeit der Präbenden fortgefallen. Ein Rest der alten Professorenpfründen hat sich indessen insofern erhalten, als in Breslau und Münster je eine Präbende stets einem Professor der Universität oder Akademie, seine sonstige allgemeine Qualifikation vorausgesetzt, verliehen werden soll.

Neben den vollberechtigten Kapitularen kommen noch heute in einzelnen Ländern canonici honorarii vor, in Österreich und Frankreich verdiente Geistliche, welche nur in dieser Weise tituliert sind, ohne Mitgliedschaft im Kapitel zu besitzen, während die Ehrendomherren in Preußen, obwohl ihnen die Residenzpflicht nicht obliegt, in gewisser Hinsicht Mitglieder des Kapitels, namentlich bei der Wahl des Bischofs stimmberechtigt sind, und in ihrer Stellung bestimmte Einkünfte beziehen, in der Schweiz endlich die sogenannten canonici forenses nur ein staatliches Gehalt erhalten, aber völlig außerhalb des Kapitels stehen.

Die Vikarien finden sich, freilich mit veränderter Bedeutung, ebenfalls in den neueren Stiftern wieder. Sie sind nicht mehr Stellvertreter der einzelnen Kanoniker, sondern haben

neben denselben die Pflicht zum Chordienst, zur Aushilfe in der Seelsorge und bei den bischöflichen Geschäften.

Was die Ämter in den Stiftern betrifft, so stand nach der Aachener Regel der Propst, in älterer Zeit gewöhnlich zugleich der Archidiakon, an der Spitze des Kapitels. Infolge der eintretenden Vermögensteilung und des Erwerbes eigenen Vermögens behielt derselbe seit dem 11. Jahrhundert neben dem Vorsitze im Kapitel meistens nur noch die Verwaltung der Güter und des Vermögens. Die Aufrechterhaltung der Disziplin, der Statuten und der Gottesdienstordnung fiel dagegen regelmäßig dem gleichfalls aus der Benediktinerregel entnommenen Dekan zu, welcher zu den gedachten Zwecken eine mit Beirat des Kapitels auszuübende Strafgewalt besaß. Mitunter war die Stelle des Dekans mit der des Archipresbyters verbunden. In Vorstehendem ist nur die am häufigsten während des Mittelalters hervortretende Erscheinung bezeichnet. Dagegen war in manchen Stiftern die Geschäftsverteilung zwischen dem Propst und Dekan anders bestimmt; der erstere ist auch später in einzelnen wegen schlechter Administration ganz von der Vermögensverwaltung ausgeschlossen, ja seine Stelle überhaupt beseitigt worden. Außer diesen beiden finden sich vielfach in den Kapiteln noch andere Ämter für die sonst vorkommenden Geschäfte. Es gehören hierher namentlich der primicerius oder cantor (auch praecentor), welcher als Vorsteher der niederen Kleriker die Leitung des von diesen abzuhaltenden Gottesdienstes und des Chorgesanges hatte, der scholasticus oder Scholaster, der Vorsteher der Domschule, welchem auch vielfach die Aufsicht über die Schulen in der bischöflichen Stadt und Diöcese oblag, der custos mit der Obsorge für alle zum regelmäßigen Gottesdienste erforderlichen Utensilien und Geräte, der sacrista oder thesaurarius, welcher die Aufbewahrung für die an hohen Festtagen und bei feierlichen Gelegenheiten gebrauchten Kostbarkeiten zu überwachen hatte und dessen Amt vielfach mit dem des auch mitunter die Seelsorge am Stifte selbst wahrnehmenden custos verbunden war, der cellerarius, ursprünglich zur Zeit der vita communis der Verwalter der Ökonomie, welcher für den täglichen Unterhalt der Stiftsgenossen zu sorgen, später derjenige Beamte, welcher aus gewissen, dazu bestimmten Gütern die vorgeschriebenen Naturallieferungen an die einzelnen Mitglieder der Kapitel zu gewähren hatte, der camerarius, welcher teils den Propst hinsichtlich der diesem obliegenden Güterverwaltung in einzelnen Stiftern ersetzte, teils aber gewisse Verwaltungsgeschäfte besorgte, endlich der portarius, welcher während des Bestehens der vita communis den Verkehr der Kleriker mit der Außenwelt zu überwachen, nachmals aber die Aufsicht über die zum Stift gehörigen Gebäude zu führen hatte. Unter diesen Beamten, welche meistens noch ihre Stellvertreter, so der decanus in dem subdecanus, der cantor in dem succentor hatten, stand nach der Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens ein umfangreiches Personal, welches die erforderlichen Geschäfte ausführte und von den mit den betreffenden Ämtern bekleideten Kapitularen nur kontrolliert wurde.

Unter den in den Kapiteln vorkommenden Ämtern (officia) werden diejenigen, welche ihren Inhabern vor den übrigen einen Vorrang gewähren und diese somit als praelati im Stifte erscheinen lassen, in der kanonistischen Sprache als dignitates und personatus bezeichnet, ohne daß die übliche Unterscheidung der dignitates als der mit einem Ehrenrang und einer Jurisdiktion, der personatus als der bloß mit dem ersteren versehenen Ämter einen festen Anhalt hätte, und daß sich bei der Mannigfaltigkeit der Statuten auch nur im entferntesten eine gewisse Übereinstimmung in der Zuweisung der Ämter zu der einen oder anderen Klasse gebildet hätte.

Bei der Neuorganisation der Domkapitel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind auch in den erwähnten Einrichtungen, namentlich in Deutschland, erhebliche Vereinfachungen eingetreten, während sie in den italienischen und spanischen Kapiteln den mittelalterlichen ähnlicher geblieben sind. In den altpreußischen und baierischen Kapiteln kommen nur die Dignitäten des Propstes und des Dekans vor, dagegen weisen die der oberrheinischen Kirchenprovinz und Hannovers allein die des letzteren auf. In den ersteren steht dem Propst, als Vorsitzenden des Kapitels, die Geschäftsführung in allen äußeren Angelegenheiten, dem Dekan die Leitung des Gottes-, namentlich des Chordienstes und die Disziplinargewalt über die nicht zum Kapitel gehörigen Geistlichen zu, in den letzteren aber vereinigt der Dekan beide Geschäftskreise in seiner Hand. Die übrigen Geschäfte, für welche die mittelalterliche Stiftsverfassung besondere Ämter geschaffen hatte, werden heute von einzelnen Kanonikern versehen. Wohl aber sind auch jetzt noch die Vorschriften des Tridentinums (Sess. V, c. 1 de ref.; Sess. XXIV, c. 8 de ref.) über die Notwendigkeit besonderer Stellen für einen sogenannten theologus und einen sogenannten poeni-

tentiarius maßgebend, ohne daß freilich diese Anordnungen überall zur Ausführung gelangt wären.

Was die Besetzung der Kapitelstellen betrifft, so lag in den ersten Zeiten nach der Entstehung der vita communis die Entscheidung über die Aufnahme neuer Mitglieder in die Gemeinschaft in der Hand des Vorstehers derselben, also bei den Domstiftern in der des Bischofs, bei den übrigen in der des Propstes, wobei die seniores wohl jedenfalls eine beratende Stimme hatten. Später nach der Auflösung des gemeinsamen Lebens erlangten die Kapitel teils ein entscheidendes Zustimmungsrecht zu der vom Bischof vorzunehmenden Besetzung, teils aber auch die selbstständige Verleihung mancher Kanonikate, wogegen wieder andere, namentlich die vom Bischof gestifteten der ausschließlichen Vergebung des letzteren unterlagen. Daneben kamen auch für einzelne päpstliche Reservationen, ferner infolge von Fundationen Präsentationsrechte der Patrone in Betracht. Endlich übten die deutschen Kaiser seit dem 13. Jahrhundert das jus primariarum precum, d. h. das Recht, einmal sowohl nach ihrer Königs-, wie auch ihrer Kaiserkrönung von jedem Stift die Aufnahme einer von ihnen vorgeschlagenen Person als Kanonikus zu verlangen, ein Recht, welches seit dem 14. Jahrhundert auch die geistlichen und weltlichen Fürsten für ihre Länder zur Geltung zu bringen suchten. Gegenüber dieser Mannigfaltigkeit hat die Doktrin im Anschluß an einzelne Dekretalen (c. 31 X. de elect. I. 6; c. 15 X. de concess. praeb. III. 8) als jetzt feststehende gemeinrechtliche Regel den Grundsatz entwickelt, daß die Kanonikate in den Domstiftern der gemeinschaftlichen Vergebung des Bischofs und des Kapitels, dem sogenannten ius simultaneae collationis, unterliegen, in den Kollegiatstiftern aber durch Wahl des Kapitels und durch nachfolgende Institution des Bischofs besetzt werden. In Deutschland ist diese Regel durch die Bestimmungen der Circumskriptionsbullen, bezw. des baierischen Konkordates ausgeschlossen. Danach ernennt an den altpreußischen Kapiteln der König für die Propstei und die in den ungleichen oder päpstlichen Monaten erledigten Kanonikate, und der Papst erteilt die Provista oder Verleihungsurkunde, während der Doktorat und die übrigen Kanonikate durch den Bischof vergeben werden. In der oberrheinischen Kirchenprovinz und Hannover alternieren der Bischof und das Kapitel bei der Besetzung, haben aber der Regierung vorher 4 Kandidaten behufs Ablehnung der ihr als invisi, suspecti oder minus grati erscheinenden vorzuschlagen. In Baiern endlich vergiebt der Papst die Propstei auf Vorschlag des Königs, die Dekanate und die in den päpstlichen Monaten vakant werdenden Kanonikate der letztere, zu den übrigen ernennt der Bischof zur einen, das Kapitel zur andern Hälfte.

Die Rechte der Kanoniker bestehen außer dem schon erwähnten Recht auf votum in capitulo und stallum in choro in dem Rechte auf ihre Präbende und andere Bezüge, die sogenannten Distributionen oder Präsenzgelder (s. d. letzteren A.). Ihr Titel ist bei den Kathedralen Reverendissimus, bei den Kollegiatkirchen admodum Reverendus. Sie haben eine besondere Tracht und als Insignien ihrer Stellung dienen das Kapitelszeichen (das sogenannte numisma capituli) und der Ring (annulus). Endlich kommt ihnen der Vorrang (praecedentia) vor der übrigen Diöcesangeistlichkeit zu, und zwar den Kathedralkanonikern vor denen der Kollegiatkirchen. Innerhalb desselben Kapitels bestimmt sich die Rangordnung zunächst durch die besondere Stellung, die Dignität oder den Personat, dann durch die etwaige höhere Klasse des Kanonikats (die Presbyterialkanonikate gehen den Diakonalpräbenden vor), endlich nach dem Kanonikatsenium, d. h. der Anciennität, sofern nicht etwa statutarisch die ursprünglich gestifteten Kanonikate den später errichteten vorgehen.

Die Pflichten der Kanoniker sind ihnen teils, wie die Pflicht zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses und zur Residenz mit den übrigen kirchlichen Beamten gemeinsam, teils beruhen sie darauf, daß sie dem Kapitel als solchem (s. nachher) obliegen und deshalb von den einzelnen erfüllt werden müssen, teils fließen sie, wie die Pflicht, den Kapitelssitzungen beizuwohnen, Kapitelsgeschäfte zu übernehmen u. s. w. aus der Zugehörigkeit zum Kapitel.

Die Kapitel selbst sind infolge der Auflösung des gemeinsamen Lebens und der Aussonderung des ursprünglich gemeinschaftlichen Vermögens besondere, dem Bischof gegenüberstehende Korporationen geworden mit Rechtsfähigkeit (juristischer Persönlichkeit) auf dem Gebiete der Kirche und des Vermögensverkehres sowie mit der Befugnis, ihre Angelegenheiten und Geschäfte selbstständig zu ordnen und zu verwalten. Namentlich kommt ihnen in dieser Hinsicht das Recht der Autonomie (ius statuendi oder condendi statuta) zu, d. h. das Recht, allgemeine und für die Zukunft bindende Normen, Statuten, über ihre inneren Verhältnisse zu erlassen oder die schon bestehenden abzuändern.

Der Genehmigung des Bischofs bedarf es dabei nach gemeinem Recht nicht, wohl aber nach den neueren, jetzt für die deutschen Kapitel maßgebenden Ordnungen. Fernere Ausflüsse dieser Selbstständigkeit des Kapitels sind das Recht der Vermögensverwaltung und der Anstellung der Subalternbeamten, sowie eine gewisse Disziplinargewalt über ihre Mitglieder. Als kirchlicher Korporation steht dem Kapitel endlich die Befugnis zur Führung eines eigenen Siegels und zur Ausstellung von Urkunden mit publica fides zu.

Ausgeübt werden können diese Rechte für die Regel, soweit sie nicht innerhalb des den einzelnen Kapitelsbeamten überwiesenen Ressorts liegen, nur durch capitulariter, d. h. in ordnungsmäßiger Sitzung des Kapitels gefaßte Beschlüsse. Für die dem Kapitel zustehenden Besetzungsrechte ist aber seit dem 13. Jahrhundert vielfach der sogenannte turnus eingeführt worden, d. h. statt der Verleihung der Stellen durch das Kapitel selbst wurden diese durch jeden einzelnen Kapitularen (den sogenannten Turnarius) nach einer bestimmten Reihenfolge namens des ganzen Kapitels vergeben.

Dem Kapitel als solchem liegt die tägliche Abhaltung des regelmäßigen Gottesdienstes zu bestimmten Tageszeiten (des Chordienstes, officium divinum), ferner die Celebrierung der Konventsmesse (missa conventualis), d. h. einer namens des Kapitels in Gegenwart seiner Mitglieder und des sonstigen Klerus der Kirche zu haltenden Messe ob. Derjenige Kanoniker, welcher die Pflicht hat, die Messe namens der Gesamtheit zu celebrieren, heißt hebdomadarius oder septimanarius, weil damit wochenweise unter den Kapitelsmitgliedern gewechselt wird. Von der Erfüllung der gedachten beiden Pflichten hängt für die einzelnen die Berechtigung zur Anteilnahme an den Distributionen oder Präsenzgeldern ab. Die Kontrolle darüber, welche Mitglieder sich diesen Obliegenheiten entziehen, wird durch einen oder zwei gewöhnlich auf ein Jahr gewählte Kanoniker, die sogenannten punctatores, genauer den punctator und den contrapunctator, ausgeübt, so genannt, weil sie die punctatura oder Notierung der Abwesenden vorzunehmen haben.

Die Kathedralkapitel insbesondere haben außerdem die Pflicht, dem Bischof bei den von ihm persönlich zu leitenden Gottesdiensten, den von ihm vorzunehmenden sogenannten Pontifikalhandlungen, zu assistieren, ferner aber auch die Obliegenheit, ihn bei der Leitung der Diöcese zu unterstützen.

Wenngleich den Kapiteln in ihren eigenen Angelegenheiten das Recht der Autonomie und Selbstverwaltung zukommt, so stehen sie doch im übrigen nach gemeinem Recht unter der Jurisdiktion oder Leitungs- und Regierungsgewalt des Bischofs. Das ist auch heute in Deutschland der Fall. Im Mittelalter ist es aber den Kapiteln seit dem 12. Jahrhundert gelungen, durch bischöfliche und päpstliche Privilegien, ferner auch durch Usurpationen teils Befreiungen von einzelnen bischöflichen Rechten, teils von der bischöflichen Gewalt überhaupt (sog. exempte Kapitel) zu erlangen. Die aus dieser Zerreißung des notwendigen Zusammenhanges zwischen dem Bischof und den Kapiteln hervorgehenden Mißstände waren indessen so arg, daß das Tridentinum, wenngleich es freilich nicht den auf gänzliche Beseitigung dieser Exemptionen gerichteten Anträgen stattgab, doch die exempten Kapitel wieder der Visitation und der Korrektionsgewalt des Bischofs unterwarf (Sess. XXIV, c. 3 de ref.; Sess. XXV, c. 6 de ref.).

Endlich haben die Domkapitel auch einen bestimmten Anteil an der Leitung und Verwaltung der Diöcese.

Dieser äußert sich bei besetztem bischöflichen Stuhle darin, daß der Bischof bei Strafe der Nichtigkeit der betreffenden Maßnahmen bald die Zustimmung (consensus), bald nur die Wohlmeinung oder Rat (consilium) des Kapitels, an welchen er freilich nicht gebunden ist, einzuholen verpflichtet ist. Der erstere ist erforderlich bei der Veräußerung und Belastung des Vermögens der Kathedrale und der Diöcesaninstitute, bei wichtigen Veränderungen im Beneficialbestand der Diöcese, bei der Annahme eines Koadjutors, wenn dem Kapitel die Wahl des letzteren zusteht, bei Maßnahmen, welche für die Stellung des Kapitels oder die kirchlichen Rechte desselben präjudiziell sind, und bei der Einführung eines in der Diöcese de praecepto zu feiernden Festes. Die Einholung des Rates des Kapitels ist vorgeschrieben bei der Ein- und Absetzung kirchlicher Würdenträger und anderer geistlicher Personen (was jedoch hinsichtlich der Inhaber der niederen Benefizien längst unpraktisch ist), bei der Erteilung von Dispensationen und Konfirmationen, bei Angelegenheiten, welche die Interessen des Kapitels berühren, sofern dasselbe nicht weitergehende Rechte besitzt, bei allen wichtigeren Gegenständen der Diöcesanverwaltung, bei der Beschaffung des Unterhalts des theologus für den Fall des Mangels einer aus-

reichenden Pfründe, bei der Festsetzung der einzelnen für die verschiedenen Kanonikate erforderlichen höheren Weihegrade und bei der provisorischen Ergänzung der verstorbenen Synodalrichter. Endlich hat das Tridentinum auch für gewisse Fälle (s. Sess. XXI, c. 9 de ref.; Sess. XXIV, c. 12 de ref.; Sess. XXV, c. 8 de ref.) die Erholung des Rates zweier Domherren vorgeschrieben. Soweit es sich bei den erwähnten Fällen nicht um Anordnungen des Tridentinums handelt, ist ein derogierendes Gewohnheitsrecht nicht ausgeschlossen.

Nicht minder kommen dem Domkapitel bestimmte, die interimistische Leitung der Diöcese betreffende Rechte bei erledigtem und verhindertem Bischofsstuhle (sede vacante und sede impedita) zu, worüber der A. Sedisvakanz zu vergleichen.

Nach der Auffassung der katholischen Kirche sind die Domkapitel keine notwendige und fundamentale, durch göttliches Recht bedingte Institution, vielmehr nur ein Produkt der historischen Entwickelung. Hieraus erklärt es sich, daß das kanonische Recht dem Gewohnheitsrechte einen weiten Spielraum für die Bestimmung des Anteils der Kapitel an der Diöcesanregierung zuweist, sowie daß dieselben in manchen Diöcesen, z. B. in den Missionsbistümern der nordamerikanischen Diöcesen, ganz fehlen, in anderen dagegen (z. B. in den Diöcesen Englands, Irlands und Kanadas) ihre Organisation eine äußerst lose ist.

II. In der evangelischen Kirche Deutschlands — über England s. die A. anglikanische Kirche Bd I S. 538, 31 — haben sich vereinzelt noch aus katholischer Zeit einzelne Dom- und Kollegiatkapitel, in Preußen die Domstifter Brandenburg, Naumburg, Merseburg und das Kollegiatstift Zeitz, im Königreich Sachsen das Hochstift Meißen und das Kollegiatstift Wurzen bis auf den heutigen Tag erhalten. Nach Einführung der Reformation wurden die Kapitel, welche mit ihrem Bischof zur neuen Lehre übergetreten waren, zwar meistens aufgelöst. Zum Teil gelang es ihnen aber, sich gegenüber den Landesherrn zu erhalten, namentlich auch solchen, in denen nicht alle Mitglieder protestantisch geworden waren und welche als sogenannte gemischte Kapitel (Osnabrück, Halberstadt, Minden) mit alternierendem Bistum noch durch den westfälischen Frieden aufrechterhalten wurden. Die Verbindung mit den evangelisch gewordenen Bischöfen blieb zwar nur kurze Zeit bestehen, aber seit dem Religionsfrieden von 1555 postulierten diese protestantischen Stifter Administratoren aus den landesfürstlichen Häusern, welche unter Garantie des Fortbestandes der Kapitel in den Wahlkapitulationen die Regierung des Stiftslandes übernahmen. Nachdem schon seit dem dreißigjährigen Kriege manche durch Eventual- und perpetuierliche Postulationen erblich an einzelne Fürsten gekommen und deren übrigen Ländern inkorporiert worden waren, überdauerten allein die oben genannten die allgemeine Säkularisation des Jahres 1803 und die durch das Edikt vom 30. Oktober 1810 in Preußen angeordnete Einziehung der geistlichen Güter, sowie die durch das hannoverische Gesetz vom 5. September 1848 ausgesprochene Beseitigung der Stifter, ja das Domstift zu Brandenburg wurde im Jahre 1820 sogar wiederhergestellt und erhielt am 30. November 1826 neue Statuten.

Kirchliche oder zur Kirche in lebensvoller Beziehung stehende Institute sind die heutigen evangelischen Kapitel nicht, sondern nur Korporationen, welche ihren Mitgliedern unter kanonischen Formen gewisse Einkünfte gewähren und bestimmte, durch Herkommen oder die Landesverfassung festgesetzte Rechte besitzen. Übrigens haben die Erlasse vom 28. Februar 1845 und 15. Januar 1847 die preußischen Domstifter, von denen jetzt Merseburg und Naumburg dem Ersterben nahe sind, für geschlossen erklärt und die Verwendung der Einkünfte nach Abgang der zeitigen Präbendarien und Anwärter zu kirchlichen Zwecken in Aussicht gestellt. Verwirklicht ist diese Maßregel bisher noch nicht, und die wiederholt vom preußischen Abgeordnetenhause geforderte Beseitigung dieser überlebten, haltlosen Institute ist bis jetzt ohne Erfolg geblieben. **P. Hinschius † (Hauck).**

Kapitonen s. Raskolniken.

Kapitularien. Kritische Ausgabe: MG Legum sectio II, Capitularia regum Francorum ed. Boretius et Krause I, II, 1883-97; vgl. Boretius i. GgA 1882, 65 ff., 1884, 713 ff.: Krause i. NA 16, 421 ff. Eine Ergänzung bringt Patetta i. Atti della r. accademia di Torino 33, 75 ff. Die K. des Benedictus Levita wird Seckel im 3. Bande herausgeben. — Aeltere Ausgaben: Capitularia regum Francorum ed. Baluzius I, II, 1687, nova editio 1780; MG Leges ed. Pertz I, II, 1835, 37. — Litteratur: Stobbe, Geschichte der deutschen Rechtsquellen 1 (1860), 209 ff.; Boretius, Die Kapitularien im Lango-

bardenreich 1864; ders., Beiträge zur Kapitularienkritik 1874; Sohm, Die fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung 1871, 102 ff.; Beseler, Ueber die Gesetzeskraft der Kapitularien 1871 (Festgabe für Homeyer); Fustel de Coulanges, De la confection des lois au temps des Carolingiens i. Revue historique 3, 3 ff.; Thévenin, Lex et capitula i. Mélanges de l'école des hautes études 1878, 137 ff.; Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 2 (1878) 17 ff.; Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte 3 (2. Aufl. 1883), 599 ff.; ders., Gesammelte Abhandlungen 1 (1896), 396 ff.; Glasson, Histoire du droit et des institutions politiques et administratives de la France 1 (1890), 281 ff.; Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 1 (1887), 277 ff., 374 ff.; W. Sickel i. Mt. des Instituts für österr. Geschichtsforschung, Erg.-Bd 2, 321 ff., 343 ff.; ders. i. GgA 1890, 217 ff.; v. Amira i. GgA 1888, 57 ff., 1896, 193 ff.; ders., Grundriß des germanischen Rechts, 2. Aufl. 1897, 14 ff.; Dahn, Die Könige der Germanen 7, 2, 31 ff., 8, 3, 1 ff., 8, 4, 83 ff.; Seeliger, Die Kapitularien der Karolinger 1893; ders., Volksrecht und Königsrecht i. Histor. Vierteljahrsschrift 3, 1 ff., 313 ff.; Hübner i. GgA 1894, 757 ff.; Schröder in HZ 79, 226 ff.; ders., Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 3. Aufl. 1898, 249 ff.; Platz, Die Capitularien der fränkischen Könige bis zu Karl dem Großen (Pforzheimer Programme) 1882, 1888; ders., Die Gesetzgebung Karls des Großen (Offenburger Programme) 1897, 1898.

Der seit 779 bezeugte Ausdruck capitulare oder capitulatio, von der Einteilung in einzelne capitula herrührend, bezeichnet im Karolingerreiche eine bestimmte Art von königlichen Erlassen. Jedoch pflegt man auch die den karolingischen capitularia völlig entsprechenden edicta, praeceptiones, decreta oder decretiones der merovingischen Könige und die Verordnungen der arnulfingischen Hausmaier unter der Bezeichnung „Kapitularien" mit zu verstehen. Für die Unterscheidung der Kapitularien von den Urkunden (diplomata oder mandata) ist weder die kapitelweise Anordnung noch die generelle Natur der Bestimmungen entscheidend, wenn auch beide regelmäßig den Kapitularien eigentümlich sind. Der Hauptunterschied liegt in der saloppen Form und in dem durchgängigen Fehlen von Beglaubigungsmitteln (Siegel oder Unterschrift) und findet seine Erklärung in der Funktion der K., die, abweichend von den Urkunden, stets das Beamtentum zu passieren hatten oder vom Monarchen persönlich ihrer Wirksamkeit zugeführt wurden (Seeliger).

Von den merovingischen Königen sind uns vereinzelte derartige Satzungen und zwar nur aus der Zeit der drei ersten Generationen nach Chlodwig erhalten; dann verschwindet diese Art von Gesetzgebung, um seit Karl Martell wieder von den arnulfingisch-karolingischen Hausmaiern und Königen ausgeübt zu werden. Unter Karl dem Großen erlangt sie nach Umfang und Inhalt ihren Höhepunkt, unter Ludwig dem Frommen bleibt sie noch annähernd auf gleicher Höhe. Nach Ludwigs des Frommen Tod hört die Kapitulariengesetzgebung im ostfränkischen Reiche auf. Nur in Italien und Westfranken erlebt sie noch unter Ludwigs Söhnen und Enkeln eine Fortdauer, um gegen Ende des 9. Jahrhunderts auch hier zu erlöschen.

Der Inhalt der K. ist überaus mannigfaltig. Zum Teil richten sie sich überhaupt nicht an das gesamte Volk, sondern sind nur Instruktionen für die königlichen Beamten, insbesondere die missi dominici. Zum Teil ergänzen oder modifizieren sie die aus älterer Zeit herrührenden Stammesrechte. Zum größten Teil aber enthalten sie durchaus selbstständige gesetzliche Anordnungen für alle Zweige des staatlichen und kirchlichen Lebens. Unter den weltlichen Bestimmungen überwiegen die verwaltungsrechtlichen, die Beamtenwesen, Verkehrswesen, Heerwesen, Markt, Münze, Zoll, Sicherung gegen Räuber, kurz alles Denkbare betreffen. Aber auch an strafrechtlichen, privatrechtlichen und prozeßrechtlichen Vorschriften ist kein Mangel. Vor allem aber greift die Kapitulariengesetzgebung aufs einschneidendste in alle kirchlichen Verhältnisse ein; nicht bloß die äußere Organisation der Kirche und ihre Beziehungen zur weltlichen Gewalt, sondern auch das Ordenswesen, die Kirchenzucht, das Unterrichtswesen, ja die Ausübung des Kultus selbst finden in den K. eine eingehende Regelung. Ist dabei eine gewisse Tendenz unverkennbar, Zusammengehöriges auch äußerlich zusammenzustellen und capitula, die bloß kirchliche oder bloß weltliche Sachen betreffen oder die sich auf ein bestimmtes Stammesrecht beziehen, in einem Kapitulare zu vereinigen, so fehlt es andererseits auch nicht an Beispielen dafür, daß die heterogensten Vorschriften bunt nebeneinander stehen.

Ueber das Zustandekommen und den Grund der Verbindlichkeit der K. sowie über die damit zusammenhängende Einteilung derselben und ihr Verhältnis zu den Stammesrechten (leges) herrscht Streit. Die herrschende Ansicht (Brunner, Schröder u. a.) geht zurück auf Boretius. Letzterer unterscheidet im Anschluß an die Beschlüsse des Aachener Reichstages von 819 (n. 137), drei Arten von K., capitularia legibus addenda, capitularia per se scribenda und capitularia missorum. Soweit diese Unterscheidung

bloß besagen will, daß ein Teil der Kapitularien Ergänzungen oder Abänderungen der Stammesrechte, ein anderer allgemeine gesetzliche Vorschriften, ein dritter bloße Beamteninstruktionen enthält, ist nichts gegen dieselbe einzuwenden; nur dürfte es sich dann empfehlen, anschließend an die Beschlüsse von 819 innerhalb der capitularia per se scribenda weltliche und geistliche zu unterscheiden, und man wird sich immer vor Augen halten müssen, daß es nicht wenige gemischte K. giebt, deren einzelne capitula verschiedenen der oben genannten Kategorien angehören. Ebenso wenig wird man leugnen, daß die capitularia missorum als bloße Beamteninstruktionen eine andere Funktion haben als die übrigen K., daß die verschiedenen Arten von K. im allgemeinen verschiedene Gegenstände regeln und daß in den capitularia legibus addenda einerseits, den capitularia per se scribenda andererseits sich Stammesrecht und Reichsrecht gegenüberstehen. Um so bestrittener ist die von Boretius vertretene, von manchen seiner Anhänger übrigens sehr modifizierte Anschauung, die capitularia legibus addenda seien als Volksrecht ebenso wie die leges selbst unter Mitwirkung der Rechtskundigen aus dem Volke zustande gekommen und hätten zu ihrer Wirksamkeit der Zustimmung des ganzen Volkes bedurft, während die capitularia per se scribenda als Königsrecht ohne Mitwirkung des Volkes allein von dem König, höchstens unter dem Beirate der auf den Reichstagen versammelten Großen, erlassen worden seien. Dieser angebliche Gegensatz von Volksrecht und Königsrecht ist von Neueren noch dahin erweitert worden, daß behauptet wurde, das Königsrecht sei in den Volksgerichten nicht als Recht zur Anwendung gekommen, sondern nur indirekt durch die Praxis des Königsgerichtes und im administrativem Wege durch die königliche Beamtenschaft zur Wirksamkeit gelangt.

Während Dahn zwar die Unterscheidung von Volks- und Königsrecht bekämpft, aber in seiner Unterscheidung von Reichsgesetzen, Stammesgesetzen und königlichen Verordnungen doch auf etwas Ähnliches wie Boretius hinauskommt, ist die Unterscheidung zwischen capitularia legibus addenda und capitularia per se scribenda, wie sie die herrschende Lehre vertritt, aufs Entschiedenste von Amira und Seeliger bekämpft worden. Beide leugnen jede prinzipielle Verschiedenheit in der Art der Entstehung und in der Geltungskraft. Aber während Amira die gesetzgebende Gewalt allein dem Könige beilegt und im Reichstage lediglich eine vom Könige abhängige Versammlung der Großen des Reiches sieht, deren Mitwirkung der König bei der Gesetzgebung beanspruchen kann aber nicht muß, erblickt Seeliger im Reichstage ein verfassungsmäßig zur Gesetzgebung berufenes Organ der fränkischen Monarchie.

Thatsächlich fehlt es für die Scheidung von Volksrecht und Königsrecht im Sinne der herrschenden Lehre an ausreichenden Anhaltspunkten. Die angebliche Verschiedenheit in der Anwendung beider Rechtskomplexe entbehrt des Beweises und führt zu unhaltbaren Konsequenzen, und was die angebliche Verschiedenheit der Entstehung betrifft, so steht es außer Zweifel, daß von Stammesversammlungen in der Karolingerzeit nicht mehr die Rede sein kann, und daß die wenigen Quellenstellen, die man auf die Notwendigkeit eines Volkskonsenses gedeutet hat, durchaus eine andere Deutung zulassen. Das letztere gilt vor allem auch von der einzigen Stelle, die lex und capitula eine verschiedene Geltung beilegt (n. 143, 5); sie wird erst verständlich, wenn man unter den daselbst erwähnten capitula nicht K., sondern in Kapitel eingeteilte Königsbotenberichte ohne Gesetzeskraft versteht. So bleibt denn allein eine rein äußerliche Gegenüberstellung von leges und capitularia übrig, die ihre Erklärung völlig in der besonderen Ehrfurcht vor dem aus alter Zeit her geltenden Stammesrechte findet.

Was die Frage betrifft, ob die fränkischen Herrscher bei Erlaß ihrer Kapitularien an die Mitwirkung des Reichstages gebunden waren oder nicht, so mag hervorgehoben werden, daß die Kapitularien, soweit sie nicht bloße Beamteninstruktionen enthalten, keine besondere Form der Rechtssetzung, sondern eine besondere Form der Rechtsverkündung, der Publikation bereits geschaffenen Rechtes sind. Dies in den Kapitularien verkündete Recht ist aber ausnahmslos, so weit wir überhaupt seine Entstehung verfolgen können, unter Mitwirkung der auf den Reichstagen oder Synoden versammelten geistlichen und weltlichen Großen zustande gekommen. Ob diese durchgängige Mitwirkung des Reichstages sich bloß auf eine Sitte oder einen Gewohnheitsrechtssatz gründete, mag dahingestellt bleiben; den Zeitgenossen wäre dieser Gegensatz unverständlich geblieben. Dagegen dürfen wir den Reichstag nicht etwa als eine Repräsentation des ganzen Volkes auffassen. Für den einzelnen wurden die dort gefaßten Beschlüsse verbindlich auf Grund seiner Gehorsamspflicht dem Könige gegenüber. Dabei dürfte es kein Zufall sein, daß die Zeit der Kapitulariengesetzgebung in der Hauptsache mit der Zeit zusammenfällt, in der eine Ab-

leistung des Unterthaneneides seitens sämtlicher erwachsener Reichsangehöriger wiederholt verlangt wird.

Obwohl die K. regelmäßig in mehreren Exemplaren ausgefertigt wurden, von denen man eins dem königlichen Archiv einverleibte, scheint schon früh die Übersicht über das vorhandene Material verloren gegangen zu sein, so daß das Bedürfnis entstand, dasselbe systematisch zu sammeln. Über die diesem Bedürfnis entsprungene Sammlung des Ansegis von Fontanella vgl. den A. „Ansegis" Bd I S. 560 f.; über die dem Ansegis angehängten gefälschten K. des Benedictus Levita vgl. den A. „Pseudoisidor. **Siegfried Rietschel.**

Kaplan, Desservant. — Ferraris, Prompta Bibl. s. v. capell.; van Espen, Jus eccles. univers. p. II, tit. 3 c. 2; Schefold, Parochialrechte, Stuttgart 1846, I, S. 332 ff.; Bouix, De parocho, Paris 1856, S. 426 ff. 444 ff. 645 ff.; Analecta juris pontificii 1861, S. 838 f.; P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts II, S. 321 ff.; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht, Leipzig 1886, S. 468; E. Friedberg, Lehrbuch des KR., 4. Aufl., Leipzig 1895, S. 175 ff.

Kaplan (capellanus) bedeutet heute regelmäßig einen katholischen Pfarrgehilfen, der die Priesterweihe hat und dem Pfarrer in der Seelsorge hilft, wo und so weit es derselbe nötig erachtet. Indes erleidet diese auf Grund älterer Gewohnheiten durch das Tridentinum anerkannte allgemeine Einrichtung im einzelnen mancherlei partikularrechtliche Modifikationen. Nach tridentinischem wie nach vorreformatorischem Kirchenrecht hat jede Parochie nur einen Pfarrer; ist nun die Gemeinde zu groß, um durch diesen ausreichend verwaltet werden zu können, so hat nach Trid. Sess. 21, c. 4 de ref. der Bischof ihn anzuhalten, daß er die nötige Zahl Kapläne annehme, was selbstverständlich auf andere Unzulänglichkeitsfälle beim Pfarrer ausgedehnt wird. Solche Kapläne stehen nach tridentinischem Rechte in des letzteren persönlichem Dienste: er wählt sie unter Aufsicht und Approbation des Bischofs, wie er will, und entläßt sie beliebig (ad nutum: Ferraris prompta bibl. canon. V. Capellanus, in comm. n. 41), wie er sie auch seinerseits aus seinen eigenen Einkünften zu erhalten hat. Hier kann jedoch dadurch eine Veränderung eintreten, daß für Kapläne innerhalb des Pfarrsprengels besondere Benefizienstiftungen bestehen: sog. Kaplaneien. Sind ihre Inhaber stiftungsgemäß wesentlich zur Aushilfe bei den Pfarrgeschäften verpflichtet, so heißen sie Kuratkapläne (capellani curati); haben sie vorzugsweise die Pflicht, in gewissen Kapellen der Parochie oder an bestimmten Altären in derselben eine bestimmte Zahl Messen zu lesen, so heißen sie Meßpfründner, Altaristen, Frühmeßner (sacellani, vicarii, primissarii). Auch letztere pflegen dem Pfarrer zur Hilfe verpflichtet zu sein, eventuell kann der Bischof sie dazu anweisen. Sowohl die Kuratkapläne wie die Meßpfründner kann der Pfarrer nicht entlassen; denn auf ihr Benefizium haben sie ein ihnen nur auf dem Wege Rechtens zu entziehendes Recht; doch braucht er sich ihrer Hilfe nicht zu bedienen, soweit ihnen nicht stiftungsmäßig oder gewohnheitsrechtlich ein bestimmter Kreis pfarramtlicher Vertretungsrechte als mit dem Benefizium verbundenes Offizium ein- für allemal übertragen worden ist. Am meisten und am umfänglichsten ist dies der Fall, wo an Kapellen, die entfernt vom Pfarrsitze und der Parochie liegen, an Hospitälern oder dergleichen Instituten für ständige Erhaltung von Kaplänen, die an solchen Stellen dann auch residieren, Stiftungen vorhanden sind. Die Inhaber solcher Stellen heißen Lokalkapläne, capellani expositi oder perpetui und sind regelmäßig Kuratkapläne, indem ihnen eine Vertretung des Pfarrers auch im Beichthören, der Abendmahls- und überhaupt der Sakramentsverwaltung oft bis auf wenige Reservate überwiesen ist, können aber auch simplices sein. Immer bleiben sie in einer gewissen Abhängigkeit vom Pfarrer, die im einzelnen stiftungsgemäß normiert ist. — Wenn der Pfarrer die Aufforderung des Bischofs, sich die nötigen Kapläne beizuordnen, nicht oder nicht gehörig befolgt, so kann, aus dem Rechte der Devolution, der Bischof selbst sie anstellen. Es kann aber auch partikulare Rechtsgewohnheit, oder — wie z. B. in Baiern — partikulare Rechtsvorschrift sein, daß der Bischof die Kapläne überhaupt anstellt und den Pfarrern, wie es von diesen erbeten wird oder ihm nötig scheint, seinerseits beiordnet. Selbstverständlich können dergleichen Kapläne dann auch nicht vom Pfarrer entlassen werden, sondern sind, so weit sie nicht in obiger Art die Befugnisse von Benefiziaten haben, ad nutum episcopi amovibiles.

Dergleichen vom Bischofe angestellte, mit einem Benefizium nicht versehene Kapläne sind auch die französischen Ex-Desservants oder Succursalpfarrer. Schon das ältere französische Recht unterscheidet Pfarrkirchen (parochiales ecclesiae) und Nebenkirchen (succursales ecclesiae) zur Aushilfe für jene. Du Fresne s. v. capella ad succurendum: quomodo ecclesiae succursalis apud nos dicitur, quae ad parochiae

auxilium et succursum aedificatur, cuiusmodi erant castellorum. Der an einer solchen Succursale angestellte und dienende (deserviens) Geistliche war abhängig von der Parochie, in deren Sprengel sich die Hilfskirche befand. „Unde licet capellam haberet in castello suo quasi ad succurendum factam: eam tamen nullus, nisi in voluntate canonicorum Ardensis ecclesiae, deservire vel ministrare poterat aut debebat capellanus" (a. a. O.). Das Recht des 17. Jahrhunderts unterscheidet außerdem Pfarrer, welche selbstständig fungieren, und Priester, welche nur mit Erlaubnis des Bischofs predigen und Sakramente verwalten und jederzeit zurückgerufen werden können, Kapläne (Edikt von 1695, Art. 11, 12. Vgl. Portalis, Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801, Paris 1845; Hermens Handbuch der Staatsgesetzgebung über den geistlichen Kultus ... am linken Rheinufer, Bd IV, Aachen und Leipzig 1852, S. 251, 252). Diese Einrichtung schwebte Bonaparte vor, als er die durch die Revolution fast zerstörte Kirche herzustellen unternahm. Das Konkordat vom 26. Messidor IX. (15. Juli 1801) zwischen Pius VII. und dem französischen Gouvernement enthält nur die Grundzüge über die Restauration, insbesondere über den Episkopat. Den Bischöfen wird das Recht zuerkannt, zu den Pfarreien (ad paroecias) Personen zu ernennen, welche der Regierung genehm sind. Notwendig blieben zur Ausführung des Konkordats noch besondere Gesetze und Reglements. In den Articles organiques de la convention, vom 18. Germinal X. (8. April 1802) nun sind auch die Bestimmungen über die Dotation der Kirche enthalten. Da die Besoldung der Pfarrer (curés) vom Staate übernommen wurde (organ. Artikel 66), so lag demselben daran, ihre Zahl so gering als irgend thunlich anzusetzen, und zu dem Behufe wurde angeordnet, es solle in jedem Kanton ein Pfarrer bestellt werden (a. a. O. Art. 60). Da diese Sprengel aber viel zu groß waren, um von einem Geistlichen der Kantonalkirche (ecclesia cantonalis) versehen zu werden, sollten noch so viel andere Geistliche für die übrigen Kirchen (succursales) angenommen werden, als das Bedürfnis erheischte, diese aber aus den Pensionären gewählt und aus dem Betrage der Pension und den Oblationen der Gemeinden erhalten werden. Über sie enthalten die organischen Artikel folgende Festsetzungen: „Les vicaires et desservans exerceront leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. Ils seront approuvés par l'évêque et révocables par lui" (Art. 31). Hier findet sich zuerst die Bezeichnung Desservanten neben den Vikaren für die unter der Aufsicht und Leitung der Pfarrer innerhalb der Parochien fungierenden Priester. Den Bischöfen ist überlassen, sie zu bestätigen und abzurufen. Über die Feststellung ihrer Zahl u. s. w. entscheiden Art. 60—63, deren letzter ihre Nomination den Bischöfen überträgt (Les prêtres desservant les succursales sont nommés par les évêques). Wegen der Sustentation bestimmt Art. 68, 72. — Nicht lange war damit dem kirchlichen Bedürfnisse ein Genüge gethan. Bereits unterm 11. Prairial XII. (31. Mai 1804) und 5. Nivôse XIII. (26. Dezember 1804) erging ein kaiserliches Dekret über eine neue Circumskription der Succursalen (Hermens a. a. O. Bd II 1833, S. 271, 313 ff.), worin den Desservants ein Gehalt von 500 Francs bewilligt wurde. Da überdies die Amtsgewalt des Succursalisten im ganzen in seinem Sprengel, den man geradezu Parochie (paroisse) zu nennen anfing, gleich war: Le desservant est dans sa paroisse ce que le curé dans la sienne (Ministeral-Entscheidung vom 9. Brumaire XIII. [1. November 1804], verbess. Dekret vom 30. Dezember 1809 bei Hermens a. a. O. Bd II, S. 412 ff.), so unterscheiden sich die Kantonalpfarrer außer ihrer Stellung als investierte Benefiziaten nur noch durch ein etwas größeres Staatsgehalt (1000 oder 1500 Fr.). Auch dieser Gehaltsunterschied ist dann nach und nach noch mehr ausgeglichen worden. Die Desservants wünschten nun mehr und mehr, auch in Betreff der Absetzbarkeit bezw. Nichtabsetzbarkeit nicht ferner wie Kapläne, sondern wie Pfarrer behandelt zu werden; die Bischöfe waren aber nicht geneigt, das einmal erlangte Recht aufzugeben, und Papst Gregor XVI., der deshalb angegangen wurde, deklarierte, es solle der bestehende Zustand aufrecht erhalten werden, donec a Sede Apostolica aliter provisum fuerit, wie auch in der Circumskriptionsbulle für Preußen dasselbe anerkannt ist. Wiederholt sind deshalb über die Lage der Desservants, welche die bei weitem größte Mehrzahl der Priester in Frankreich, Belgien, Rheinpreußen (am linken Rheinufer) bilden, im allgemeinen und in einzelnen Fällen Streitigkeiten entstanden. In Belgien sind die Bestimmungen der organischen Artikel von den Bischöfen stets frei gehandhabt, da der Staat diese Angelegenheit für eine solche erklärt hat, die bei der bestehenden Trennung von Staat und Kirche ihn nichts angeht. M. s. die Nachweisungen der darüber erschienenen Schriften in einem Aufsatze von Warnkönig in der kritischen Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung

des Auslandes, Bd XX (Heidelberg 1848), Heft III, S. 47 ff. In Frankreich ist das Verhältnis ähnlich, doch ist von den Bischöfen wenigstens die Praxis eingeführt, daß die ad nutum episcopi amovibiles deservientes nicht entlassen werden, wenn nicht durch das Offizialat, nach vorangegangener Untersuchung, das Strafurteil auf Entlassung ausgesprochen ist. In solchem Sinne hat sich Sibour, Bischof von Digne, erklärt: Institutions dioecesanes par Mgr. l'évêque de Digne, Paris 1845, Digne 1848. Auf mehreren Provinzialsynoden ist ebenmäßig also entschieden. So auf dem Konzil zu Rheims 1849, Avignon 1850, Bourges 1852, Auch 1852. Es heißt darüber in dem zuletzt erwähnten, Art. LI: Improbat Synodus eos, qui succursalistarum amovibilitatem tanquam illegitimam vituperant, declaratque eam ordinationi divinae non adversari nec a sancta ecclesia reprobari, immo hanc disciplinam esse servandam ex declaratione Summi Pontificis Gregorii XVI., donec Apostolica Sedes aliter statuerit. (Acta consilii Provincialis Auscitaniae. Auscis 1853). Andere Synoden setzen hinzu, es solle der Bischof den Desservant von seiner Stelle nicht entfernen: nisi prius inquisito officialitatis aut auditorii privati nostri consilio (Acta consilii Avenionensis Provinciae, Avenion. 1850, p. 81, 82). Vgl. Warnkönig in der angeführten Zeitschrift, Bd XXVI 1853, Heft I, S. 53, 54. Auch in den deutschen Bistümern am linken Rheinufer ist durch Einführung der geistlichen Gerichte das Verhältnis für die Succursalisten ein mehr gesichertes geworden, machte sie aber doch nach wie vor in einem Grade von den Bischöfen abhängig, welcher dem Staate unduldentlich schien. Daher in § 19 des preußischen Gesetzes über die Vorbildung der Geistlichen vom 11. Mai 1873, § 19 die dauernde Anstellung der Succursalpfarrer vorgeschrieben ist. Näheres über sie s. bei Bouix, Tractat. de parocho (1855), S. 233, und das Archiv für kathol. Kirchenrecht 21, 423 ff. (v. Raimund) und 22, 54 ff. (von Pricotte). Vgl. auch Hinschius, Die preuß. Kirchengesetze des Jahres 1873, S. 145 f.

Stellt das Bisherige die Verhältnisse der Kapläne von heute dar, so ist historisch noch zu erwähnen, daß, da ursprünglich auch die Oratorien auf den Herrenhöfen, aus welchen später Pfarrkirchen geworden sind, im Gegensatz zu den alten Taufkirchen (plebes) häufig capellae genannt wurden, die bei ihnen angestellten Geistlichen gelegentlich auch dann noch den Namen Kapläne tragen, als sie schon wirkliche Pfarrer waren: so manche Burgkapläne, Hofkapläne; auch die capellani regii oder palatini für die Capella regis, d. i. die Burgkirchen der königlichen Palatine, gehören dahin. Sie waren oft durch päpstliche Privilegien ausgezeichnet (z. B. c. 16. X. de privileg. 5, 33), wiewohl seit dem Trid. Sess. 24. c. 11. de ref., verbunden mit Sess. 6. c. 4, Sess. 25. c. 6 de ref., in engeren Grenzen. — Ferner ist zu bemerken, daß schon früh auch die Bischöfe sich Kapläne (capellani episcopales), nicht selten auch Haussekretäre hielten. Auch außerhalb der Kathedrale stellte der Bischof an sonstigen Hauptkirchen der Diöcese dergleichen Kapläne an, welche beim Gottesdienst ihm zu assistieren verpflichtet wurden (m. s. z. B. Synodus Colon. a. 1260 bei Hartzheim, Concilia Germaniae, Tom. III, Fol. 592). Auch die Päpste pflegten sich stets Kapläne zu halten, die gewöhnlich zugleich als ihre Pönitentiare gebraucht wurden. Man unterscheidet in der Kurie drei Arten von Kaplänen: Titular-Kapläne (capellani honorarii), bei den Pontifikalien assistierende Kapläne (ceremoniarii), und zu Privatdiensten des Papstes gebrauchte geheime Kapläne (capellani secreti).

Die evangelische Kirche hielt das Institut der Kapläne in ihren ersten Anfängen zwar noch fest, wie es denn in einigen älteren Kirchenordnungen vorkommt, ließ es dann aber fallen, wenn sie auch den Titel für Pfarrer oder Pfarrgehilfen hin und wieder noch bewahrt hat. (F. H. Jacobson †) Mejer †.

Kapland. — Litteratur: Merensky, Missionsrundschau in Warnecks Missionszeitschrift bes. 1897 und 1898; Almanac voor de nederduitsch gereformeerde Kerk in Südafrica; Basler Missionsmagazin (1900); Deutsche Kolonialzeitung 1899 (Merensky); Südafrikanisches Gemeindeblatt, herausgeg. v. G. W. Wagener (Kapstadt).

Dieses Kolonialgebiet, zu dessen Ganzem im Osten auch Transkei und Griqualand, dazu nördlich des Oranjeflusses Westgriqualand gehören, umfaßt 573,300 qkm mit etwa 1 700 000 Bewohnern. Das eigentliche Kapland ist 496 450 qkm groß und hat jetzt etwa 1050000 Bewohner. Im Jahre 1891 fand die letzte Volkszählung statt, welche für letzteres Gebiet 956 485 Seelen feststellte, für die vorbezeichnete gesamte Kapkolonie 1 527 224. Die große Mehrheit der Bevölkerung bilden die Kaffern und andere Farbige; denn 1891 gab es im Gesamtlande neben den 377 000 Europäern und Weißen 1 150 240 Farbige. Dies ist von großem Einflusse auf die Gestaltung des Kirchenwesens, insofern

die letzteren vorwiegend Heiden sind und deshalb die Missionsthätigkeit nicht nur von seiten der im Lande seit fast hundert Jahren vertretenen großen Kirchengemeinschaften, sondern auch von einer ganzen Anzahl kleinerer oder jüngerer Denominationen hervorgerufen haben. Die Vielgestaltigkeit der Kolonie in kirchlicher Beziehung ist großenteils auch dem Eifer für die Mission zuzuschreiben.

Da die Holländer die Kolonie durch ihre Auswanderer gegründet haben (von 1652 an eroberten sie das Land), so ist auch deren Kirche am frühesten und am weitesten verbreitet. Freilich gehören auch die weiter nordöstlich von diesen Ansiedlern besetzten Gebiete, besonders die beiden sogenannten Burenstaaten (Oranje und Transvaal), der Mehrzahl ihrer weißen Bevölkerung nach zu der gleichen Kirchengemeinschaft, d. i. der Holländisch-Reformierten Kirche; jedoch besteht für jedes dieser verschiedenen Länder eine besondere Synode. Die Gemeinden werden je durch einen kerkeraad verwaltet; eine Anzahl von 6—12 solcher Gemeinden bildet einen ring, eine Kreisgemeinde, und die Vertreter, welche von letzteren gewählt werden, setzen die Generalsynode zusammen, welche meist nach je 3—4 Jahren tagt und durch einen ständigen Ausschuß in der Zwischenzeit die oberste Leitung fortführen läßt. Die Anzahl der Bekenner dieser „Burenkirche“ in der Kapkolonie beträgt (1899) rund 226 000 europäischer Abkunft, dazu noch etwa 70 000 farbige Christen (fast ausschließlich Kaffern). Außerdem besteht noch eine kleine, hauptsächlich durch Zuwanderer hervorgerufene reformierte Kirchengemeinschaft, häufig als Dopperkirche bezeichnet. Sie wird etwa 4000 Seelen in sich befassen. Die Gemeinden der Farbigen sind hauptsächlich durch die besondere Mission der Holländisch-Reformierten und auf deren Anregungen hin gegründet worden; ihre Geistlichen entbehren allerdings zumeist der höheren wissenschaftlichen Bildung.

Die zweitbedeutendste Bekennerzahl unter den Weißen verzeichnet die Church of England. Nach dem Zensus von 1891 und unter Schätzung des Anwachsens bis 1899 werden dieser Gemeinschaft wohl 90 000 Seelen europäischer Abkunft angehören neben 80—90 000 Farbigen. Sie wird von einem Metropoliten (in Kapstadt) und von sechs Bischöfen verwaltet. Dem Erzbischof untersteht auch die in zwei gesondert organisierten Diöcesen, Grahamstown und St. Johns, thätige Missionskirche dieses Bekenntnisses. — Neben der sogenannten Hochkirche sind die meisten größeren Denominationen Großbritanniens durch Europäer oder wenigstens durch Missionsstationen vertreten. In letzterer Hinsicht stehen die Wesleyanischen Methodisten allen Gemeinschaften voran, da sie sich mit besonderer Lebhaftigkeit der Heranziehung von Kaffern zur Lehrthätigkeit zuwandten und geringere Anforderungen an die Bekehrung stellen. Sie gewannen ungefähr 120 000 Farbige für ihre Bekenntnisform. Schon 1890 unterhielten sie über 220 Schulen, auch Knaben- und Mädchenpensionate, und hatten damals 1250 Laienhelfer. Die Zahl der weißen Angehörigen dieser Denomination beläuft sich auf etwa 28 000. Die Seelenzahl der anderen Methodisten ist auf 2500 Weiße und 4000 Farbige anzunehmen. Hinter der Gesamtheit der Methodisten steht die Menge der Kongregationalisten oder Independenten, sowie die der Presbyterianer, d. i. der Schottischen Freikirche und der Vereinigten Presbyterianer, bedeutend zurück. Die Gemeinschaften sind allerdings in der Mission ebenso tüchtig als erfolgreich. Man darf deshalb den etwa 6000 Weißen der „Freischotten“ und 2000 anderen Presbyterianern 10 000 und 14 000 Farbige zuzählen. Es haben aber die Presbyterianer schon 1821 mit ihrem Missionswerk im Osten der Kolonie, in dem damals noch auf lange unabhängigen Gebiete von Kaffraria, begonnen. Die Kongregationalisten waren mit noch stärkerem Erfolge unter den Farbigen thätig und zählen wohl 30 000 derselben als ihre Angehörigen, aber nur etwa 4—5000 Weiße. Die englischen Baptisten endlich traten erst spät in die Reihe der Konfessionen des Kaplandes und haben hier etwa 3000 Weiße in ihrem Verbande, sowie ungefähr 10 000 Farbige. Dazu kommen noch Christen englischer Nationalität und farbige Anhänger des Christentums in 7—8 kleineren Gemeinschaften, endlich die zahlreichere „Heilsarmee“; man wird mit 10—12 000 Zugehörigen europäischer Abkunft und mit 10 000 gewonnenen Farbigen ihre Menge genügend bezeichnet haben. So sind denn neben 226—227 000 weißen Angehörigen der Burenkirche zunächst 145 000 Weiße der englisch redenden Gemeinschaften zu verzeichnen. — Zu den protestantischen Bewohnern europäischer Herkunft kommt noch die Mehrzahl der Deutschen, welche der lutherischen Kirche angehören. Sie haben sich zum weitaus größten Teile jetzt in der Gemeinschaft der „Deutschen evangelisch-lutherischen Synode Südafrikas“ vereinigt, welche i. J. 1900 eine Seelenzahl von 6330 erreichte (darunter 2367 Kinder), während die außer diesem Verbande stehenden deutschen Evangelischen kaum 1200 Angehörige zählen. Diese synodal

geordnete Kirche hat sich der Aufsicht des Konsistoriums von Hannover unterstellt, welche deutsche Kirchenbehörde denn auch durch Zusendung von Geistlichen und Diakonen (letztere besonders zu Zwecken des Unterrichts) die wertvollste Förderung gewährt. Nach der bestehenden Synodalordnung hat ein ständiger Synodalausschuß (drei Mitglieder geistlichen, drei weltlichen Standes) für die dauernde Handhabung der kirchlichen Ordnung zu sorgen; dessen Vorsitzender ist seit länger der erste Pastor von Kapstadt, während die West- und Ostprovinz satzungsgemäß darin gleichmäßig vertreten werden. Zu der Gemeinschaft gehören jetzt (1900) 11 Gemeinden mit Pastoren: Kapstadt (mit zwei Geistlichen), Wynberg, Paarl, Worcester, Braunschweig, Frankfurt, Port Elisabeth, Keiskamahoek, King Williamstown, Berlin, East London, dazu noch 13 Filialgemeinden. Zwölf Schulen, darunter die sehr entwickelte Schule in Kapstadt, sorgen für den deutschen Charakter des zahlreichen Nachwuchses. In denselben wird englisch und deutsch unterrichtet. Allerdings soll das Medium der Unterrichtssprache die englische sein, während immerhin auch die deutsche vom Regierungsschulinspektor geprüft wird, der dieselbe zu kennen verpflichtet ist. Volksbibliotheken bestehen in mehreren Gemeinden. — Eine andere Entwickelung deutschen kirchlichen Lebens zeigt sich in der Thätigkeit deutscher Missionsgesellschaften: es sind deren drei. Die erfolgreichste in Bezug auf die Zahl der Getauften ist bis jetzt die „Rhein. Mission", welcher bereits 1897 etwa 16000 Seelen zugehörten. Die Brüdergemeinde, welche in Gnadenthal (im Südwesten des Landes) eine sehr gepflegte Anstalt zur Ausbildung farbiger Mitarbeiter besitzt, zählt gegen 12000 Seelen. Die Berliner Missionsgesellschaft konnte nicht ebenso thätig fortschreiten und wird jetzt (1900) 7000 Angehörige haben. — In Ostgriqualand arbeitet auch eine französisch-reformierte Gemeinde in der Mission, auf 12 Stationen. — Einige Unterstützung erhält das Missionswerk noch durch die Thätigkeit von Mennoniten, welche im Gebiete der Kolonie mit etwa 3000 Seelen vertreten sind. — Die Erfolge der Mission auf dem Gebiete des Unterrichts sind neuerdings überall günstig, da die Kaffern eine steigende Beteiligung am Besuche der Schulen bekunden. Auch gewährt die Regierung den verschiedenen größeren Missionskörperschaften eine beachtenswerte Unterstützung, nämlich im ganzen mit etwa 500000 Mk. — Die Gesamtheit der Weißen evangelischer Richtung, also einschließlich der Baptisten und Mennoniten, belief sich nach allem dem am Ende des 19. Jahrhundert auf nahezu 400000. Daneben gab es etwa 380000 Farbige dieser Gemeinschaften. — Zugleich beläuft sich die Zahl der Katholiken europäischer Abkunft auf etwa 11000 neben 10000 Farbigen. Von je einem apostolischen Vikariate für den Westen und den Osten des Kaplandes wird die kirchliche Ordnung überwacht. — Im übrigen zählte die Kolonie im Jahre 1891 300 Juden, 15100 Muhammedaner, 1400 Angehörige anderer Sekten, gegen 4600 ohne Bekenntnisnachweis und ohne Bekenntnis, dazu 754000 Heiden.

Von den übrigen Gebieten britischer Verwaltung und Oberhoheit in Südafrika wurde neuerdings besonders die Natal-Kolonie durch das Anwachsen ihrer weißen Bevölkerung kirchlich wichtiger, denn seit 1888 zeigt sich hier ein jährliches Wachstum der Zahl der Christen um 30 Prozent. Am meisten wirkten hiezu die Missionen der Freischotten und der Wesleyaner mit, neben welchen sodann die anglikanische Kirche, desgl. die deutschen Missionen der Hermannsburger und der Berliner Gesellschaft, eine Norwegische und eine Nordamerikanische Missionsgesellschaft sich um die Bekehrung der Kaffern bemühen. Schon 1896 bezifferte man die Zahl der zu den christlichen Gemeinden Gehörigen auf 73000, unter welchen 15000 getaufte Erwachsene waren. Die Church of England hat ein Bistum im Lande. — Die Zahl der deutschen Gemeinden beläuft sich auf 6 (New-Germany, Emmaus, Hermannsburg, New-Hannover, Kirchdorf, Noodsberg) mit Pastoren und fünf Schulen; die Seelenzahl beträgt rund 4000. — Im Basutolande ist neben der englischen Hochkirche besonders die französisch-evangelische Mission erfolgreich. **W. Götz.**

Kappeler Friede s. Zwingli.

Kapuziner (Ordo fratr. Minor. s. Francisci Capucinorum). — I. Entstehung und Ausbreitung des Ordens. Vita b. Matthaei Bascii, in ASB t. I. Aug. p. 198sq. (vgl. Stadler, Heiligenlex. IV, 318f.). Zachar. Boverius, O. Cap., Annales s. sacrae historiae ordinis Minorum s. Francisci, qui Capucini nuncupantur, 2 tomi, Lugdun. 1632–39 (auch franz. von A. Caluze, Paris. 1675; ital. von Benedetti, 4 tt., Venedig 1643f.; span. Madrid 1644) — eine nur bis zum J. 1612 reichende Darstellung, wegen ihr parteiisch einseitigen u. fanatischen Haltung viel angefochten von franziskanisch-observantischer Seite und infolge davon durch die Index-Kongregation zur Expurgation zahlreicher Stellen verurteilt (s. Reusch, Index II, 261f.). Eine Fortsetzung bis zum J. 1634 bot der von Marcellin de Pisa edierte tom.

III, Lugd. 1676 (nebst Appendix von P. Sylvester: Mediol. 1737). Von demselben Marc. de Pisa erschienen später: Annali de' fratri Minori Capuc., 4 voll. Trento 1708. Ferner: Mich. a Tugio, Bullarium ordinis fr. Minor. s. Fr. Capucinorum, sive collectio bullarum, brevium etc., variis notis et scholiis elucubrata, 7 t. fol., Rom. 1740—1752, nebst Forts. bis auf Leo XIII. von Petr. Damiani, 3 t. f., Oenip. 1883 f. Vgl. Wadding, Annal. Minor. t. XVI, p. 207 sq. sowie die Ordinationes et decisiones Capitulorum generalium Capucinorum, Rom. 1851, auch die seit 1884 ebd. jährlich erscheinenden Analecta Capucinorum. — Gedrängtere Uebersichten: Helyot, Hist. des Ordres etc. VII' 164—180; Eberl, O. Cap., „Kapuzinerorden", im KKL VII, 124—139; Heimbucher, Orden und Kongr. I, 315—328. Von prot. Autoren: Leop. Ranke, Röm. Päpste, II, 144 ff.; K. Benrath, B. Ochino, Leipzig 1875 (2. A. 1892), S. 10 ff. 22 ff. 134 ff.; J. Hasemann, Art. „Kapuzinerorden", in Ersch u. Gruber Enc., Sekt. II, Tl. 32, S. 391—395.

II. Heiligen- und Missionsgeschichte des Ordens. Carol. (princeps) de Aremberg, Flores seraphici, ex amoenis Annalium hortis Zach. Boverii collecti, sive icones, vitae et gesta virorum illustrium, qui ab a. 1525 usque ad a. 1580 in eodem ordine miraculis ac vitae sanctimonia claruerunt, etc., Colon. 1640 (Mediol. 1648); nebst Forts.: Flores seraphici .. ab a. 1580 usque ad a. 1612, Colon. 1642. Bonifazio di Nizza, Ritratti degli Uomini illustri dell' istituto de' Minori Capuccini, Rom. 1884; Lechner, Leben der Heiligen aus dem Orden der Kapuziner, 3 Bde, München 1863 f.; A. M. Jlg, Geist des hl. Franz v. Assisi, dargestellt in Lebensbildern aus der Gesch. des Kap.-O., 3 Bde, Augsburg 1876; ders., St. Franziskus-Rosen, Missions- und Lebensbilder aus d. Gesch. d. Kap.-O., ebd. 1879; P. Rocco da Casale, Storia delle missioni d' Capuccini, 2 voll., Rom. 1871 sq. — Zur Missionsgeschichte einzelner Provinzen des Ordens: Matth. Ferrerius, Rationarium chronographicum missionis evangelicae a Capucinis exercitae in Gallia cisalpina, 2 voll., Aug. Taur. 1659. Rom. Stockacensis Hist. provinciae anterioris Austriae O. Fr. Cap., Camp. 1747; Pöckl, Die Kapuziner in Bayern, Sulzbach 1826. Chronica Bavaricae Capucinorum provinciae, Aug. Vindel. 1889; Pius Meyer, Chronica prov. Helvetiae, 10 fasc., Soloth. 1884 sq.; Gratian v. Linden, Die Kapuziner im Elsaß einst und jetzt, Freiburg 1890 (mehr über diese, bes. seit 1879 infolge einer Aufforderung des Kapuzinergenerals zu derartigen Arbeiten aufgeblühte provinzialgeschichtl. Litt. s. bei Heimbucher, S. 124 f.).

Nachdem teils im observantischen Zweige des Franziskanerordens, teils bei den Konventualen schon seit dem 14. Jahrhundert verschiedene Versuche zur Zurückführung der ursprünglichen Einfachheit und Strenge franziskanischer Lebensordnung hervorgetreten waren (s. d. A. „Franz v. Assisi", VI, S. 213 f.) und nachdem einer dieser Reformversuche speziell das Ordenshabit mit seiner Kapuze zum besonderen Gegenstande reformierender Maßnahmen gemacht hatte (s. das dort über Philipps des Berbegal „Reformierte von der Kapuze" aus dem Jahre 1426 Bemerkte: S. 214, 14—18), richtete während der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts ein mittelitalischer Reformer von Neuem sein Augenmerk hauptsächlich auf diesen letzteren Punkt. Der observantische Minorit Matthäus von Bassi (Bascius) ließ sich von einem Klosterbruder sagen, daß der hl. Franziskus eine andere Kapuze getragen hätte, als bis dahin geglaubt und von Franziskanern angenommen war. Er griff diese Meinung auf, entfernte sich aus seinem Observantenkloster Montefalcone in der Mark Ancona und erschien 1526 in Rom vor dem Papste Clemens VII., der ihm die Erlaubnis erteilte, mit seiner pyramidalen Kapuze und seinem langen Barte als Einsiedler zu leben und überall zu predigen, wenn er sich nur alljährlich in dem Provinzialkapitel der Observanten darstellte. Nun begeisterte sich auch der Observant Ludwig von Fossombrone für die echte Kapuze, den langen Bart und die buchstäbliche Erfüllung der Regel des hl. Franziskus, vorzüglich in Beziehung auf die gänzliche Besitzlosigkeit. Er ging mit seinem Bruder Raphael nach Rom, erhielt noch im Jahre 1526 ein Breve und darin schriftlich die dem Matthäus mündlich erteilte Erlaubnis. Die beiden Brüder thaten sich mit Matthäus und einem Vierten zusammen und suchten Zuflucht bei den Camaldulensern und dem Herzoge von Camerino. Dieser bewirkte es, daß sie i. J. 1527 als Fratres minores eremitae in den Gehorsam und Schutz der Konventualen aufgenommen wurden. Darauf begaben sich Ludwig und Raphael wieder nach Rom und erwirkten von Clemens VII. die Bulle vom 18. Mai 1528, welche sie zum Bußpredigen und zu Seelsorgerthätigkeit (besonders an schweren Sündern) verpflichtete, als eine besondere Kongregation mit den schon erwähnten Eigentümlichkeiten bestätigte, von den Observanten befreite und den Konventualen unterordnete. Diese Unterordnung bestand darin, daß sie nur einen Generalvikar haben durften, der seine Bestätigung vom General der Konventualen einholen mußte, daß sie sich ferner Visitatoren von den Konventualen gefallen lassen mußten und daß sie bei Prozessionen nur unter dem Kreuze der Konventualen oder der Pfarrgeistlichkeit (nicht unter einem eignem Kreuze) gehen durften. Nun prangten sie frei überall mit ihren lang zugespitzten Kapuzen und Bärten. Den vom Volke ihnen

angehefteten Spottnamen Capucini (Kapuzenträger) ließen sie sich gern gefallen. Schon seit 1536 wurden sie auch in kirchlichen Erlassen unter eben diesem Namen (als Capucini ordinis fratrum minorum oder Fratres minores Capucini) anerkannt. Ihr erstes Kloster war das von Colmenzono, welches ihnen die Herzogin von Camerino schenkte. Schon 1529 besaßen sie vier Klöster. Jener Ludwig von Fossombrone konnte in diesem Jahre zu Alvacina ihr erstes Kapitel zusammenberufen. Hier entstanden die Satzungen der neuen Gesellschaft, welche später durch die Revisionen von 1536 und 1575 einige, jedoch nicht wesentliche Veränderungen und Zusätze erhielten. Es wurde verordnet, den Gottesdienst in alter strenger Weise zu halten; für keine Messe eine Vergeltung zu nehmen; zwei Stunden täglich stilles Gebet pflegen; während des ganzen Tages mit Ausnahme weniger Stunden Stillschweigen zu beobachten; das Geißeln nicht zu vergessen; weder Fleisch, noch Eier, noch Käse zu betteln, wohl aber das alles, wenn man es ungebeten giebt, anzunehmen; nicht mehr zu erbetteln (terminieren), als für den Tag nötig ist; nur auf drei, höchstens sieben Tage Vorrat zu sammeln und kein Geld anzurühren. Der Fleischgenuß ist im allgemeinen nicht verboten, ebensowenig das Weintrinken. Aber die größte Mäßigkeit ist ihnen vorgeschrieben, und wer sich außerordentliche Fasten auferlegt, dem soll es nicht gewehrt werden. Die Kleidung soll ärmlich, grob und eng sein. Die Kapuziner sollen in der Regel barfuß gehen, sich nur ausnahmsweise der Sandalen bedienen und weder zu Pferde noch zu Wagen reisen. Prokuratoren und Syndiken, welche die Besitzlosigkeit der Minoriten dadurch illusorisch machten, daß sie für Klöster kauften und verkauften und die Klöster reich machten, soll es bei den Kapuzinern nicht geben. Ihre Klöster sollen in möglichst ärmlicher Weise aufgeführt werden und in der Regel nur sechs oder sieben, höchstens zehn oder zwölf Brüder beherbergen. Man nimmt weder allzu junge, noch schwächliche Novizen. Die Kapuziner haben außer dem Generalvikar Provinzialen, Kustoden und Guardiane. Man wählt sie alle Jahre neu, nur der Generalvikar wird vom Kapitel erst nach drei Jahren durch eine Neuwahl ersetzt.

Bei jenem ersten Kapitel (1529) wurde Matthäus de Bassi zum Generalvikar gewählt. Derselbe dankte jedoch schon nach zwei Monaten wieder ab, worauf Ludwig von Fossombrone, der zweite Stifter, an seine Stelle trat. Als dieser im Jahre 1535 nicht wieder gewählt wurde, kam es zu Störungen, infolge deren man ihn aus der Genossenschaft ausstieß. Auch Matthäus schied 1537 aus, schnitt (da nur denen, welche in den Kapuzinerklöstern den Statuten und den Oberen des Ordens sich unterwarfen, die neue Kapuze zu tragen erlaubt war), die von ihm selbst erfundene lange Spitze der Kapuze wieder ab und kehrte zu den Franziskaner-Observanten zurück. Er übte sein Bußpredigerwirken noch fünfzehn Jahre hindurch aus und starb am 2. August 1552 zu Venedig, von seinen Anhängern als Vollbringer zahlreicher Krankenheilungen und sonstiger Wunder hochgepriesen, aber der Ehre der Kanonisation doch nicht teilhaftig geworden, ja nicht einmal zur Aufnahme in die Martyrologien seines Ordens gelangt — wie denn die kapuzinische Geschichtstradition weder ihn, noch jenen Ludwig als eigentliche Stifter des Ordens anerkannt hat. — Für die Ausbreitung und innere Kräftigung der Genossenschaft wirkte nach dem Rücktritt der beiden Genannten zunächst Johann de Fano und sodann während mehrerer Jahre mit besonderem Erfolge Bernhardin Ochino (s. d.). Nach einem wechselvollen Leben war dieser gewaltiger Prediger 1534 von den Observanten zu den Kapuzinern übergetreten, bei welchen er in der kürzesten Frist als der heiligste, demütigste, entsagungsvollste Mönch und als der glühendste, beredteste, gewaltigste Bußprediger bewundert und verehrt wurde. Man wählte ihn 1538 für drei Jahre zum Generalvikar der Kapuziner und zwang ihn im Jahre 1541, diese Würde noch einmal anzunehmen. Allein zwei Jahre später entschied er sich gegen die römische Hierarchie und für die evangelische Freiheit, entwich nach Genf, verheiratete sich und verteidigte seine Wandelung mit scharfer Polemik wider das Papsttum. Infolge dieses Ereignisses ging Paul III. ernstlich damit um, den neuen Orden aufzuheben und belegte ihn für die Dauer mehrerer Jahre mit einem Verbot alles Predigens. Erst die demütigsten Bitten der Kapuziner — verbunden mit der vom Kardinal San Severino ihm nahe gebrachten Vorstellung, daß doch einst auch das Kollegium der Apostel, obschon ein Judas sich in ihm befand, hätte fortbestehen dürfen — bewogen den Papst von der bereits vorbereiteten Maßregel der Aufhebung abzustehen. Die Erlaubnis des Predigens erneuerte er den Kapuzinern, nachdem deren vierter Generalvikar Franziskus Aesinus auf 19 ihm vorgelegte Fragpunkte befriedigende Antwort erteilt hatte.

Jetzt erst begann der Orden sich in seiner charakteristischen Eigenart zu entwickeln: als ein schroff ultramontan gerichteter Missionsorden, ein Werkzeug der papistisch-kontra-

reformatorischen Propaganda von ähnlicher Tendenz wie die Gesellschaft Jesu, nur grundverschieden von deren theologisch-wissenschaftlichem Streben. Gewarnt durch Ochinos Fall haben die Kapuziner fortan nicht bloß von aller spiritualen Verirrung, von jeder eigenen Meinung in kirchlicher und dogmatischer Hinsicht, sondern überhaupt von jeder selbstständigen Regung und ernsten wissenschaftlichen Schulung des Geistes sich möglichst fern gehalten. Sie repräsentieren kraft ihres grundsätzlichen Verharrens in einem Zustande verhältnismäßiger Ignoranz und Unbildung einen polaren Gegensatz zu den im Übrigen ihnen mehrfach gleichgearteten Jesuiten. Diese haben durch fanatisch-genialen Mißbrauch der Waffen und der Schätze des Geistes Ungeheures, die Kapuziner in anderen Kreisen nicht viel Geringeres durch Geistesarmut oder vielmehr durch Geistesmangel ausgerichtet.

Die Ausbreitung der Kongregation nahm bald nach Mitte des 16. Jahrhunderts riesige Dimensionen an. Ursprünglich sollte sie auf Italien beschränkt bleiben, aber schon 1573 wurde diese Beschränkung auf Bitten Karls IX. von Frankreich aufgehoben und die Kapuziner faßten in Paris selbst Fuß. Im Jahre 1593 kamen sie nach Deutschland und zwar zuerst nach Innsbruck, bald darauf nach Salzburg 1596, München und Wien (1600), Augsburg und Feldkirch (1601) u. s. f. Schon etwas früher hatten sie sich in der Schweiz ausgebreitet; seit dem Jahre 1606 in Spanien. Im Jahre 1619 wurden sie — damals schon gegen 1500 Klöster in 50 Provinzen zählend — von ihrem Verbande mit den Konventualen befreit, erhielten eigene Generale sowie das Recht, in Prozessionen unter ihrem eigenen Kreuze zu gehen, wurden also zu einem selbstständigen neuen Orden neben dem älteren des hl. Franz erhoben (vgl. Bd VI, S. 220, 60 f.). Sie folgten den Spaniern und Portugiesen über das Meer und machten sich, als Rivalen der Jesuiten sowohl hinsichtlich der Zahl ihrer Martyrien wie der Bedeutung ihrer Leistungen um die Heidenbekehrung in Amerika, Afrika und Asien verdient. Die Aufhebung der Mönchsorden am Ende des 18. Jahrh. hat die Kapuziner in Deutschland und Frankreich stark gesichtet: auch auf der pyrenäischen Halbinsel haben sie viel zu leiden gehabt. Aber in neuester Zeit wächst ihre Zahl in allen katholischen Ländern wieder. Der Orden umfaßte beim Ausgang des 19. Jahrhunderts 50 Provinzen mit 534 Klöstern und 294 Hospitien. Die 25 italienischen Provinzen sind zwar zur Zeit staatlich unterdrückt, fristen aber doch eine beschränkte Fortexistenz. Von den 25 Provinzen kommen auf Reichsdeutschland 2 (eine rheinisch-westfälische [nach 14jähriger Aufhebung wiederhergestellt 1887] und eine bayerische) auf Österreich-Ungarn 7, auf die Schweiz 2, auf Belgien und Holland je 1, auf Frankreich 5, auf Großbritannien 3, auf Rußland nebst Polen 2, auf Amerika 2. Nach der Ordensstatistik von 1894 lebten in den Klöstern des Ordens 3268 Priester (wozu noch 67 außerhalb ihrer Provinz sich aufhaltende kamen). Auf 26 vom Orden verwalteten Missionsgebieten waren in demselben Jahre 444 Religiosen in 189 Niederlassungen thätig (noch nähere statistische Angaben s. bei Eberl, KRL l. c.).

Schon frühzeitig wurden auch Kapuzinerinnen gestiftet. Maria Laurentia Longa (gest. 1542) errichtete als Witwe in Neapel ein „Hospital der Unheilbaren" und ein Kloster unserer lieben Frauen zu Jerusalem. Hier nahm sie im J. 1534 mit 19 andern Frauen den Schleier und lebte nach der dritten Regel des hl. Franziskus. Die Theatiner verwalteten in dem Kloster die Sakramente; von ihnen ging im Jahre 1538 die Aufsicht über die Nonnen an die Kapuziner über. Nun nahmen die Nonnen die strengste Regel der hl. Klara und die lange Kapuze an, und während sie vorher wegen ihres strengen Lebens „Schwestern vom Leiden" im Munde des Volkes hießen, wurden sie von der Zeit an „Kapuzinerinnen" genannt, haben aber seitdem die Kapuze abgelegt. Sie kamen im Jahre 1575 nach Rom, wo Baronius eine Vorschule zu ihrem römischen Kloster gründete. Borromäus brachte sie nach Mailand. Im Jahre 1606 geschah die höchst feierliche Einweihung ihres Klosters in Paris, u. s. f. Noch jetzt besteht eine Anzahl von Klöstern dieser Genossenschaft in Frankreich, Italien, Spanien und Amerika. Soweit die stiftungsgemäße Zahl von 33 Insassinnen (die trenta-tre) für das betr. Kloster vorhanden ist, untersteht dasselbe der Jurisdiktion des Kapuziner-Generals. Die nicht voll besetzten Konvente stehen unter den Diöcesanbischöfen (näheres bei s. Helyot VII, 203 f. und bei Heimbucher, I, 361 f.).

Die Gelehrtenliste des Ordens weist, wie sich das bei seiner oben angedeuteten Geistesrichtung nicht anders erwarten läßt, wesentlich nur Erbauungsschriftsteller, praktische Bibelausleger, Moraltheologen und namentlich Prediger auf. Unter den letzteren glänzen (in der Zeit nach Ochino): der englische Konvertit John Forbes (gest. 1606), der hl. Laurentius von Brindisi, dem man nachrühmte, er habe in fünf Sprachen (deutsch, czechisch,

französisch, spanisch und hebräisch) fehlerfrei zu predigen vermocht (gest. 1619), ferner Jacques Bolduc (gest. 1650), Konrad von Salzburg (gest. 1681), Martin von Cochem (gest. 1712) u. a. (s. Eberl u. Heimbucher, S. 323—326); wegen Cochems vgl. d. A. „Jesus Christus", Bd IX, S. 9, 36—38). Über die Leistungen einiger Kapuziner des 17. Jahrhunderts auf dem Felde der Polemik, namentlich über den antijesuitischen Polemiker Valerianus Magnus (Verf. einer Apologia contra imposturas Jesuitarum, 1659) s. Reusch, D. Index II, S. 289; (vgl. S. 261 u. 520). — In dem dichtgedrängten Chor kapuzinischer Heiligen und Märtyrer ist abermals Laurenz v. Brindisi mit Auszeichnung zu nennen, der 25. General des Ordens, dessen glorreicher Anteil an dem deutschen Sieg über die Türken bei Stuhlweißenburg (1601) als eine Erneuerung der Heldenthaten Capistrans erscheint; ferner der während der späteren Türkenkämpfe zu Ruhm gelangte Markus von Aviano (gest. 1699), der Graubündener Missionsmärtyrer Fidelis von Sigmaringen, gest. 1722 (s. Bd VI, 63), der im Dienste Richelieus teils offen teils ingeheim wider Hugenotten streitende Joseph le Clerc du Tremblay, gest. 1638, der „selige" Angelus de Acrio, Apostel Kalabriens, gest. 1739 (vgl. E. M. de Beaulieu, Le bienh. Ange d'Acri des frères Mineurs Capucins etc., Paris 1899) und viele andere, s. Heimbucher S. 322 u. 326 (wo aber der hier zuletzt Genannte fehlt). Wegen der im letzten Jahrhundert zu Ruhm gelangten katholischen Philanthropen und Mäßigkeitsapostel aus dem Kapuzinerorden (wie Theodosius, Florentini, Stephan Brzozowski und besonders „Father Mathew" (gest. 1856) s. Heimbucher S. 327. **(A. Vogel †) Zöckler.**

Karäer, die wichtigste der jüdischen Sekten. — A. Litteratur über das Karäertum. — Da die neuere Litteratur über das Karäertum, die durch den Leydener Katalog Steinschneiders vom Jahre 1858 (s. u. S. 56, 43) und durch Pinskers Liqqute qadmonijjot vom Jahre 1860 (s. unten Zeile 50) ins Leben gerufen wurde, zugleich von den vielfachen und groben Fälschungen des Karäers Abr. Firkowitsch (s. u. S. 55, 45) mit beeinflußt wurde, so empfiehlt es sich, einen Ueberblick über den Gang zu geben, den die Forschung über die Geschichte und Litteratur der Karäer seitdem genommen hat. Denn nachdem man zunächst das vielfach verwirrte und irreführende Material kritiklos verwendet hatte, gelang es der kritischen Forschung erst nach und nach, die Fälschungen aufzudecken und das Material zu sichten. Objektive Kritik ist übrigens auch den Angaben der rabbanitischen Gegner der Karäer gegenüber am Platze, deren absprechende Urteile nicht frei von Parteilichkeit, ja selbst nicht von einer größeren oder geringeren Gehässigkeit sind. — Die erste Monographie über den Karaismus verfaßte der berühmte Hebraist J. Christoph Wolff auf Grund des Antwortschreibens von Mordechai, dem Sohne R. Nissans (s. u. S. 67, 49). Was dann im Laufe der Zeit von der karäischen Litteratur, besonders durch die Veröffentlichung der wichtigsten Schriften zu Eupatoria in den Jahren 1834—35 bekannt und der wissenschaftlichen Forschung erschlossen wurde, findet sich weniger in umfassenden monographischen Darstellungen als in den die Geschichte der Juden behandelnden größeren Werken niedergelegt, vor allem in J. M. Josts Geschichte des Judentums und seiner Sekten, 3 Bde 1857/9, 2. Abt. (Leipzig 1858), S. 294—381, dessen mehrfach angeführte Darstellung des Gesetzes, des Ritus und des Lehrbegriffes der Karäer (S. 301 ff.) auch heute noch von Wert ist. Ebenso findet sich eine kurze, aber vielfach veraltete Uebersicht über die Geschichte der karäischen Litteratur in M. Steinschneiders Artikel „Jüdische Litteratur" in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" von Ersch und Gruber (Zweite Sektion, H—N, 27. Teil, Leipzig 1850), S. 357 bis 471 (vgl. spez. § 14, S. 404—407; S. 429 u. a.). — Einen völlig neuen Aufschwung nahm die Forschung über die Geschichte des Karäertums (etwa seit der Mitte der 50er Jahre), seitdem erstmals aus der bedeutenden karäischen Bibliothek in der Krim, von deren Existenz man längst Kenntnis hatte, Auszüge veröffentlicht wurden. Nachdem S. Pinsker bereits im „Litteraturblatte des Orients" solche Auszüge gegeben hatte, ließ er im Jahre 1860 sein in hebräischer Sprache verfaßtes Werk: לִקּוּטֵי קַדְמֹנִיּוֹת „Lickute Kadmoniot" [sic] (d. i. Sammlungen älterer Schriftwerke). „Zur Geschichte des Karaismus und der karaitischen Litteratur" (Wien, gedruckt bei Adalbert della Torre, 472 S.), erscheinen. Der wichtigste Teil der Liqqute qadmonijjot, der allein dauernden Wert hat, sind die zahlreichen Proben aus der Sammlung karäischer Handschriften von Firkowitsch. Da Pinsker aber den in den alten Handschriften von Firkowitsch (s. u. S. 68, 24) verübten Fälschungen ohne kritische Prüfung Glauben schenkte und auch sonst das Material, das sich ihm angehäuft hatte, nicht zu bewältigen vermochte, so ergab sich ein Bild von der Entstehung und Bedeutung des Karaismus, welches durchaus unhistorisch war und die gesicherten Ergebnisse der bisherigen Forschung bisweilen direkt auf den Kopf stellte: nach Pinsker hätten die Karäer nicht bloß die Massoren erfunden und festgestellt, sondern auch die ersten jüdischen Philosophen, die ersten namhaften Vertreter der hebräischen Grammatik und der Bibelexegese, ja selbst der erste rhythmische Dichter wären Karäer gewesen (vgl. über den Unwert der karäischen Poesie Zunz, Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, 1859, S. 161); dabei führt er Namen von karäischen Ge-

lehrten an, deren Existenz zum Teil überhaupt in Frage gestellt werden muß, so z. B. die zwischen Anan und Benjamin ha-Nehawendi Aufgeführten und Menahem Gizni (s. unten S. 63,56), oder welche keine Karäer gewesen sind, z. B. Jehuda ben Koreïsch, oder welche zu ganz anderer Zeit gelebt haben, so z. B. der Dichter Moses Daraï, welcher dem 13. Jahrhundert angehört (s. u. S. 65, 18). Während nun J. M. Jost und H. Grätz (dieser z. B. in der Annahme, daß Ahron Ben-Ascher Karäer gewesen sei, s. Gesch. der Juden, V, S. 344. 555/7; Monatsschrift 1871, S. 1—12. 49—59, spez. 54 ff., 1881, S. 366, 1885, S. 102 f.) in ihren historischen Arbeiten sich nur in Einzelheiten von Pinsker beeinflussen ließen, gab Julius Fürst in seiner (im folgenden als „Gesch." citierten) „Geschichte des Karäertums" (1. Teil: Gesch. des Kar. bis 900 der gewöhnlichen Zeitrechnung, Leipzig 1862; 2. Teil: Von 900 bis 1575, Leipzig 1865; 3. Teil: Die letzten vier Abschnitte [bis 1865], Leipzig 1869), eine „kurze Darstellung seiner Entwicklung, Lehre und Litteratur mit den dazugehörigen Quellennachweisen", welche nichts anderes war, als eine Uebersetzung oder deutsche Bearbeitung der Lickute kadmoniot Pinskers, dem er durchweg kritiklos und alle Kritiken nicht beachtend folgte. So lobenswert also der Sammlerfleiß Fürsts und so anerkennend die geordnete und sachliche Darstellung seiner Schrift auch waren, so giebt doch auch sie einen falschen Begriff von der karäischen Litteratur. Gegen diese Kritiklosigkeit Pinskers und seines Nachfolgers Fürst traten verschiedene jüdische Gelehrte auf, indem sie die Prätensionen zu Gunsten der Karäer gebührend zurückwiesen: Geiger im 3. Jahrgange (1864/65) seiner „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" (S. 125—133. 240. 303—305, vgl. II, 157, sowie in der Zeitschrift Ozar nechmad IV, S. 8 ff.; V, 25—155); Osias H. Schorr im 6. Hefte des Chaluz (החלוץ. Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Litteratur und Altertumskunde, VI, Breslau 1861, S. 56—85); M. Steinschneider im 7. Bande der Hebräischen Bibliographie (המזכיר II, 92 ff.; IV, 45 ff.; V, 49 ff.; VII, 11 ff.; spez. S. 14 f.), vor allem aber Adolf Neubauer im Journal asiatique (außer gelegentlichen Bemerkungen in seiner Notice sur la lexicographie Hébraïque, 1862, t. I, S. 47—51. 127—155. 359—461, t. II, S. 201—267; vgl. den Nachtrag 1863, t. II, S. 195—246), 1865, t. I, S. 534—542: Rapports . . . sur les manuscrits hébreux de la collection Firkowitz (mit Anmerkungen von M. Munk), ferner in dem „Report on hebrew-arabic manuscripts at St. Petersburg (Extracted from the Oxford University Gazette, vgl. Jüdisches Litteraturblatt 1877), ganz besonders aber in seiner Schrift: „Aus der Petersburger Bibliothek. Beiträge und Dokumente zur Geschichte des Karäertums und der karäischen Litteratur", Leipzig 1866 (im Folgenden als „Beitr." citiert), in welcher er einen Ueberblick über die karäische Litteratur auf Grund des Inhalts der Firkowitsch'schen Sammlung, jedoch unter Vermeidung von Wiederholungen aus schon gedruckten Werken, giebt. Die ruhige und besonnene Kritik, welche Neubauer in dieser sehr inhaltsreichen Schrift an Pinskers Lickute kadmoniot vollzieht, verdient um so größere Anerkennung, als derselbe von der Ausdehnung der Fälschungen Firkowitsch' noch keine Kenntnis hatte und die chronologischen Widersprüche als Folge einer völligen Verwirrung der geschichtlichen Angaben in den Quellen auffassen mußte. Noch vor Neubauer schrieb A. Gottlober eine Schrift über den Karaismus unter dem Titel Bikkoret letoledoth karaim (Wilna 1865); aus den Jahren 1865 u. 1866 stammen außerdem die Abhandlungen von J. Gurland, Ginse Jisrael (d. h. die Schätze zu Petersburg), Lyck und St. Petersburg. — Während aber selbst Neubauer sich über die Frage der Echtheit oder Unechtheit der Inschriften auf den Schriftrollen und den alten Grabsteinen noch nicht mit Bestimmtheit auszusprechen vermag (vgl. Beitr. S. 29—35), gelang es Hermann Strack und A. Harkavy, den strikten Nachweis der Fälschung der Epitaphe auf dem Friedhofe zu Tschufut-kale und der meisten Epigraphe in den Petersburger Handschriften zu führen. Betreffs der Grabinschriften, an deren Echtheit Prof. D. Chwolson nicht bloß in der Schrift „Achtzehn hebräische Grabinschriften aus der Krim", (Petersburg 1865), sondern im wesentlichen auch noch im „Corpus Inscriptionum Hebraicarum, enthaltend Grabinschriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften u. s. w." (Petersburg 1882, mit 7 Tafeln; vgl LCB 1883, S. 878—880), festhält, sowie betreffs der Fälschungen in den Handschriften der Petersburger Sammlung, welche trotz der unechten Epigraphe doch einen sehr bedeutenden wissenschaftlichen Wert besitzt, sind besonders folgende Schriften und Aufsätze Stracks und Harkavys zu vergleichen: H. Strack, A. Firkowitsch und seine Entdeckungen. Ein Grabstein der hebräischen Grabschriften der Krim (Leipzig 1876, Hinrichs); A. Harkavy, Prüfung der altjüdischen Denkmäler aus der Krim des A. Firkowitsch (St. Petersburg 1876, mit einer Inschriftentafel und epigraph. Anhang); Katalog der hebräischen Bibelhandschriften der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Erster und zweiter Teil. Von A. Harkavy und H. L. Strack 1875. St. Petersburg, C. Ricker. Leipzig, J. C. Hinrichs (vgl. Riehms Anzeige ZdMG XXX [1876] 336—343); Stracks Aufsatz: „Die hebräischen Bibelhandschriften in St. Petersburg" ThStK 1876, S. 541—565 (vgl. ebenda: „Beiträge zur Geschichte des hebr. Bibeltextes", 1875, S. 736 ff.); seine Notiz ThLZ 1878, S. 619 f.: „Die Dikduke ha-Teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher u. s. w." (von S. Bär und H. L. Strack), wo Strack in der Einleitung (vgl. S. 30. 32 ff. 36. 39) neue Beweise für die Fälscherthätigkeit Firkowitsch' beibringt; „Abraham Firkowitsch und der Wert seiner Entdeckungen", ein Auszug aus einem zu Trier bei der Generalversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1879 gehaltenen Vortrage, ZdMG XXXIV, 163—168. Das Resultat

der Untersuchungen Stracks und Harkavys besteht darin, daß, wenn nicht alle, so doch fast alle Grabinschriften, welche jetzt aus der Zeit vor 1240 oder gar 240 n. Chr. datiert sind, sowie alle Epigraphe, welche früher als im Jahre 916 geschrieben sein sollen, unzweifelhaft gefälscht sind und daß die Hauptsammlung, welche die Kaiserliche Bibliothek 1862 kaufte, kein einziges ganz sicher datiertes Epigraph enthält. Nach diesen hauptsächlich im „Kataloge" dargelegten Ergebnissen der kritischen Forschung Stracks und Harkavys sind auch die unkritischen Angaben E. M. Pinners (in der Schrift „Prospektus der der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Altertümer gehörenden ältesten hebräischen und rabbinischen Manuskripte", Odessa 1845, 4°. Mit 3 großen Bll. Faks. des Proph. Habakuk aus d. J. 916) über die früher in Odessa, seit 1863 gleichfalls in Petersburg befindliche Sammlung zu berichtigen. Vgl. noch A. Kunik, Tochtamisch und Firkowitsch (Petersburg 1876, russisch), 64 S. — Außer den bereits erwähnten sind noch folgende Aufsätze in Zeitschriften zu vergleichen: in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" von H. Grätz, Jahrg. 1871, S. 1—12. 49—59; Jahrg. 1881, S. 362 ff.; von P. F. Frankl, Jahrg. 1872, S. 114—119. 150—157. 207—217. 274—280; Jahrg. 1873, S. 481—496, sowie Jahrg. 1876, S. 54—73. 109—125 (vgl. S. 321—331) über die Unzuverlässigkeit der Texteditionen von Eupatoria; von H. Paulus, Jahrg. 1876, S. 73—77 („Zur Gemeindeverfassung der Karäer in Konstantinopel"); von A. Harkavy, Jahrg. 1882, S. 170—172; von M. Steinschneider Jahrg. 1882, S. 324—332; — in der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" von A. Geiger XI, S. 142—155. 193—195; von M. Steinschneider IX, 172—183; von Oppenheim X, 79 bis 90; von A. Harkavy XI, 292 f.; — in der „Hebräischen Bibliographie" von M. Steinschneider (bes. über die jüngere karäische Litteratur) I, 18 ff., 70 ff., 105 ff.; XI, 9 ff. 37 ff.; XIII, 63; XIV, 133 ff.; XV, 38 ff.; XVII, 11, 128; XIX, 57 ff. 89 ff. 91 ff.; XX, 69 ff. 91 ff. 107. 121 ff.; von A. Geiger IV, 43 ff.; — in dem von Peter Smolensky in Wien herausgegebenen Haschachar (השחר) von P. F. Frankl VII, Heft 11 und 12; VII, Heft 1, 3 und 4. Von dem letztgenannten ist auch der gut orientierende, die kritische Forschung der letzten Jahrzehnte berücksichtigende Artikel „Karaiten oder Karäer" in der „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" von Ersch und Gruber, Zweite Sektion, 33. Teil (1883), S. 11—24, verfaßt. Eine Darstellung der Geschichte und Litteratur der Karäer giebt Gustav Karpeles in seiner allerdings nicht streng wissenschaftlichen „Geschichte der jüdischen Litteratur" (Berlin 1886), wo die von den Karäern handelnden Abschnitte in Betracht kommen: S. 403—412. 414—18. 437—39. 596—98. 806—809. 1042—44. 1124. In dem 3 bändigen Werke von J. Winter u. A. Wünsche, Die jüd. Litt. seit Abschluß des Kanons; prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und litteraturgeschichtlichen Einleitungen sind „Die Karäer und ihr Schrifttum" von Dr. J. Hamburger in B. 2 (Berlin 1897), S. 67—118 behandelt worden; die in deutscher Uebersetzung mitgeteilten Proben aus der karäischen Litteratur sind im folgenden bei den einzelnen Schriftstellern genau verzeichnet worden.

B. Handschriftliches Material der Litteratur der Karäer. — Für die karäischen Handschriften kommen hauptsächlich die Bibliotheken von St. Petersburg, London, Leyden, Leipzig, München, Wien u. Paris (s. d. Kataloge der hebr. Hss.) in Betracht. Vereinzeltes findet sich auch anderwärts, wie auf der Königl. Bibliothek zu Berlin seit 1893 eine Handschrift der Bibelkommentare Jephets. Von hervorragender Bedeutung sind die hebräischen Sammlungen der Bibliothek von Leyden, deren 1858 von M. Steinschneider herausgegebener Katalog (Catalogus codicum Hebraeorum bibliothecae Acad. Lugd. Bat.) für die Kenntnis der karäischen Litteratur epochemachend gewesen ist, von St. Petersburg (Katalog von Harkavy und Strack s. o. S. 55, 57; vgl. noch Harkavy, Mitteilungen aus Petersburger Handschriften, ZatW I, 150—159) und die gleichfalls höchst wertvolle Sammlung karaitischer Handschriften, welche M. W. Schapira im Sommer 1882 an das Britische Museum verkauft hat (Brit. Mus. Manuscr. Orientals 2461—2582, also 122 Nummern), das schon 1881 neue karaitische Handschriften zu den acht früher vorhandenen von ihm hinzuerworben hatte. Vieles von dem was Schapira selbst angegeben hatte, hat sich bewahrheitet; anderes nicht. Doch ist die Sammlung immerhin sehr wertvoll, weil sie eine große Zahl von sehr alten Handschriften enthält. Besonders wichtig sind 22 biblische Handschriften, von denen die meisten zu gleicher Zeit arabische Uebersetzung und Kommentar enthalten; der Text dieser in arabischer Schrift geschriebenen Handschriften einzelner Bücher des hebräischen ATs enthält eine große Anzahl zum Teil wertvoller Varianten. Die wertvollste von ihnen ist eine Handschrift aus dem 10. Jahrh. Vgl. R. Hörning, The Karaite Mss., British Museum. The Karaite Exodus (I to VIII, 5) in 42 autotype facsimiles, with a transcription in ordinary Arabic type. Together with description and collection of that and V other Mss. of portions of the Bible in Arabic characters, London 1889, XII, 68 pp. Roy. 4°. Ueber die Bibelhandschriften in der Synagoge der Karäer zu Kairo handelt A. Merx in dem Aufsatze „Die Schlußmassora aus dem Kairiner Codex vom Jahre 1028" in der Zeitschrift für Assyriologie, 1900, S. 293—330. Betreffs des sog. Codex Ahron ben Aschers vgl. Buhl, Kanon und Text des Alten Testaments S. 88 und König, Einleitung in das AT S. 24. — Nachträge zu den Angaben Steinschneiders liefert E. N. Adler in seinem Aufsatze „Karaitica" in Jewish Quaterly Review XII, Juli 1900, p. 674—687; vgl. noch Sam. Poznanski, Karaite Miscellanies, ebenda VIII, Juli 1896, p. 681—704.

C. Gedruckte Litteratur der Karäer. — Vgl. im allgemeinen betreffs der bis zum Jahre 1863 durch den Druck veröffentlichten Schriften Julius Fürst, Bibliotheca Judaica, Bibliographisches Handbuch der gesamten jüdischen Litteratur u. s. w. (3 Bände, Leipz. 1849—63) und das „Verzeichnis der in Zeitschriften zerstreuten, den Karaismus betreffenden Aufsätze" in seiner „Geschichte des Karäertums" (B. I, 1862, S. 183—186), sowie M. Steinschneider, Polemische und apologetische Litteratur zwischen Moslemen, Christen und Juden in arabischer Sprache, Leipzig 1877 und Die hebr. Uebersetzungen im Mittelalter und die Juden, Berlin 1893. Die nun folgende Aufzählung der wichtigsten Publikationen karaitischer Litteraturwerke geben wir — im engsten Anschluß an die Geschichte der Karäer, die in der Hauptsache mit der Geschichte ihrer Litteratur identisch ist — in chronologischer Anordnung. — 'Anan ben David: Einige Paragraphen aus dem Petersburger Ms. Pb. 641, wo 'Anans 16 Regeln Wort für Wort citiert sind, teilt Neubauer, Beitr. S. 105 f. mit. Der Grundsatz Anans, durch den „das Forschen in der Schrift nicht bloß gestattet, sondern zur Pflicht gemacht wird" (so Benjamin el-Nehawendi), wird als solcher mitgeteilt von Jephet im Kommentar zu den kleinen Propheten; die Karäer erhielten davon den Namen בעלי החפוש „die Anhänger der [Schrift]forschung". Vgl. Günzig, Der Kommentar Jephets zu den Proverbien, 1898, S. 3, Anm. 5. — Mosche ben Ascher: Ueber den Prophetenkodex, der nach der zweifelhaften Unterschrift Mosche ben Aschers aus dem Jahre 895 stammen würde, der aber nach Neubauer (An account of the earliest Mss. of the Old Test.: Studia Biblia III, p. 1 ff.) dem 11. oder dem Anfange des 12. Jahrh. angehört, vgl. Ad. Merx in Zeitschr. für Assyriologie 1900, S. 293 f. — Benjamin el-Nehawendi: Die Schrift ספר דינים (oder משאת בנימין) wurde in Goslow-Eupatoria 1834 gedruckt. — Nissi ben Noach: Sein in hebräischer Sprache abgefaßtes Werk u. d. T. ביתן המשכילים והנבונים, „Palast der Klugen und Einsichtigen", oder ספר פלס באור מצות „Buch der Wage zur Erläuterung der Gebote", das nach dem Dekalog geordnet ist, ist z. T. abgedruckt bei Pinsker, Text S. 37 ff. und Beilage I, S. 2 ff. (die Abschnitte „über die 10 Gebote" und über „Gottes Wesen und Schöpfung" deutsch bei Winter und Wünsche S. 75/8). — [Saadja: Die Titel der drei Schriften, die er direkt gegen die Karäer schrieb, sind (deutsch): „Widerlegungsschrift gegen Anan"; „Buch der Prüfung" (sein Hauptwerk gegen die Karäer, besonders gegen Salmons Angriff auf die Aggadas und die Lehre von der räumlichen Ausdehnung Gottes gerichtet), und „Widerlegungsschrift gegen ibn Saquje (die arabischen bezw. hebr. Titel nebst Besprechung des Inhalts bei Samuel Poznanski, The Anti-Karaite Writings of Saadjah Gaon, in Jewish Quarterly Review X, Jan. 1898, p. 238—276). Außerdem finden sich in seinem Kommentare über den Pentateuch viele polemische Digressionen gegen die Karäer.] — Salmon ben Jerucham: In der Petersburger Bibliothek finden sich Teile seiner Kommentare zu den Psalmen, den Sprüchen und dem Buche Esther. Seine Schrift אדרך אלאבדאל, d. h. über die Permutation der Laute, auf die er in seinen Kommentaren häufig verweist, ist früh verloren gegangen. Veröffentlicht ist folgendes: Phil. Rée, Die Einleitung des Salmon ben Jerochin zu Milchamot, übersetzt und erklärt, im Litteraturblatt des Orients, 1846, S. 23, 163 u. 211; ein Fragment daraus bei Pinsker, Lick. kadm. Beilage 1, S. 48; Sal. Feuerstein, Der Commentar des Karäers Salmon b. J. zu den Klageliedern, zum 1. Male nach der Pariser Hs. ediert &c., Krakau 1898; eine Textprobe aus Salmon b. J.s Kommentar zu Koheleth giebt H. Hirschfeld in seiner „Arabic Chrestomathy" (London 1892), p. 103—109. Ein Stück „zur Geschichte der Karäer" aus seiner Psalmenauslegung (zu Ps 69, 1) deutsch bei Winter und Wünsche S. 80 f. — Sahl ben Mazliach: Sein „Sendschreiben, eine Erwiderung auf die Angriffe des Rabbaniten Jacob ben Samuel, eines Jüngers des Saadja Gaon, auf die Lehren der Karäer" (hebr. Text bei Pinsker, Lick. kadm. Anhang, S. 27—43) deutsch bei Winter und Wünsche S. 82—86. — Jephet ben Ali: K. A. R. Töttermann, Die Weissagungen Hoseas bis zur ersten assyr. Deportation (I—VI, 3), erläutert nebst dem Kommentar des Karäers Jephet ben Ali zu Hos 1—2, 3, Leipzig 1880, IV, 131 S. 8°; — Libri Psalmorum versio a R. Yapheth ben Heli Bassorensi Karaïta Arabice concinnata. Latinitate donavit J.-J. L. Bargès, Abbé. Arab. und latein. 1861, 4° (vgl. das Specimen [Ps 1 u. 2] aus dem Jahre 1846 unter dem Titel: Rabbi Yaphet ben Heli . . . in librum Psalmorum commentarii Arabici edidit specimen et in Latinum convertit Léandre Bargès, 2 voll. Lat. Paris 1846, 8°); Theodor Hofmann, Die arabische Uebersetzung und Erklärung des 22. Psalmes von R. Jephet ben Eli Ha-Baçri. Nach Handschriften veröffentlicht und ins Deutsche übersetzt, Tübingen 1880 (ursprünglich Programm des Gymnasiums zu Echingen), 30 S. 4°; Jepheti ben Eli Karaitae in proverbiorum Salomonis caput XXX. commentarius, nunc primum arabice edidit et in latinum convertit adnotationibus illustravit Z. Auerbach, Bonn 1866, 50 p., 8° mit einer Tafel; Isr. Günzig, Der Kommentar des Karäers Jephet ben 'Ali Halêvi zu den Proverbien, zum 1. Male nach mehreren Hss. ediert &c., Krakau 1898; Yaphet Abou Aly. In Canticum Canticorum Commentarium Arabicum. Quod ex unico Bibliothecae nationalis Parisiensis manuscripto codice in lucem edidit atque in linguam Latinam transtulit J.-J. L. Bargès, 1884. 8°; P. Jung, Ueber des Karäers Jephet arabische Erklärung des Hohenliedes, herausgeg. und übersetzt, Göttingen 1866, 8°; A commentary on the Book of Daniel by Jephet ben Ali the Karaite, edited in Arabic with a translation etc. by D. S. Margoliouth (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, vol. I, Part. III), Oxford 1889, 4° (vgl. die

Anzeige von H. Hirschfeld in ZdmG XLV, 330/6). Der Kommentar zu Jesaja c. 52, 13 bis c. 53 findet sich bei Neubauer, The 53. chapter of Isajah etc., Oxf. 1876, I, p. 20—32. Eine Textprobe aus Jephets Kommentar zum Pentateuch s. bei H. Hirschfeld Arabic Chrestomathy (London 1892), p 109—116. — Abul-Farağ Harun: Vgl. Bachers Bearbeitung der Fragmente des Muschtamil in der Revue des Études Juives, 1895 und Sam. Poznańskis Aufsatz über „Aboul-Faradj Haroun ben Al-Faradj, le grammairien de Jérusalem et son Mouschtamil" (mit Auszügen aus diesem Werke, aus einem Abriß des Muschtamil und zwei anderen Werken des Verfassers), ebenda 1896. — David ben Abraham: Proben aus seinem Iggaron (handschriftlich in Petersburg und Oxford vorhanden) haben mitgeteilt Pinsker, Text S. 117/166 (vgl. 175/216) und Neubauer, Notice sur la lexicographie hébraïque im Journ. Asiatique 1862, t. II, p. 27—155, sowie im Anhange zu Abulwalids Wurzelwörterbuche, col. 773-808; vgl. noch Julius Fürst, Handwörterbuch zum AT³ S. XXVf. Ueber die schwierige Frage nach dem Alter David ben Abrahams handelt Poznański, Ibn Chiquitilla (1895), S. 49f. — Jakob ben Ruben: Von seinem Bibelkommentare Sefer ha-'oscher „Buch des Reichtums" ist die Auslegung über Jeremia, die kleinen Propheten und die Hagiographen als Beigabe zu Ahron ben Josephs Mibchar (s. S. 59, 22) gedruckt; Auszüge aus seinem Pentateuchkommentare s. bei Pinsker, Beil. 8, S. 83—86; auch schrieb er ein Buch über die 66 Edelsteine (Steinschneider, Cat., Lugd. p. 106). — Jakob el-Kirkisani (Abu-Jusuf Jaqûb): Auszüge aus seinem „Sepher Hamizwoth" in Hirschfelds Arab. Chrest. p. 116—121. Den ersten Abschnitt des Kitâb el-Anwâr, das nur als Einleitung zu seinem umfangreichen Pentateuchkommentar „Buch der Beete und der Gärten" dienen soll, veröffentlichte Harkavy in den Memoiren der orientalischen Abteilung der archäologischen Gesellschaft zu Petersburg, Bd VIII, 1894, S. 247 bis 321; weitere Proben daraus (XI, c. 30 und XII, c. 20f.) und aus seinem Compendium hat Sam. Poznański in den Semitic Studies of the Memory of Rev. Dr. A. Kohut (Berlin 1897, p. 435/56) und in seinem Aufsatze über „Jakob ben Ephraim, einen antikaräischen Polemiker des X. Jahrhunderts" (in der Schrift zum Gedächtnis an Professor David Kaufmann 1901; Separatabdruck S. XIV—XVIII) mitgeteilt. Das Werk besteht aus zwei Teilen: der erste spricht ausführlich über die Geschichte der jüdischen Sekten (dieser Abschnitt von Harkavy veröffentlicht), über die Interpretationsregeln der Thora, die Differenzpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten ꝛc., worauf ein vollständiges karäisches Gesetzbuch folgt; der zweite Teil enthält einen sehr ausführlichen Kommentar zum Pentateuch. Aus den verschiedenen defekten Handschriften, welche die Petersburger Bibliothek besitzt, läßt sich vielleicht das ganze Werk zusammenstellen (s. ZatW I, 157). Vgl. noch Sam. Poznański, Die Qirqisâni-Handschriften im British Museum, in der „Festschrift zum 80. Geburtstag M. Steinschneiders", Leipzig 1896. — Joseph al-Basir: Proben aus Joseph al-Basir's Kitâb al-muhtawi (vgl. S. Munk, Mél. p. 476/7) hat M. Schreiner als Beilage I zu seinem Aufsatze „Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern in ZdmG XLII (1888), S. 650 3 mitgeteilt, der ebenda S. 607 bis 612 über sein Verhältnis zum Islam handelt. In der von Schreiner hier auch in deutscher Uebersetzung mitgeteilten Stelle aus dem Kitâb el-muhtawî spricht J. b. B. auch von einem andern Werke, dem Kitâb al-isti'âna („Buch der Hilfe"). Auf Grund der hebräischen Uebersetzungen der Werke J. B.s, die damals nur erst bekannt waren, handelte P. F. Frankl in seiner Abhandlung „Ein mu'tazilitischer Kalam" (SWA Bd LXXI [1872], S. 169ff.) über diese erste Epoche der karäischen Religionsphilosophie, die man einfach als die mu'tazilitische bezeichnen kann; seine Angaben über J. B. ergänzt er in seinem Aufsatze „Nachricht über das arabische Original des Muhtawì J. B.s" in den „Beiträgen zur Litteraturgeschichte der Karäer", im 5. Bericht über die Lehranstalt für die Wiss. des Judentums in Berlin (Berlin 1887, 4°), S. 5—10, dem ein Aufsatz angefügt ist, der eine „Charakteristik des karäischen Uebersetzers Tobija hamma'atiq" (d. i. „der Uebersetzer" katexochen; vgl. Steinschneider, Die hebr. Uebersetzungen § 267) und seines Sepher Ne'imoth (ספר נעימות), der Uebersetzung des Muhtawi, die in der jüdischen Litteratur das Original völlig verdrängt hat, enthält (ebenda S. 10—13). Fragmente des arabischen Muhtawi finden sich auf der Petersburger Bibliothek und ein fast vollständiges Exemplar war im Besitze von Prof. Kaufmann in Budapest; ebenso Originalfragmente des Istibsar und wahrscheinlich auch des Isti'ana in London. — [Ueber den Kalâm handelte P. F. Frankl in der soeben erwähnten Abhandlung, in der er zwar nur auf Grund der (seinerzeit nur erst bekannten) Uebersetzungen der Werke Joseph al-Basirs Form und Hauptinhalt des mu'tazilitischen Kalâms darstellte, aber doch bereits ein in den Hauptzügen wie in vielen Einzelheiten zutreffendes Bild des Kalâm gab, an dem auch heute, nachdem das Original bekannt geworden ist, nichts Wesentliches geändert zu werden braucht, und Schreiner: Der Kalâm in der jüdischen Litteratur (Wissenschaftliche Beilage zum 13. Bericht der Lehranstalt für d. Wiss. des Judentums zu Berlin, 1895). Ueber den Kalâm im Islâm vgl. M. Guttmann, Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides, Leipziger Inauguraldissertation, 1885 und über die Mu'taziliten vgl Heinr. Steiner, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1865 (spez. S. 50ff.) und Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (ebenda 1868). Ueber jüdisch-arabische Religionsphilosophie im allgemeinen handelt zuerst eingehend das Werk

von S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859 (vgl. spez. S. 335 Anm. 2 über die Bedeutung der Bezeichnung Kalâm); vgl. die weitere Litteratur bei Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philosophie⁷ (Berlin 1881), II, S. 195 ff.]. — Jeschua ben Jehuda: G. Margoliouth, The writings of Abul Farağ Furkan ibn Asad, in Jewish Quarterly Review XI (1899), 187—215. — Mose Daraï: S. Steinschneider, Jüdische Zeitschr. f. W. u. L. IX, 176 ff.; Geiger, ZdmG XV, 813 ff. XVI, 290, sowie in Ozar Nechmad Bd IV; Schorr, Hechaluz VI, 58 ff.; Neubauer, Journ. Asiat. 1865, t. I. — Reisebeschreibungen: s. Neubauer, Beitr. S. 40 ff., und spez. S. 49, wo noch andere Autoren genannt sind; ediert ist ein Teil der Schrift von Samuel ben David in Wolfs Bibliotheca Hebraea B. IV, 1733, alle drei in: „Ginse Jisrael". Neue Denkmäler der jüdischen Litteratur in St. Petersburg, 1. Heft. Aus der Krim nach dem hl. Lande. Drei Reisebeschreibungen von drei karäischen Gelehrten nach dem heiligen Lande (Samuel ben David, Moses ben Elijahu Halevy, Benjamin ben Elijahu), zum 1. Male herausgeg. von Jon. Gurland. Lyk 1875, 8°. — Jehuda Hadassi (auch Hedessi geschrieben): Eschkol hakopher („Strauß von Cypern-Blumen"), auch Sepher hapeles („Buch der Wage"), gedruckt (jedoch leider arg verstümmelt) in Goslow d. i. Eupatoria, 1838, fol.; daraus capp. 249 und 251: „Ueber das Gebot der Elternverehrung", deutsch bei Winter und Wünsche I, 90 3; vgl. hierzu Jost, Gesch. des Judent., Bd II, 352/4; Fürst, Gesch. II, 213; P. F. Frankl im Haschachar B. VIII und insbes. die neue Folge der „Karaitischen Studien" über Hadassi und sein Hauptwerk in Monatsschr. für Geschichte und Wiss. des Judent., Jahrg. 1872, S. 1—13, 72—85, 268—275, Jahrg. 1883, 399—419; Jahrg 1884, 448—457, 513—521; vgl. noch Jahrg. 1876, 109 bis 125. — Ahron ben Joseph: Mibchar Jescharim. Kommentar über die Geschichtsbücher und Jesaias, nebst einem Superkommentar zu Josua und einem Anhang zu Jesaias von Abr. Firkowitsch. Kosloff (= Goslow d. i. Eupatoria), 1835, fol. (diese Ausgabe des Mibchar ist nicht vollständig, weil nur bis Jes c. 59 reichend; beigefügt ist ein Teil von Jakob ben Rubens Sepher ha-'oscher, s. S. 58, 15; daraus ein Stück der Vorrede und die Abschnitte „über das Gebot zur Errichtung der Stiftshütte" und „das Gebot der Opfer und den Opferkultus" deutsch bei Winter und Wünsche S. 94—99; — Kelil Jofi, gedruckt 1581 in Konstantinopel, gleichfalls in fol.; eine weitere, aber unvollendete Ausgabe erschien 1847 zu Eupatoria; — sein Gebetritual gedruckt in Kalo 1734. — Ahron ben Eliahu: ספר עץ חיים Ahron ben Elias aus Nikomedien (des Karäers) System der Religionsphilosophie, aus einem zu Konstantinopel geschriebenen Kodex der Stadtbibliothek zu Leipzig, mit Vergleich eines andern der Kgl. Bibliothek zu München, nebst einem dazu gehörigen einleitenden Traktat des Karäers Kaleb Abba Afendopolo zum erstenmale herausgegeben und durch Anmerkungen, Indices und Exkurse zum Teil von M. Steinschneider, sowie durch reichhaltige Excerpte aus arabischen Handschriften sprachlich, kritisch und geschichtlich erläutert von Franz Delitzsch. (Auch mit dem Titel: Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen. Aus hebräischen und arabischen Handschriften.) Leipzig 1841, LXXX, 388 SS., 8° (vorher schon ediert Goslow 1835 fol.); daraus die Abschnitte „über die Prophetie, über die Gestalt der Prophetie, über die Fortdauer des Menschen nach dem Tode" (Abschnitte 97, 98 und 104, 111), sowie das Gedicht am Anfange seines Werkes deutsch bei Winter u. Wünsche S. 100—108; vgl. außer dem von Delitzsch mit herausgegebenen Traktat des Kaleb Effendipulo von 1503 noch den Kommentar zu Ez hachajim von Simcha Jizchak Luzka u. d. T. Or hachajim von 1757; — Gan Eden, herausgeg. u. d. T.: G. E., Kar. Ritualkodex, in Goslow-Eupatoria, 394 SS. 1866, 4°; — Kether Thorah, 5 Teile in 4 Bänden herausgegeben von Jehuda Sawusgau in Goslow-Eupatoria 1866/7, gr. 8°; die einzige vollständige Ausgabe; vgl. noch Libri Coronae Legis ab Aharone ben Elihu conscripti aliquot particulas primas edidit, latine vertit atque illustravit G. L. Kosegarten, Jena 1824, 4°. — Eliah Baschjazi: Adereth Eliahu, gedruckt Goslow 1835, fol.; auch abgedruckt in der großen Warschauer Bibel (מקראות גדולות) und u. d. T. Aderet Eliahu, Karäischer Gesetzeskodex, Odessa 1870, gr. 4°; daraus deutsch bei Winter und Wünsche S. 109—117 folgende Abschnitte: „über die Heiligung und Entweihung des göttlichen Namens; von der Gottesliebe und der Gottesfurcht; über das Nichtmehr und Nichtweniger des Gesetzes; die Verehrung der Eltern und deren Beziehung zu ihren Kindern; über das Gebet; von der Anzahl der Gebete und ihrer Zeiten; über die Stätte zur Gebetsverrichtung; über die Beschaffenheit, die Sprache und die Bedingungen des Gebets". — Jizchak Troki: Ausgaben des Chissuk Emuna, Amsterdam 1705 und Leipzig 1857; mit lateinischer Uebersetzung in Wagenseils Tela ignea Bd II, 1681; deutsch u. d. T. „Befestigung im Glauben", hebr. und deutsch, herausgeg. mit verbessertem Text und einigen Bemerkungen von D. Deutsch, Sohrau ¹1865, ²1873; vgl. die Gegenschrift von Gebhard, Centum loca Novi Test^i^. quae Is. ben Abrah. Troki in suo Chisuk Emuna depravaverat, Greifsw. 1699, 4°. Ueber ihn handelt Geiger, Isaak Troki. Ein Apologet des Judentums am Ende des 16 Jahrhunderts, Breslau 1853, 44 SS. 4°. — Mordechai: Dod Mordechai, herausgegeben Leipzig 1715 durch J. Christof Wolff zugleich mit J. Triglands Dissertatio de Karaeis u. d. T.: Notitia Karaeorum ex Mardochaei tractatu haurienda (hebräischer Text mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen; neu herausgegeben u. d. T. J. Ch. Wolfii Notitia Karaeorum, hausta ex tractatu Mordachaei Karaei recentioris. Acc. Triglandii diss. de Karaeis, Hamb. 1721, 4°, sowie u. d. T. Mardechai ben

Nissau, Dod Mardechai, Ueber d. Karäer, u. andere kar. Abhandlungen (hebr. Text), Wien 1830, 4°; Lebusch Malkuth, im Originale mitgeteilt von Neubauer, Beitr. S. 30 ff. des hebräischen Textes, und ins Deutsche übersetzt ebenda S. 88—102 als 5. Kapitel der Neubauerschen Schrift. — Schelomo Troki: Sepher Apirjon, abgedruckt bei Neubauer, Beitr., S. 1—29 des hebr. Textes. — Simcha Jizchak Luzka: Orach Zaddikim, herausgeg. Wien 1830. — Abr. Firkowitsch: über seine Fälschungen s. o. S. 55 ff.; vgl. noch Ad. Jellinek, A. F., das religiöse Oberhaupt der Karäer (hebräisch), mit deutscher Einleitung, Wien 1875, 8°.

D. Litteratur über den karäischen Lehrbegriff. — Als Quelle haben in erster Linie die „Gesetzbücher“ der einzelnen hervorragenden Karäer, sowie die „Abhandlungen über die Differenzen zwischen den Rabbaniten und Karäern“ bezw. die Behandlung dieser Differenzen in den größeren Lehrdarstellungen, wie z. B. in dem Sepher Orach Zaddiqim von Simcha Jizchak Luzka (s. o.), zu gelten. Solche Abhandlungen wurden sowohl von Karäern als auch von Rabbaniten verfaßt. Zu diesen letzteren gehört Sa'd ben Mansûr (ibn Kemmune), der in arabischer Sprache den polemischen Stoff mit Objektivität in seiner „Kritik der Untersuchungen über die drei Religionen“ (1280) zusammenfaßte und sich vor allem gegen den Islâm wandte; die Treatise on the differences between the Rabbanites and Karaites hat H. Hirschfeld in seiner Arabic Chrestomathy (Lond. 1892), p. 69—103 herausgegeben. — Von einzelnen Gegenständen der karäischen Sitte, die gesondert behandelt wurden, ist u. a. das Verbot des Lichtanzündens vor Sabbat, um es am Sabbat zu benutzen, zu nennen, über das es seit dem Anfange des 14. Jahrh., wo eifrige Verteidiger dieses Verbots auftraten, eine eigene Litteratur gab (Neubauer, Beitr. 65—67). Gedruckt ist von solchen gesetzlichen Monographien u. a. Isaak ben Salomos Werk: „Pinnat jikrat“ über die Sabbatgesetze (Eupatoria 1834, 4°). Verschiedene derartige Traktate schrieb Ahron b. Elia, u. a. über die unerlaubten Verwandtschaftsgrade (s. S. 64, 53); vgl. noch Sam. Holdheim, מאמר האשות. Abhandlung über das Eherecht, nach Ansichten der Rabbaniten und Karäer, Berlin 1861.

Der Name der Karäer oder Karaïten, jener wichtigen jüdischen Sekte, welche in Sachen der Religion kein anderes Gesetz als die geschriebene Offenbarung und deren Auslegung anerkennt und die rabbinische Tradition des Talmud verwirft, lautet auf hebräisch קָרָאִים, vom Singular קָרָא. Dieser könnte das Intensivnennwort vom Zeitwort קָרָא „lesen“ sein (s. Gesenius-K., Hebräische Grammatik[26] § 84 b[b]) und danach den „Leser“, d. i. den „Bibelleser“ katexochen, bezeichnen, entsprechend dem in der talmudischen Periode üblichen Ehrennamen קָרָא, welcher für einen Schriftkundigen gebraucht wird, der die Schrift nach Laut und Ton sowie mit Verständnis lesen kann (s. Taanit 27[b], B. Batra 123, Midr. Lev. c. 30, weshalb im Jalkuth das Wort durch בָּקִיָּן erläutert wird; ähnlich im Talmud selbst Kidd. 42). Richtiger ist קָרָא als denominative Bildung von מִקְרָא (= aram. קְרָא, Stat. emph. קְרָיָא) d. i. „[heilige] Schrift“ (Buhl, Kanon und Text des AT, S. 5) abzuleiten (vgl. קַשָּׁת von קֶשֶׁת, s. Ges.-K. § 86[d]) und bezeichnet so einen „Anhänger der Schrift“, nämlich einen solchen, der sich allein auf die Auslegung der Schrift, mit Ausschluß der Überlieferung, stützt. Diese Deutung, nach welcher der Name קָרָאִים eine den Standpunkt der Sekte treffend charakterisierende Bezeichnung ist, findet eine weitere Bestätigung in der Thatsache, daß die Karäer auch בְּנֵי מִקְרָא „Söhne (Anhänger) der Schrift“, im Gegensatze zu den בְּנֵי מִשְׁנָה, den Anhängern der in erster Linie in der Mischna niedergelegten Überlieferung, genannt werden und sich selbst so bezeichnen (s. Belege bei Fürst, Gesch. Bd I, S. 129). Danach ist die später allgemein übliche Singularform קָרָאִי entweder auf eine falsche Ableitung der Bezeichnung קָרָאִים zurückzuführen (s. u.) oder eine nach Analogie von רַבָּנִי „Rabbanit“ (d. i. Anhänger der rabbinischen Überlieferung) irrtümlich gebildete Form, insofern letzteres Nennwort eben nomen relationis von רַבָּן, der Bezeichnung der die Tradition repräsentierenden Rabbinen, ist. Nach Neubauer (Beitr. S. 3 f.) wäre freilich der Name Karaïm, der erst spät aufkam, auf den Namen eines Stifters, der den Beinamen Kara führte — wie bei den Rabbaniten z. B. Joseph Kara, der Sohn Simeon Karas — zurückzuführen (in welchem Falle der Singular allerdings קָרָאִי, d. i. „Anhänger des Qara“ lauten müßte) und erst nach Vereinigung aller kleineren Sekten, die gegen den Talmud waren, der ganzen Sekte beigelegt worden (so Salmon ben Jerucham bei Pinsker, Lick. qadm., Text, S. 122); da diese Erklärung jedoch auf unerwiesenen Vermutungen basiert, so wird man der gewöhnlichen Deutung beipflichten, umso mehr da doch „Anhänger der Schrift“ eine durchaus bezeichnende Benennung für die Angehörigen einer Sekte ist, die sich nur auf die Bibel stützt und darum ihr ganzes Interesse ihrer Lektüre zuwendet.

I. Geschichte. Der Ursprung des Karaismus ist dunkel. Denn gerade über die Epoche vom Abschlusse des Talmud bis zu Saadja, in welche die Anfänge des Karaismus hineinfallen, haben wir nur unsichere Kenntnis, und speziell über die Entstehungsgeschichte des Karaismus fehlen uns authentische Nachrichten. Auch ist von den ersten

Gründern der Sekte keine Originalschrift auf uns gekommen. — Sehr zweifelhaft und jetzt fast allgemein aufgegeben ist die Annahme, daß die Karäer unmittelbar aus den Sadducäern hervorgegangen seien, wie Geiger (Jüd. Zeitschrift, II, 1863, S. 11 ff.) und nach ihm Fürst (Gesch. B. I S. 37) behauptet haben; doch sind wahrscheinlich die sadducäischen Lehrmeinungen, die bereits vom 3. Jahrh. an gänzlich verschwinden, zur Zeit des Ursprungs des Karaismus nur noch in der talmudischen Litteratur vorhanden gewesen und durch diese den Karäern übermittelt worden (s. Neubauer, Beitr. S. 2). Wohl aber ist die karäische Lehre insofern dem Sadducäismus nahe verwandt, als beide die Gesetzestradition verwarfen und nur die Schrift als gesetzlich maßgebend ansahen. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die sadducäische Verwerfung der pharisäischen Tradition nicht in dem Eifer für das schriftliche Gesetz, sondern in einer kühlen Stellung gegen dasselbe ihren Grund hat, während es bei den Karäern an regem Eifer für die Schrift durchaus nicht mangelte. In der analogen Stellung zum Gesetz liegt es auch begründet, daß der Stifter des Karäertums die Auslegungen der Sadducäer benutzt hat.

1. Die Karäer in Babylonien. — Der eigentliche Stifter der neuen Sekte war ʿAnan ben David. Nach David ben Abraham (im Sepher hakabbala) hat Anan aus gekränktem Ehrgeize dem Talmud den Gehorsam aufgekündigt: er soll sich vergeblich um die Stelle eines Gaon (d. i. des Oberhauptes einer der babylonischen Akademien) oder des Resch-Galutha (d. i. des Oberhauptes der gesamten babylonischen Exulanten) beworben und darum mit seinem Anhange in Bagdad eine besondere Gemeinde gebildet haben, welche sich gegen die Überlieferung in Mischna und Talmud erklärte. Sicher unhistorisch ist die andere Überlieferung über die Anfänge der Sektenbildung durch Anan; danach war er eine Zeit wirklich Resch-Galutha, entfaltete aber eine Anschauung, welche die Rabbinen als ketzerisch erkannten, weshalb sie sich von ihm abwendeten und ihn durch eine Anklage beim Chalifen zu stürzen drohten, worauf Anan mit seinem Anhange nach Jerusalem gewandert sei und dort eine Synagoge erbaut habe. Auch die Erzählung, daß Anan mit der Parole: „Forschet sorgfältig im Gesetz" (חַפִּישׂוּ בְּאוֹרַיְתָא שַׁפִּיר) den Kampf gegen seine Gegner begonnen habe, ist wohl aus dem Wunsche zu erklären, den Hauptgrundsatz des Karäertums schon bei seinem Begründer in scharfer Formulierung nachweisen zu können. Die Gründung der neuen Sekte durch Anan fällt nicht, wie man früher allgemein annahm, ins Jahr 640, also in das 7. Jahrhundert, sondern hat im J. 761/2 stattgefunden (Jost, Gesch. des Judent. Bd II, S. 294, Anm. 2). Daß Anan von seinen Gegnern erschlagen worden sei, ist nichts als eine tendenziöse Erfindung moderner Karäer. Mit Philosophie hat sich Anan sicher nicht beschäftigt (gegen Fürst, Gesch., Bd I, S. 40), da sich andernfalls nicht bei einzelnen Karäern, wie Salmon ben Jerucham, heftige Auslassungen gegen das Studium der Philosophie finden könnten. Der Gegensatz gegen die Tradition wird übrigens von ihm und seinen ersten Anhängern noch nicht mit Konsequenz vertreten; vielmehr hingen sie noch der Mischna an, weshalb die späteren Karaïm dem Anan den Vorwurf machen, zu viel Rabbanitisches aufgenommen zu haben. Dagegen wird man aus der Thatsache, daß auch seine Auslegungen von späteren Karäern oft bestritten werden, wohl nicht mit Neubauer (Beitr. S. 6) den Schluß ziehen dürfen, daß er nur Vorsteher einer lokalen Sekte gewesen sei. Schon Anan verfaßte ein Sepher Hamizwoth, wie auch alle späteren Karäer von Bedeutung ein solches geschrieben haben, indem Gesetzbücher bei den Karäern das sind, was bei den Rabbinen der Talmud, da sie dazu dienen, aus dem Pentateuche die Gesetze zusammenzustellen und nach dem Wortsinne zu erklären. Außerdem verfaßte er einen „Kommentar zum Pentateuch" (פירוש על תורה), eine Schrift u. d. T. פרלכה „Summe", die eine Zusammenfassung der Glaubenslehren, also eine Dogmatik gewesen sein könnte, und eine Schrift über die Seelenwanderung. Von allen vier Schriften haben sich nur einzelne Citate erhalten (vgl. die Zusammenstellung bei Günzig a. a. O. S. 6, Anm. 10). Während Anans Werke schwerlich etwas Grammatisches enthalten haben werden, haben sein Schüler R. Mocha und sein Sohn R. Mose (780—800; vgl. Pinsker, Text S. 32) ein neues Vokal- und Accentsystem eingeführt, welches das frühere sog. assyrische völlig verdrängte, also dem jetzt üblichen tiberiensischen entspricht, und auch die Massora gefördert, während andere Karäer die sog. hermeneutischen Regeln (bezw. Prinzipien, מדות), die sie der muhammedanischen Theologie entlehnten, als Hilfsmittel für die Gesetzesinterpretation zur Anwendung brachten (s. S. 69, 18). — Sehr früh veranlaßte der Gegensatz gegen die buchstäbliche Auffassung der biblischen Aeußerungen von Gott und die unwürdigen Vorstellungen von Gott, denen die altgläubigen jüdischen Religionslehrer infolgedessen huldigten, die Karäer, sich der philosophischen Richtung der muhammedanischen Theologie anzuschließen (s. Weiteres u. S. 64, 7 ff.). Im Gegen-

satze zu der Vorstellung von der Körperlichkeit Gottes bei den Rabbaniten hat zuerst um 800 Jehuda Judghan (auch יהודה הפרסי „Jude der Perser" genannt) behauptet, man dürfe sich das göttliche Wesen nicht sinnlich und menschenähnlich vorstellen, da es doch erhaben über alles Kreatürliche ist. Sein etwas jüngerer Zeitgenosse, Benjamin ben Mose el-Nehawendi, der etwa gegen 830 blühte, hat diese Lehre weiter ausgebildet. Der Kernpunkt seiner Dogmatik war, daß Gott zu erhaben sei, um sich Menschen zu offenbaren, weshalb die Offenbarung vermittelst eines Engels geschehen sei, der nicht nur die Welt geschaffen, sondern auch überhaupt alles gethan habe, was in der Thora vom Thun Gottes erzählt wird. Von seinen Schriften ist nur sein Sepher dinim („Buch der rechtlichen Vorschriften") auf uns gekommen, während die anderen uns nur aus Citaten bekannt sind. So hat er gleichfalls ein Sepher Hamizwoth verfaßt; ferner schrieb er Kommentare zu den verschiedenen Büchern der Bibel (zum Pentateuche, zu Jesaja und Daniel und zu den Büchern HL, Ruth, Est, Klagl. und Koh). Von seinem Koheletkommentar wissen wir, daß er allegorische Auslegung enthielt (s. bei Neubauer, Beitr. S. 107 und Hirschfelds Arab. Chrest. p. 103). Mit den religionsgesetzlichen Arbeiten Benjamins, Daniel ben Moses aus Kumas in der Provinz Jrek (ca. 860) und anderer schließt die vorarabische Periode des Karäertums ab. Auf Benjamin folgt zunächst ein halbes Jahrhundert, wo die unbedeutende Litteratur gegen die Philosophie indifferent ist; im 10. Jahrhundert herrschte dann einerseits bittere Feindschaft gegen die Philosophie und jede Wissenschaft, die nicht unmittelbar der Bibelexegese dient, und andererseits begann der sklavische Anschluß an die Mu'taziliten (s. u.).

2. Die Karäer in Palästina und Ägypten. — Die karäischen Gemeinden Babyloniens und Persiens haben bald ihre Bedeutung verloren, da die namhaften Karäer sich meist nach Jerusalem begaben, wie dies fälschlich schon von Anan berichtet wird, während zuverlässige Nachrichten über die Ansiedlung der Karäer in Palästina sich nicht vor dem Ende des 9. Jahrhunderts finden. Es geschah dies höchst wahrscheinlich aus Rücksicht auf ihre messianischen Erwartungen; denn die Berechnung für die Ankunft des Messias spielt bei ihnen eine große Rolle. In Palästina sind die Karäer bis zur Zeit der Kreuzzüge seßhaft gewesen; aber schon im 10. und 11. Jahrhundert war der Karaismus durch eifrige Propaganda von Palästina und den umliegenden Ländern aus nach Griechenland, sowie in die Küstenländer der Berberei bis nach Spanien vorgedrungen. — Die in Jerusalem wohnenden Karäer führen den Namen Schoschanim (Maskilim), worin eine Anspielung auf Da 12,3 enthalten ist (vgl. auch den Namen אבלי ציון „Trauernde über Zion", s. Pinsker, Lick. qadm., Text S. 22). Zu den namhaften Karäern, die wie Salmon und Jephet (s. u.) ihre Geburtsstadt verließen und nach Jerusalem, dem damaligen Hauptsitze des Karäertums, wanderten, wohl um dort Propaganda für das karäische Bekenntnis zu machen, gehört Nissi ben Noach, auch Acha Nissi ben Noach genannt, aus Bazra (blühte um 850), der ein Werk über die religiösen Pflichten schrieb und dadurch ein neues Element in das Karäertum eingeführt haben soll: die levitischen Reinheitsgesetze, die bei ihnen bis heute üblich sind (vgl. S. 70,2).

Zur Zeit Saadja's (geb. 892, gest. 942), also in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, herrschte im Karäertum eine lebhafte und rege Thätigkeit. Die Karäer fingen damals an, für ihre Lehre systematisch Propaganda zu machen, und richteten ein förmliches Missionswesen ein. In Ägypten gab es schon karäische Gemeinden; aber auch nach Konstantinopel begaben sich zu jener Zeit die Karäer, um durch ihre Polemik gegen die jüdische Tradition im Talmud die Rabbaniten zum Abfalle zu bringen. Vor allem richtete sich der Angriff der gleichzeitig lebenden, wie auch der späteren karäischen Gelehrten gegen ihren größten Gegner, Saadja Gaon, welcher der erste und letzte große Lehrer des Judentums war, der besondere Schriften gegen die Karäer schrieb. Er machte ihnen durch die „Widerlegungen", die er gegen die älteren Sektierer Chiwi und Jbn Saquje verfaßte (vgl. Jost, Gesch. des Judent., B. 2, S. 346), durch sein im Jahre 926 verfaßtes „Buch der Unterscheidung", worin er alle Differenzpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten (besonders die Kalenderfragen und die Frage nach dem Lichtanzünden; s. u. S. 69,30 ff.) eingehend behandelte, aber nicht minder auch durch sein (1880 von Landauer herausgegebenes) philosophisch-religiöses Buch Emunoth wedeoth, d. i. (nach D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 250 f.) „Buch der Glaubenssätze und philosophischen Lehren" (vgl. Jost S. 279 ff.) viel zu schaffen. Dieses berühmte Werk, im Jahre 933 verfaßt, trägt zwar eine arabische Färbung; aber es liegt dies nur an der Sprache, in welcher es geschrieben ist, und an der Darstellungsweise, die augenscheinlich die Lehrart des Kalâm (s. u. S. 64,9) zum Muster hat. Inhaltlich dagegen hat Saadja

durchaus nicht unjüdische Ansichten der arabischen Schule aufgenommen und bewegt sich mit seiner Lehre nur auf dem Boden des echten Judentums, weshalb seine Schrift auch selbst von den strengeren Rabbinen nicht angefochten wird. — Der erste namhafte Karäer, welcher gegen Saadja Streitschriften schrieb und es auch in seinen Kommentaren nur auf ihn abgesehen hatte, war Salmon ben Jerucham (arab. Sulêjman Ibn-Ruḥeim), ein jüngerer Zeitgenosse von ihm (geb. in Fostat 885, gest. um 960). Von seiner hebräischen Streitschrift Milchamoth Adonaj („Kämpfe Gottes"), deren Maßlosigkeit von der wilden Wut und galligen Leidenschaft Zeugnis ablegt, mit der Salmon den Kampf gegen Saadja führte, hat sich der größte Teil erhalten; die arabische ist verloren gegangen. Von den sonstigen Schriften Salmons ist sein Kommentar zum Buche Koheleth erhalten; dasselbe enthält nach ihm nichts Mystisches, bezweckt vielmehr nur rein moralische Unterweisung und Ermahnung, indem es dem Menschen seine Vergänglichkeit predigen und die Furcht vor Gott als Endzweck aufstellen will. Ferner ist noch vorhanden sein Kommentar zu den Psalmen, welcher um die Jahre 970—974 geschrieben sein muß, und sein Kommentar zu den Klageliedern; andere von ihm selbst citierte Kommentare, zu den Sprichwörtern und zu Hiob, sind verloren gegangen. Ebenso andere Werke und eine Liturgie. Salmon eifert in seinen Schriften gegen die Philosophie und alle andern Wissenschaften (z. B. die arabische Grammatik), da er einzig das Studium der Tora anerkennt; von den nachbiblischen Schriften hält er die Mischna in Ehren, während er den Talmud als die Sprache der Rabbaniten bezeichnet. Erwähnung verdient noch die Politik seines Parteigängers, des jerusalemischen Karäers Sahl ben Mazliah (Sahal Abul-Sarî), um 940, gegen Saadja und seinen Schüler Jakob ben Samuel. Er verfaßte außer Bibelkommentaren, wie Salmon, auch eine hebräische Grammatik. Doch sind alle seine Schriften, bis auf einige Citate späterer Schriftsteller, verloren gegangen.

Der Nachfolger Salmon ben Jeruchams ist der größte und fruchtbarste karäische Bibelexeget Jephet ben Eli (arab. Abu-ʿAli Hassan ben-ʿAli Al-Levi) aus Bazra, ebenfalls ein eifriger, wenngleich in der Form weit maßvollerer Gegner Saadjas, aus dessen Schriften er viele Stellen in seinen Kommentaren citiert. Als bedeutender Interpret der biblischen Bücher nimmt er, im Gegensatze zu Salmon, schon viel mehr Rücksicht auf die Grammatik, und besonders in lexikalischer Hinsicht sind seine Kommentare sehr belehrend. Gegen das Studium fremder Wissenschaften und philosophische Forschung äußert Jephet, im Gegensatz zu Salmon, nirgends eine Abneigung. Von seinen Werken ist uns Folgendes erhalten: ein großer Teil seiner Kommentare zum Pentateuch; der ganze Kommentar zu Jesaja, Jeremia, zu einem Teile der kleinen Propheten, zu den Psalmen, den Sprüchen, Hiob und Daniel. Jephet lebte etwa von 915 bis 1008 und schrieb diese Kommentare in dem letzten Viertel des 10. Jahrhunderts. Für uns Christen ist es von Interesse, daß er Jes c. 53, ebenso wie Benjamin el-Nehawendi, vom Messias und dessen Leiden faßt, während die rabbanitischen Exegeten aus polemischem Interesse, um des Gegensatzes gegen die christliche Auffassung willen, unter dem leidenden Gerechten das Volk Israel verstehen. Noch vor seinen Bibelkommentaren scheint Jephet sein Sepher Hamizwoth verfaßt zu haben, da er dasselbe bereits in seinem Pentateuch-Kommentare citiert. Obwohl grammatischen Studien zugethan, hat er doch kein grammatisches Werk verfaßt. — Dem 10. Jahrh. gehören von den arabisch schreibenden Karäern noch an der ältere Zeitgenosse Jephets Joseph el-Kirkisani, von dem sogleich näher die Rede sein wird, und Jakob Temani (gest. um 958), der ein ספר הפתרון „Buch der Deutung" schrieb. In der ersten Hälfte des 11. Jahrh. lebte Abul-faraǵ Harun (Ahron ben Jeschua) aus Jerusalem, der früher, wo man ihn nach Abraham ibn Esra gegen Ende des 9. Jahrhunderts ansetzte (Fürst, Gesch. I, 99 f.), als der erste galt, der in arabischer Sprache geschrieben habe, wobei noch daran zu erinnern ist, daß die Gesetzbücher bis ins 12. Jahrh. auch von den in arabischen Ländern wohnenden Karäern hebräisch abgefaßt wurden (vgl. Pinsker, Text S. 109). Doch wissen wir jetzt, daß er sein grammatisches Werk mit dem Titel Muschtamil, das durch die von ihm mit Vorliebe betriebene Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen von Interesse ist, im J. 1026 vollendete (s. ZdmG XLIX, 1895, S. 389 Anm.). Er schrieb auch einen Kommentar zur Bibel in arabischer Sprache, in welchem alle schwierigen Wörter, manchmal auch ganze Sätze erklärt werden. In die Zeit Jephets wurde — abgesehen von Menahem Gizni (Pinsker, Lick. qadm., Anhang S. 43—61; Fürst, Gesch. II, 100 f.), den Neubauer (Journ. Asiat. 1863, t. I) als eine fabelhafte Persönlichkeit erwiesen hat — früher irrtümlich auch David ben Abraham Al fâsi (d. i. aus Fez) angesetzt; aber Steinschneider (Polemische Litteratur ꝛc., S. 349) und Geiger (Jüd. Zeitschrift, I, 297 ff.) haben nachgewiesen, daß sein großes Wörterbuch (אגרון betitelt), das

nicht bloß Worterklärungen enthält, sondern gleichzeitig Kommentar ist, wahrscheinlich erst nach Abul-Walid (1050) oder gar erst nach Abraham ibn Esra (1093—1168) verfaßt ist. Einen Auszug aus einem Auszuge des Lexikons Davids fertigte der Karäer ʿAli b. Sulejmân an (s. Pinsker, Lick. qadm. p. 175 ff.). Der Mitte des 11. Jahrhunderts gehört Jacob b. Ruben an, der Bibelkommentare schrieb, die im wesentlichen nur aus Zusammenstellungen der Ansichten älterer Autoritäten bestanden.

In die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts fällt der Beginn der ersten Epoche der karäischen Religionsphilosophie, die durch den Anschluß der Karäer an die scholastische Theologie des Kalâm bei den Arabern entstanden ist. Die Wissenschaft des Kalâm (eig. Wort, Rede, vgl. λόγος) hatte nach der Angabe der Araber selbst (so Ibn Chaldûn bei de Sacy, Chrest. ar. I, 467) für die Anhänger des Islam, unter denen sie sich seit dem 2. Jahrhundert der Heǵra ausbildete, den Zweck, die traditionellen Glaubenslehren (arab. fikh) mit der philosophischen Betrachtung in Einklang zu bringen und so die Mittel darzubieten, um die Glaubenssätze durch Vernunftargumente zu verteidigen, und zwar zunächst gegen die Lehrsätze der heterodoxen Sekten, später gegen die Lehre der Philosophen, weshalb z. B. Ahron ben Elijahu (s. u. S. 66, 29) die Mutakallamûn („Lehrer des Wortes", d. i. die Anhänger und Vertreter des Kalâm unter den Muhammedanern) den „Philosophen" d. h. den Aristotelikern entgegenstellt, während der Kalâm sich hauptsächlich aus der peripatetischen Philosophie entwickelte. Zu diesen Mutakallamun gehört auch die muhammedanische Sekte der Muʿtaziliten (d. i. „die sich Absondernden" oder die Dissidenten), deren Gründer Wâṣil ibn-ʾAṭâ (geb. 699/700, gest. 748/49), der Zeitgenosse Anans, war, und welche eine islamitische Religionsphilosophie begründet haben, sofern sie im Gegensatz zum Buchstabenglauben der traditionellen Orthodoxie hinsichtlich des Offenbarungsglaubens, der Attribute der Gottheit und der Prädestinationslehre sich zu rationellen Formulierungen des Dogmas bekennen. An sie schlossen sich die Karäer, vor allem Joseph al-Baṣir, aufs engste an, so daß ihre Lehrer sich sogar selbst als Mutakallamun (hebr. בעלי חכמת הדברים oder מדברים) bezeichneten (s. Jehuda ben Samuel ha Levi in seinem Buche „al Chazari", Buch V, § 15).

Das erste Werk des religionsphilosophischen Karäertums ist das im J. 937 geschriebene Kitâb al-Anwâr („Buch der Lichter") von Jakob el-Kirkisani (Jaʿqub Qiriqisâni d. i. aus Kirkissa in Mesopotamien), worin dieser das ganze karäische Ehegesetz, soweit es vom rabbinischen abweicht, einer Kritik unterzog; er verfaßte auch einen Kommentar zum Pentateuch. Ihm folgte im 11. Jahrh. Joseph ben Abraham Haroëh (arab. Abu Jaʿqub Jussuf ibn Ibrahim Al-Baṣir), von dem schon der berühmte Maimonides in seinem Werke More Nebuchim (vgl. S. Munks Übersetzung u. d. T. Le guide des égarés etc., 1856/66, III, p. 128, vgl. I, 336) berichtet, daß er den Kalâm der Bibel anpassen wollte und gegen die Vertreter der Tradition, wie den Gaon Haja, polemisierte. Von seinen philosophischen Schriften ist vor allem zu nennen sein Kitâb al-Muḫtawî („Buch des Umfassenden" sc. „der Wurzeln der Religion", wie der genauere Titel lautet), das lange nur in der hebr. Übersetzung des ersten karäischen Übersetzers Tobija ben Mose, eines Schülers des Jeschua ben Jehuda (lebte Ende des 11. Jahrhunderts in Jerusalem) u. d. T. ספר נעימות bekannt war, jetzt aber im Original fast vollständig wiedergefunden ist. Auch der von ihm selbst im J. 1040 angefertigte Auszug aus dem Muḫtawî, sein Kitâb al-Istibṣâr „Buch der Prüfung" (weniger gut paßt der auch überlieferte Titel Kitâb al-Manṣûrî), von welchem drei hebräischen Übersetzungen vorhanden sind (Neubauer, Beitr. S. 8), war unter seinem hebräischen Titel Machkimath pethi als Kompendium seiner Lehre weitverbreitet. Über andere Werke, unter denen sich eine Art Theodicee (צדוק הדין „Rechtfertigung des [göttlichen] Gerichts") findet, berichtet Pinsker (Lick. qadm. Anhang S. 196; vgl. Steinschneider, Cat. Lugd. 41[a]). Die „Abhandlung über das Fleisch", die er selbst citiert, ist vielleicht nur ein Kapitel seines Sepher Hamizwoth (ZdmG XLII, 612). Vielfach erwähnt wird bei den Karäern seine Theorie über die bei einer Ehe zu beobachtenden Verwandtschaftsgesetze (bezw. den Incest), worin Jeschua ihm folgt. Durch die Annahme, daß gemäß Gen 2, 24 Mann und Frau eine Einheit bilden, war nämlich bei den Karäern die Rikkub-Theorie entstanden, die es ihnen fast unmöglich machte untereinander zu heiraten. Diese Theorie wurde erst durch Joseph und seinen Schüler Jeschua verdrängt; doch blieben auch dann noch, infolge der übertriebenen Anwendung der Methode der Analogie (היקש; s. u. S. 69, 18), viele Grade verboten, die bei den Rabbaniten erlaubt sind.

Um die Mitte des 11. Jahrh. lebte der Schüler des Joseph haroëh, Jeschua ben Jehudah (Abul-faraǵ Furqân ibn Asad mit dem Beinamen Scheich (ähnlich wie „Gaon"

in der Bedeutung „großer Lehrer"). Auch er schrieb einen umfangreichen Kommentar zum Pentateuch, und zwar in großer und kleiner Redaktion (Auszüge bei Pinsker, Lick. gadm. S. 71—80); ferner ein Werk „Fragen und Antworten" über das Ehegesetz. Nach Ibn el-Taras, seinem Schüler, welcher in Kastilien Karäergemeinden zu gründen versuchte, hat sich durch seine Werke der Karaismus in Spanien festgesetzt, aber nur vorübergehend, weil die Karäer zweimal von rabbanitischen Günstlingen des Hofes unterdrückt wurden (s. Grätz, Geschichte der Juden, VI, 87f. 175).

Im 12. Jahrhundert war Ägypten, an Stelle von Jerusalem, der Sammelplatz der karäischen Wirksamkeit. Doch beginnt mit diesem Jahrhundert die Zeit des Verfalls der arabisch-karäischen Litteratur. Unter den verschiedenen Namen karäischer Autoren (vgl. Neubauer, Beitr. S. 24 ff.) sind etwa hervorzuheben: Israel hadajan el Magrebi, in Kairo wohnhaft (im Gegensatze zu Israel hadajan, dem Sohne Daniels aus Alexandrien, gewöhnlich der spätere genannt), und Samuel, der Arzt el-magrebi, der am Anfang des 14. Jahrhunderts lebte, sowie als letzter Vertreter der arabischen Litteratur der Karäer der Arzt Daniel, aus der Familie Firus, welcher 1682 eine Nachahmung der „Pflichten der Herzen" von dem in der Mitte des 11. Jahrhunderts in Saragossa lebenden Bachja (herausgeg. von A. Jellinek 1846 und M. E. Stern 1853, übersetzt von N. J. Fürstenthal 1836 und Stern 1853) verfaßte (s. Neubauer, Beitr. S. 26). In Ägypten lebte auch der Dichter Mose Daraï, welcher nach Jehuda el-Charizi (1170—1230), richtiger wohl vor 1226 (so Steinschneider) hebräische Gedichte verfaßte, welche sich als teilweise recht dürftige Nachahmungen erweisen, während Pinsker (und andere nach ihm) ihn ins 9. Jahrhundert versetzte, so daß er der erste rhythmische Dichter der jüdischen Litteratur gewesen sein würde.

3. Die Karäer in der Krim. — Außer in Babylonien, Palästina und Ägypten hat es auch in der Krim zahlreiche karäische Gemeinden gegeben. Doch sind die Angaben über den frühen Ursprung des Karaismus in der Krim auf alten Grabsteinen und in den Epigraphen der Bibelhandschriften jetzt als grobe Fälschungen Firkowitsch' erwiesen (s. o. S. 55,42); die erste sichere Nachricht von dem Vorhandensein einer karäischen Gemeinde in der Krim stammt aus dem Jahre 1279. Die Litteratur der Karäer in der Krim ist nur eine dürftige; vielleicht deshalb, weil die bedeutenderen Gelehrten von der Krim sich nach den byzantinischen Ländern wandten, wo ihnen das Griechentum für alle Wissenschaften, besonders aber für die Astronomie, reiche Anregung bot, die sie in der Heimat nicht fanden. Auch ist von der karäischen Litteratur der Krim wenig auf uns gekommen, zum Teil auch noch nicht hinreichend bekannt geworden. Von Jacob ben Schelomoh, welcher 1152 ein grammatisches Werk unter dem Titel Sapha berura verfaßte, weiß man nicht mit Bestimmtheit, ob er Karäer oder Rabbanite war, zumal da in der Krim sowohl Rabbaniten als Karäer fleißig das Gesetz studierten (nach Dokumenten vom Jahre 1381, s. Neubauer, Beitr. S. 37). — Da bei den Karäern der Aufenthalt in Jerusalem eine große Rolle spielt (s. o. S. 62,22 ff.) und den Karäern in der Krim durch die Lage am Meer die bequeme Gelegenheit geboten war, zu Schiffe über Konstantinopel nach Palästina zu fahren, um Jerusalem zu besuchen, so haben sich mehrere Reisebeschreibungen von Karäern erhalten: von Samuel ha kadosch, Sohn des David, vom Jahre 1641/2, von Moses ben Eliahu halevi vom Jahre 1654/5 und von Benjamin ben Eliah aus Coslow von 1785/6.

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gab es (nach einem Schreiben aus Luzka von 1755 auf Grund eines Berichtes von Simcha Jizchak, s. S. 68,12) in der Krim zusammen 500 Familien in 4 Gemeinden: zu Kala, Coslow, Kafa und Manguf. Während die Karäer in allen anderen Ländern die Lage der rabbanitischen Juden teilten, da sie nirgends ausschließliche Gemeinden bildeten, sondern immer zugleich Rabbaniten in demselben Orte wohnten, erfreuten sich die Karäer der Krim gewisser Vorrechte vor den Rabbaniten (wahrscheinlich nur in der Krim, nicht in anderen Teilen Rußlands); so erließ die Kaiserin Katharina 1796 den Karäern in der Krim die Hälfte der Kopfsteuer für jeden jungen jüdischen Mann, welche 16 polnische Gulden betrug, auch befreite sie dieselben von der Rekrutierung.

4. Die Karäer in Konstantinopel. Von großer Bedeutung für die karäische Geschichte und Litteratur war die karäische Gemeinde in Konstantinopel, welche schon am Anfange des 11. Jahrhunderts bestanden haben soll und in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts 500 Glieder zählte. Sicher waren zur Zeit Jehuda ben Elia Hadassis (geb. 1075 in Jerusalem, gest. 1160 in Konstantinopel), welcher 1148 sein Werk Eschkol hakopher (auch Sepher hapeles genannt) begann, schon Karäer in Konstantinopel an-

sässig. Hadassi bringt in seinem gereimtem Werke, welches Grammatik, Massora, Religionsphilosophie, Naturkunde, Exegetik und alle Einzelheiten eines religiösen Kodex umfaßt, die ganze Religionswissenschaft unter die Ordnung der 10 Gebote und will alle Irrlehren, sowohl der aristotelischen Philosophie als der ihm sonst bekannt gewordenen Religionen, bekämpfen; er steht in Hinsicht auf Naturgeschichte unter seinen Zeitgenossen einzig da und giebt einen ausführlichen und wertvollen Bericht über die Fortschritte der Sprachwissenschaft. Eine weitere Schrift von ihm über die gleichlautenden hebräischen Wörter hat den Titel Sepher tren bi-tren. — Angeregt durch die großen Fortschritte der Rabbaniten im 12. und 13. Jahrhundert, nahm der Karaismus noch einmal einen Aufschwung. Zwei Gelehrte, beide mit Namen Ahron, verherrlichten die Wissenschaft der Karäer durch namhafte, umfassende Gelehrsamkeit und Geist bekundende Schriften: der erstere mehr nach der Richtung der Bibelexegese, der andere auf dem Gebiete der Religionsphilosophie. Ahron ben Joseph, geb. 1270 zu Sulchat in der Krim, später als Arzt in Konstantinopel wohnhaft, wo er 1300 starb, schrieb folgende Werke: a) Kommentare zum Pentateuch, zu den „früheren Propheten" und den „späteren Propheten" (unter dem Titel Mibchar Jescharim) und zu den Psalmen; unter diesen ist der Pentateuch-Kommentar, Mibchar („Auswahl") genannt, welchen er nach dem Vorbilde Ibn Esras rücksichtlich der Form und des Inhalts verfaßte (beendet 1294), sein größtes Werk; — b) ein grammatisch-exegetisches Handbuch, Kelil Jofi („Krone der Schönheit") betitelt, welches Jizchak Tischbi vollendete und drucken ließ; auch hier giebt er manche originelle Erklärung von Bibelversen; — c) die seit seiner Zeit bei den karäischen Gemeinden in Europa im Gebrauch befindliche Gebetsordnung, welche in der Anlage der früheren nachgebildet, aber durch viele eigene Stücke bereichert ist; da diese Gebete aber einen mystischen oder wenigstens nicht leicht verständlichen Charakter haben, so hat man später viele Kommentare zu denselben verfaßt. Zum Zwecke der Volksbelehrung dichtete er für alle Wochenabschnitte der mosaischen Bücher kurze Auszüge, welche ebenfalls dem Gebetbuche einverleibt wurden; dieselben wollen auf den wesentlichen Inhalt jedes Abschnittes aufmerksam machen, den Geist zum Nachdenken anregen und sittliche Lehren daran knüpfen.

Der zweite Ahron, Ahron ben Eliahu aus Nikomedien, wo er sich 1330 niederließ, in Kairo 1300 geboren und deshalb auch des Arabischen kundig, ist hauptsächlich durch sein ausführliches Sepher hamizwoth eine Hauptautorität der Karäer. Er starb im Herbste des Jahres 1369, 4 Monate später als sein Lehrer Joseph, und schrieb seine 3 Hauptwerke 1340/46, 1350 und 1362: a) 'Ez hachajim („Baum des Lebens"), eine Art Lehrgebäude der neuen Religion vom Standpunkte der Denkgläubigkeit, welches dem Geiste die Richtung vorschreiben soll, in welcher der Israelit sein Gesetz zu üben und das ewige Leben sich zu erwerben hat; er sucht darin das System der Mutakallamun und das der maimonidischen Schule zu verschmelzen und ein eklektisches System daraus zu bilden, indem er aber zugleich den Kalâm, dem er sich selbst immer mehr zuneigte, gegen die aristotelische Lehrweise in Schutz nimmt. Welche Bedeutung man bei den Karäern dem Werk beimaß, ist u. a. daraus ersichtlich, daß verschiedene Gelehrte Kommentare zu demselben verfaßten; — b) sein Sepher hamizwoth unter dem symbolischen Titel Gan Eden („Paradies"), in welchem er alle seine Vorgänger resumiert hat. Dieses großartige Werk, von den Karäern dem Jad ha-Chasaka des Maimonides zur Seite gestellt, besteht aus 25 Traktaten, die in zusammen 194 Kapitel zerfallen, zu denen noch 9 kleinere juridische Abhandlungen kommen; er geht darin von dem Grundsatze aus, daß der Glaube an die Einheit und die übrigen Eigenschaften Gottes, sowie an seine Weltregierung den Endzweck des Gesetzes bildet, indem alle Vorschriften nicht bloß auf die Grundlehren zu beziehen sind, sondern auch zu deren Befestigung beitragen, wie z. B. der Sabbath eingesetzt ist, um den Glauben an eine Weltschöpfung zu befestigen. Von den 9 kleineren Abhandlungen gab er den Traktat über die unerlaubten Verwandtschaftsgrade (Sefer 'Arajoth, auch mit dem symbolischen Titel Zofnat Pa'aneach) und den das Ritual des Tierschlachtens behandelnden (Dine Schechitha) separat, mit einigen Erläuterungen, heraus; — c) Kether Thora („Krone der Thora"), ein weitläufiger aus 5 Teilen bestehender Kommentar zum Pentateuch, in welchem er die mosaischen Bücher von seinen neuen Gesichtspunkten aus auslegt; derselbe dient zugleich zur Erläuterung seines philosophischen Werkes 'Ez hachajim, wie er auch selbst voller philosophischer und spekulativer Auslegungen ist.

Die späteste Blüte der karäischen Litteratur in Konstantinopel wird durch die Schriften des Eliah Baschjazi, des Sohnes Moses, des Sohnes Menahems (aus Adrianopel, 1420 bis 1491) repräsentiert. Sein Hauptwerk, Adereth Elijahu („Mantel Elias") betitelt,

ist eine Zusammenfassung alles von seinen Vorgängern Gesagten, welches Werk selbst wieder vielfach kommentiert wurde. — Sein Schüler und Neffe Caleb Effendipulo (Abba), geb. 1465, hat das Werk seines Lehrers vollendet; auch schrieb er viele andere Werke über verschiedene Fächer: dogmatischen, astronomischen und medizinischen Inhalts (s. Jost II, S. 368; Neubauer S. 61 f.), unter anderen die oben (S. 59, 33) erwähnte Einleitung zu Ahrons 'Ez hachajim, 1503 zu Belgrad verfaßt, und eine ähnliche zu Hadassis Eschkol unter dem Titel Nachal Eschkol aus dem Jahre 1497, eine Art Inhaltsverzeichnis zum Eschkol. In geschichtlicher Beziehung interessant sind zwei Qinoth Calebs über die Vertreibung des Volkes Gottes aus den spanischen, russischen und litthauischen Ländern (1493). — Ein Zeitgenosse Calebs war der Dichter Jehuda hagibbor, welcher die Liturgie der Karäer bereicherte, während sein Sohn Elijahu Schusbi ein Gedicht über das Kalenderwesen verfaßte (vgl. Jost II, 361. 369).

Unter den bedeutenderen Schriftstellern des 16. Jahrh.s ist Mose Baschjazi namhaft zu machen, ein Urenkel des oben erwähnten Eliahu Baschjazi, welcher 1555 im Alter von nur 28 Jahren starb, aber mehrere Schriften verschiedenen Inhalts (über die Festsatzungen, über Grundsätze der Religion, sowie ein Werk über alle Teile der Religion, geordnet nach den einzelnen Buchstaben der 10 Gebote) hinterließ (s. Jost II, 370; Neubauer S. 63, vgl. über die Zeitgenossen Moses Baschjazis und andere Schriftsteller der Folgezeit Jost a. a. O. S. 370 f.).

5. Die Karäer in Polen. Während die karäische Litteratur in den byzantinischen Ländern fast nur aus dogmatischen Werken besteht, die immer bloße Wiederholungen der Darlegungen früherer Autoritäten sind (s. Neubauer S. 67 f.), so wurden die Karäer in Polen, wo die letzten Ausläufer der karäischen Litteratur zu suchen sind, durch christliche, besonders von Protestanten ausgehende Anfragen über ihren Standpunkt auf religiösem und exegetischem Gebiete veranlaßt, Chroniken und Kontroversen niederzuschreiben. Nach Polen kamen die ersten Karäer am Ende des 14. Jahrhunderts; sie wanderten auf Wunsch des Polenkönigs aus der Krim nach Litthauen, wo sie der Großfürst Vitold unter seinen Schutz nahm und ihnen Privilegien verlieh, welche später (1446) der König Kasimir Jagelon infolge des Einflusses eines an seinem Hofe lebenden karäischen Kapitäns bestätigte (s. Neubauer S. 141; allerdings nach einer Kopie von Firkowitsch). Die ersten Gemeinden entstanden in Luzk und Trok, den beiden Hauptstädten Litthauens, und im Jahre 1581 erteilte Stephan den Karäern die Berechtigung, auch in Wolhinien, Podlachien und Kiew zu wohnen. — Die Litteratur jener Epoche ist nicht von hoher Bedeutung; auch sind die Daten, trotzdem daß die Autoren einer so späten Zeit angehören, nicht genau und zuverlässig. Eine Geschichte der karäischen Litteratur, die besonders für die polnische Periode von Wichtigkeit ist, giebt Simcha Jizchak Luzka (s. u. S. 68, 12) in dem zweiten, Ner Zaddikim betitelten Teile seiner größeren Schrift Meïrath 'Enajim, in welcher er über den Unterschied der Karäer und Rabbaniten handelt und dabei Genealogie und Namen der karäischen Gelehrten und ein Verzeichnis ihrer Werke in 10 Abschnitten mitteilt (s. Neubauer S. 84, vgl. auch S. 86). — Der erste, welcher offen gegen das Christentum schrieb, war der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts lebende R. Jizchak (ben Abraham) Troki (geb. 1533); im ersten Teile seines Chissuk Emuna („Bestärkung im Glauben") betitelten Werkes kämpft er im allgemeinen gegen das Christentum, indem er beweist, daß die Prophezeihung im AT sich nicht auf den Gründer des Christentums beziehen könne, im zweiten Teile rügt er die Widersprüche im Evangelium.

Unter den Autoren der polnischen Litteratur der Karäer (vgl. Jost II, 372 f.; Neubauer S. 74—87) sind außer dem bereits genannten Jizchak Troki, welcher auch einen Kommentar zu den die Reinigungsgesetze behandelnden Kapiteln des Adereth und über die 10 Glaubensartikel im Adereth verfaßte, noch besonders namhaft zu machen: Mordechai, Sohn R. Nissans, welcher in einer Abhandlung auf die vier Fragen antwortete, welche der Professor und damalige Rektor der Universität zu Leyden, Jacob Trigland, im April 1698 an das ihm nicht namentlich bekannte Oberhaupt der Karäer richtete, deren erste lautete: ob die Karäer die alten Sadducäer seien und erst durch Anan ins Leben gerufen worden (vgl. Jost II, S. 372; Neubauer S. 76 f.); diese Abhandlung, obwohl in historischer Beziehung voller Anachronismen, erlangte eine gewisse Berühmtheit und war lange Zeit das Hauptmittel zur Orientierung über die Geschichte des Karäertums; sie ist unter dem Titel Dod Mordechai zu Krasni Ostrow (Schönwald) im Bezirke Lemberg 1699 von ihm niedergeschrieben und mehreremale gedruckt worden. Außer diesem Antwortschreiben verfaßte Mordechai noch eine Auseinandersetzung aller Differenzen hinsichtlich der Auffassung biblischer Verse zwischen Karäern und Rabbaniten unter dem Titel Lebusch Malkuth, für den

König von Schweden bestimmt, ferner grammatische Regeln (Kelalim), eine Erklärung zu den zehn Glaubenssätzen im Adereth (wie Jizchak Troki), einen Kommentar zum Mibchar unter dem Titel Ma^{a}mar Mordechai und eine besondere Erklärung über eine Stelle aus dem Mibchar zu Noach; — R. Schelomo Troki, Sohn Ahrons, welcher ein kleines Gesetzbuch, Apirjon genannt, verfaßte, um den Präsidenten der schwedischen Regierung in Riga auf ihre Anfragen über die Differenzen und die Entstehung des Karäertums zu antworten, und darin in kurzer Fassung einen guten Begriff von der karäischen Ceremonienlehre giebt; unter seinen übrigen Schriften (Neubauer, Beitr., S. 78) ist noch zu erwähnen ein gleichfalls Apirjon betiteltes, umfangreiches und von Geist und Unbefangenheit zeugendes Gesetzbuch in 2 Teilen, deren erster über alle Gebote nach den Ansichten der Karäer handelt, während der zweite Widerlegungen gegen das Christentum enthält; — endlich R. Simcha Jizchak Luzka, Sohn Moses, einer der ehrenwertesten, gelehrtesten und belesensten unter den Karäern, welcher Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrhunderts geboren ist; er hatte schon achtzehn Werke geschrieben, als er im Jahre 1756 sein Werk Orach Zaddikim verfaßte, in welchem er nach einer Darstellung der Differenzpunkte zwischen den Karäern und Rabbaniten ein ausführliches Verzeichnis der berühmtesten Gelehrten und Schriften seiner Sekte giebt (s. o. S. 67, 36) und von welchem noch eine zweite Redaktion unter dem Namen Iggereth Mikrae kodesch existiert; im ganzen schrieb er 24 Werke, weshalb er auch in denselben Fehler wie die meisten Karäer verfällt und sich überall wiederholt. Wenn nun auch die karäische Litteratur in Polen wenig Originelles hat, so unterscheidet sie sich doch durch größere Sorgfalt in der Forschung vorteilhaft von der karäischen Litteratur der Krim.

Einen wenig erfreulichen Abschluß erhält die Geschichte der karäischen Litteratur durch Abraham Firkowitsch aus Luzk. Derselbe Mann, der sich durch seinen unermüdlichen und erfolgreichen Sammeleifer bleibende Verdienste um die alttest. Textkritik und um die karäische wie rabbinische Litteratur erworben hat, hatte es sich nämlich schon seit den 30er Jahren zur Hauptaufgabe seines Lebens gemacht, nicht — oder wenigstens nicht in erster Linie — aus pekuniärem Interesse, sondern zum Zweck der Verherrlichung seiner Sekte seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn zu systematischen und oft sehr raffinierten Fälschungen von Epigraphen und Grabinschriften zu mißbrauchen. Teils sollten diese Geschichtskorrekturen dazu dienen, die geistige Selbstständigkeit oder besser das geistige Übergewicht der Karäer nachzuweisen, teils sollte ihnen durch den Nachweis, daß sie nicht von den zur Zeit Jesu lebenden Juden abstammten, die Befreiung von den großen Beschränkungen, welche den Karäern im russischen Reiche im Gegensatz zu den rabbanitischen Juden bisher zugestanden war, auch für die Zukunft erhalten und gesichert werden (s. o. S. 65, 50). Zu diesem Zwecke wollte er es vermöge seiner Fälschungen der Grabinschriften glaubhaft machen, daß die Karäer von den ins assyrische Exil geführten Israeliten des nördlichen Zehnstämmereiches abstammten, deren Nachkommen zur Zeit des Kambyses nach der Krim gezogen seien, weshalb er für seine gefälschten Daten eine neue Ära, die Jahrzählung „nach dem Exil", erfand. Nachdem Firkowitsch 1871 das Schriftchen בני רשף (Wien) und 1872 ein großes Werk unter dem Titel Sefer Abne Sikkaron hatte erscheinen lassen (Wilna, mit 15 Abbildungen ältester karäischer Grabsteine), welches neue historische Daten über die karäischen Gemeinden der Krim geben wollte, begann derselbe 1874 noch den Druck einer hebräisch geschriebenen Geschichte der Karäer (Dabar ʿal ha-qarraïm), die jedoch durch seinen in demselben Jahre 1874 zu Tschufutkale in der Krim erfolgten Tod unterbrochen wurde. — Im Gegensatze hierzu stehen die rein wissenschaftlichen Bestrebungen, die sich seit 1830 unter den Karäern der Krim zeigten. Infolge von Anfragen über den Stand der Sekte, ihre Lehren und Sitten, welche ihre jüdischen Brüder 1829 an die Häupter der Gemeinde zu Eupatoria gelangen ließen, unternahmen sie, ihre berühmteren Handschriften durch den Druck zu veröffentlichen und somit weiteren Kreisen zugänglich zu machen, was in den Jahren 1834—35 mit großen Opfern, wenngleich zum Teil nicht in zuverlässiger Weise (s. o. S. 54, 35) zur Ausführung gelangte.

Außer in der Krim haben sich karäische Gemeinden auch in Jerusalem, in Ägypten, in Konstantinopel, in Galizien, in der Moldau und Walachei, sowie im südlichen Rußland erhalten. Ihre Gesamtzahl betrug 1871 gegen 6000 Seelen (s. E. Deinhard, משא קרים, Geschichte und Charakteristik der Juden auf der Krim [der Chazaren, Karäer und Krimtschaken], Warschau 1878, S. 45). Gegenwärtig giebt es noch etwa 5500 Karäer, von denen der größte Teil im russischen Reiche wohnt.

II. Gesetze und Lehren. Die Karäer erkennen nur das als unbedingte Vorschrift für ihr religiöses und sittliches Verhalten an, was unmittelbar aus dem Texte der

hl. Schrift durch genaue Erklärung des Wortsinnes nach Sprachgebrauch und Zusammenhang sich herleiten läßt. Aus diesem Grundprinzipe, das man oft mit dem des Protestantismus zusammengestellt hat, resultieren verschiedene andere Sätze als notwendige Konsequenz: a) sie erkennen keine traditionelle Erklärung von Stellen der hl. Schrift an, vielmehr steht es jedem sachkundigen Lehrer frei, die früheren Erörterungen nach bestem Wissen und Gewissen zu berichtigen oder abzuändern, sobald sich seine Ansichten durch den Text rechtfertigen lassen; sie lassen zwar einzelne rabbinische Gesetze zu, aber nicht, weil sie aus der Tradition der Rabbinen herrühren, sondern eben nur deshalb, weil sich dieser ererbte Gebrauch zugleich auf die Schrift stützt, wie dies z. B. bei den Vorschriften über das Schlachten, über die Neumondsansetzung, über Beschneidung, über Eheschließung, über Rechtsverfahren der Fall ist, betreffs deren manche einzelne Bestimmungen zwar in der Schrift nicht ausgedrückt, aber doch angedeutet sind; diese Art der Überlieferung, welche in der Anerkennung von einzelnen durch Herkommen feststehenden Pflichten (סבל הירושה) vorliegt, trägt sogar einen starreren Charakter an sich, als die der Rabbaniten; — b) neue Gesetze einzuführen oder unbiblische anzuerkennen, ist nicht gestattet, weshalb sie z. B. das Lichtfest (Chanukka) nicht feiern. In Beziehung auf den ersten Punkt hielt man zu allen Zeiten Wortverständnis der Schrift (כתב) und Übereinstimmung der Gesamtheit (קבוץ) für kanonisch; über das Recht der Schlußfolgerung (היקש, eig. „Vergleich") und der Spekulation (חכמת הדעת), welche seit dem Bekanntwerden mit der muhammedanischen Theologie gegen Anfang des 10. Jahrhunderts als weitere Kanones anerkannt wurden (z. B. von Sahl ben Mazliach, während Sueid ben Jefet halewi um 980 im Anschluß an die schi'itische Theologie nur drei Kanones: Schrift, Schlußfolgerung und Gemeinschaft, anerkannte), herrschte zwischen den karäischen Dogmatikern Meinungsverschiedenheit.

Dieses strenge Festhalten an dem Buchstaben des Gesetzes auf Grund einer sinngemäßen Wortauslegung ist nun auch von Einfluß auf die einzelnen Gesetzesübungen gewesen. Größere Abweichungen des karäischen Brauches von dem der Rabbaniten finden sich jedoch nur betreffs des Sabbaths, der Thefillin und des Kalenders: a) in den Bestimmungen über die Heiligung des Sabbaths treffen die Karäer mit den Rabbaniten zusammen, wie sie auch die 39 Arbeiten der Rabbinen (und noch einige mehr) anerkennen, sind aber gegen alle Erleichterungen dieser Bestimmungen; die alten Karäer gestatteten nicht, daß am Freitag ein Licht angezündet werde, damit es am Sabbath fortbrenne, während es die Späteren als unentbehrliches Bedürfnis erlaubten, dafür aber das Auslöschen verboten; ja sie unterscheiden sich in Lichtfreunde und Lichtfeinde, je nachdem sie ein Licht am Sabbath im Hause dulden oder nicht; — b) die ganze Vorschrift über die Thefillin (d. i. die Kapseln mit Gebetabschnitten, welche die Rabbaniten an Kopf und Arm binden), sowie das Anschlagen derselben an den Thürpfosten (Mezuza) erklären die Karäer für figürliche Redeweise und enthalten sich darum dieses rabbanitischen Gebrauches gänzlich; hinsichtlich der Zizith, d. i. der Schaufäden, erklären sie das betreffende Gebot dahin, daß am viereckigen Obertuche an jedem Zipfel sechs Fäden hängen sollen, unter welche ein himmelblauer Faden gemengt ist, während sie jede sonstige nähere Bestimmung für nicht begründet halten; — c) die Ansetzung des Neumondtages und somit auch der Feste ist insofern Gegenstand des Streites zwischen den Karäern und Rabbaniten, als die letzteren der Rechnung folgen, welche einen Kreislauf von 19 Jahren und 7 Schaltmonaten von je 29 Tagen (3. 6. 8. 11. 14. 17. 19.) unter Beobachtung von noch verschiedenen besonderen Regeln für die Feiertage festgestellt hat, während die Karäer zwar den Kreislauf anerkennen, aber die einzelnen Monatsanfänge trotzdem vom Erscheinen des ersten Lichtes abhängig machen (wenn sie zum Abend des 30. das erste Licht erblicken, so machen sie den folgenden Tag zum Neumondstag; wenn nicht, so ist es der 31. und der vorige Monat hat 30 Tage). Andere minder wesentliche Abweichungen betreffen die Feier der einzelnen Feste, speziell des Pesachfestes, des Ersten des siebenten Monats, des Hüttenfestes, sowie die Abhaltung der Fasttage (s. Jost II, S. 305 7); ferner die Abhaltung der gottesdienstlichen Übungen (s. a. a. O. S. 309/17) und den Gottesdienst der Festtage (S. 317 bis 325), wobei der Sabbathgottesdienst in der Hochzeitwoche, welcher den Karäern eigentümlich ist, sowie die äußerst ergreifenden und trefflich zusammengestellten gottesdienstlichen Bräuche bei der Leichenbestattung noch besondere Beachtung verdienen. Überhaupt haben bereits die ersten angesehenen Lehrer den Gottesdienst mit Auslassung aller rabbinischen Zuthaten geordnet, so daß die gottesdienstlichen Gebräuche keinerlei Veränderungen oder Diskussionen unterworfen gewesen sind. — Die ängstliche Strenge, mit welcher die Karäer alle ihre Gebräuche üben, greift tief in ihr Leben ein. An den eigentlichen Feiertagen und an den Halbfesten, wie Chanukka und Purim, beschränken sie sich nicht auf den

Gottesdienst, und auch an den Zwischentagen arbeiten sie gar nicht; außerdem entziehen sie durch Fasten eine Menge Tage dem Geschäftsverkehre. Die Gesetze der Reinheit übertreiben sie in einer Weise, daß sie schon deshalb ihres Lebens nicht froh werden, weil auf Zeiten jeder Familienverkehr dadurch gestört wird. Auch in der Lehre von den Verwandtschaftsgraden beobachtet man große Strenge; ja in der ersten Zeit ihres Bestehens ging dieselbe so weit, daß man die entfernteste Verwandtschaft mied und die kleine Gemeinde in Gefahr war, wegen Unstatthaftigkeit der Ehen nach und nach auszusterben (s. o. S. 64,53; vgl. noch Jost II, S. 338/40; 375/81). Wie die Karäer aber die gesetzlichen Obliegenheiten mit peinlicher Genauigkeit erfüllen, so sind sie nicht minder streng in der Erfüllung der sittlichen Pflichten. Sie verrichten ihre Beschäftigung (meist Ackerbau und Handel mit Landesprodukten, Pferden und Krämerwaren) in stiller Einfachheit und gehen meist in dunkelfarbiger Kleidung, da ihnen alles, was das Auge anzieht, verhaßt ist.

Den Lehrbegriff der Karäer, welcher im wesentlichen zur Zeit Hadassis zum Abschluß gekommen war, geben wir in der Form, welche Eliahu Baschjazi und sein Schüler Caleb (s. o. S. 66,58) festgestellt haben. Es sind folgende 10 Artikel: 1. die ganze Körperwelt ist geschaffen, d. h. einst aus dem Nichts gemacht; 2. es ist ein Schöpfer, der weder selbst erschaffen worden ist, noch sich erschaffen hat; 3. dieses Wesen hat keine Gestalt, ist in jeder Beziehung eins, und keinem der vorhandenen Wesen ähnlich; 4. Gott hat unseren Lehrer Mose gesandt; 5. Gott hat durch ihn die Thora gesandt, welche überall die unbedingte Wahrheit enthält; 6. es ist die Pflicht jedes Israeliten, die Thora in der Ursprache zu erlernen, und zwar a) in sprachlicher Hinsicht, b) in Betreff der richtigen Auslegung; 7. Gott hat auch den übrigen Propheten sich offenbart; 8. Gott wird die Toten am Gerichtstage wieder beleben; 9. Gott vergilt jedem nach seinem Thun; 10. Gott wird Israel aus dem Elend erlösen und ihnen den Sohn Davids senden. Dabei ist es den Karäern, da sie sich streng an den Ausdruck der hl. Schrift halten, vor allem darum zu thun, jedem aus der bildlichen Redeweise leicht herzuleitenden Mißverständnisse vorzubeugen. Im ganzen ist zu sagen, daß die Karäer in den Grundlehren mit den Rabbaniten übereinstimmend sind und daß sie sich nur in der Durchführung derselben weit von ihren Gegnern entfernen. **V. Ryssel.**

Kardinal s. Kurie.

Kardinaltugenden s. Bd V S. 545,54 ff. und S. 546,57.

Karg, Georg, gest. 1576. — Unschuldige Nachrichten 1719, S. 767; J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche, Jena 1733 I, 170 und IV, 362; P. F. Karrer, Gesch. der lutherischen Kirche des Fürstentums Oettingen, ZlThK 1853, S. 661 ff.; Seidemann, Dr. Jakob Schenk, Leipzig 1875, S. 21. Ueber den Kargschen Streit das reichste, von der protestantischen Theologie bisher (außer bei G. Frank, Gesch. der protest. Theologie I, 158 ff.) unbeachtet gelassene Material bei J. Döllinger, Die Reformation III. Bd (Regensburg 1848) S. 564 ff. u. Anhang S. 15 ff.

Georg Karg (Parsimonius), geb. 1512 zu Heroldingen bei Harburg in Schwaben bezog Winter 1531/32 die Wittenberger Universität (Album ed. Förstemann S. 144) und wurde daselbst am 27. April 1536 Magister (Köstlin, Die Baccalaurei ꝛc. Halle 1888 S. 23). Auf Veranlassung des Jakob Schenk von Freiberg (s. Bd I S. 590,10 ff.) begann er zu predigen, ohne von der Wittenberger Fakultät die Erlaubnis dazu zu haben, und bald erfuhr man, daß er einem Schwärmer von der Richtung Sebastian Franks in die Hände gefallen sei, von dem der „unerfahrene junge Mensch“, wie Luther ihn nennt, ganz hingenommen wurde. Da Schenks Aufforderung, seine Irrtümer aufzugeben, nichts fruchtete, meldete dieser die Sache dem Kurfürsten, der ihn Ende 1537 auf dem Wittenberger Schloß in Haft bringen ließ. Indessen ließ sich Karg von Jonas und Luther in wenigen Tagen belehren und gewann bald wieder das Vertrauen des Reformators, so daß dieser der Bitte des Grafen Ludwig von Öttingen (Th. Kolde, Anal. Lutherana S. 342), Karg, sein Landeskind, zum Prediger in Öttingen zu ordinieren entsprach und den „feinen und gelehrten Menschen“ (Brief vom 12. August 1539 De Wette V, 200 vgl. Corp. Ref. III, 760 f. und Karrer a. a. O. S. 679) trotz seiner Jugend aufs wärmste empfahl. Nunmehr wirkte er in seiner Heimat für die Einführung der Reformation, bis er wegen des Interims im J. 1547 weichen mußte (vgl. Karrer a. a. O. S. 664. 693). Im Ansbachschen fand er jedoch Aufnahme und zwar wurde er Pfarrer in Schwabach. Schon 1552 wurde er von dort nach Ansbach berufen und später (nach Lang, Ältere Geschichte von Bayreuth

III, 359 schon das Jahr darauf) zum Generalsuperintendenten über das ganze Land erhoben. Das sogenannte Auctuarium, ein etwas gemildertes Interim, das, um der kaiserlichen Verordnung zu entsprechen, in den brandenburgischen Fürstentümern der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung beigefügt wurde, hatte er mit andern Pfarrern, wie er später schreibt, „aus Unverstand und menschlicher Schwachheit, wie wohl mit großer Beschwerd angenommen und eine Zeit lang gehalten" (vgl. 40. Jahresb. d. hist. Ver. f. Mittelfranken 1880 S. 46), ließ aber nach dem Passauer Vertrage die papistischen Ceremonien wieder fallen und trat auch gegen die Neigung der ansbachischen Regierung sehr entschieden für die allgemeine Abschaffung der interimistischen Gebräuche im ganzen Gebiete ein. Im Auftrage des Fürsten nahm er 1551 an den Beratungen der Wittenberger Theologen über Beschickung des Tridentiner Konzils teil und wohnte in Begleitung des Markgrafen Georg Friedrich 1557 dem Frankfurter Konvente und dem Wormser Gespräch bei, wo er auch eine wichtige Predigtthätigkeit entfaltet zu haben scheint (vgl. C. Ref. IX, 356).

Auch später zeigt sich bei dem nicht ungelehrten, und die theologischen Kämpfe der Zeit mit Interesse verfolgenden Manne eine gewisse Neigung zu theologischen Sondermeinungen, die er nicht ohne Scharfsinn und mit schwäbischem Eigensinn zu vertreten verstand. Angeblich schon 1557 (so Plitt in d. 2. Aufl., während Lang, Gesch. von Bayreuth III, 360 die Sache mit dem erst im Jahre 1564 erschienenen Katechismus in Verbindung bringt) geriet er mit dem Stiftsdechanten Tettelbach in Ansbach in einen Streit über die Frage, ob der Leib Christi auch in den Magen komme, an dem auch die umwohnende Geistlichkeit lebhaften Anteil nahm, wobei man ihn als Philippisten und Calvinisten verdächtigte. Bedeutsamer war die Bewegung, die seine Rechtfertigungslehre hervorrief. Nachdem er sie schon lange vorgetragen, scheint es der Widerspruch des im Jahre 1567 nach Ansbach gekommenen Stiftspredigers P. Ketzmann gewesen zu sein, der ihn veranlaßte, dem Amtsgenossen eine (wohl nicht im Druck erschienene vgl. Thomasius, Historia dogm. de obedientia Christi etc., Erlangen 1846 S. 18) schedula de justificatione (vgl. Döllinger a. a. O. Anh. S. 15) zu überschicken, deren Inhalt, da die Frage alsbald auf der Kanzel verhandelt wurde, großes Aufsehen erregte. Dabei handelte es sich um die richtige Auffassung und den Wert des aktiven Gehorsams Christi, dessen Zurechnung zum Osiandrismus führe und einen praktischen Antinomismus begünstige, indem er meinte, dem Volke liege nichts näher als der Schluß, gleich wie mit der Zurechnung des leidenden Gehorsams Christi die Befreiung von der durch Christus übernommenen Sündenstrafe natürlich verbunden sei, so knüpfte sich auch als naturgemäße Imputation der Gesetzeserfüllung die Befreiung von der Pflicht des eigenen Gehorsams. Deshalb lehrte er: das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, aber nicht zu beidem. Da nun Christus die Strafe für uns gelitten, so habe er den Gehorsam für sich selbst geleistet. Zu seinem stellvertretenden Verdienst gehört sein thätiger Gehorsam nicht. „Vom Leiden und Sterben unsers Herrn Christi wird recht gesagt, daß es uns werde appliziert und zugeeignet, nämlich zur Vergebung unserer Sünd, auf daß wir deshalben absolviert und gerecht geachtet werden; seine eigene Gerechtigkeit — nur in diesem Sinn ist sie für uns wirksam — wird uns mitgeteilt zu unserer Wiedergeburt und Verneuerung, daß wir ihm an Frömmigkeit gleich werden, welches hie angefangen, dort aber nach der Auferstehung wird vollendet werden" (Döllinger a. a. O. Anhang S. 22). „Christus hat das Gesetz nicht aufgelöst, sondern bestätigt, selbst gehalten — — daß ers nachmals in uns noch aufrichte und uns dem Gesetz und ihm selbst gleichförmig mache." „Leiden kann man für andere und fremde Schuld bezahlen, aber nicht für andere fromm sein — —, nicht seine Frommheit, sondern sein Tod ist das Sühneopfer für unsere Sünde ꝛc." (ebend. S. 25). Dabei erklärte er, daß in der Schrift eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nirgends gelehrt werde, und die ganze Redeweise nur von Luthers falscher Übersetzung der Stelle Phi 3, 9 herrühre. Aus dem häuslichen Streit hierüber wurde bald ein allgemeiner, an dem Heßhusius, die Straßburger, Württemberger und Wittenberger Theologen durch Gutachten teilnahmen und den man für so gefährlich hielt, daß der Kurfürst August von Sachsen und andere Fürsten schon 1569 die gewaltsame Unterdrückung der neuen Ketzerei forderten. Eine vom Markgrafen Georg Friedrich erbetene Abordnung der Wittenberger Theologen, die unter Führung Paul Ebers in Ansbach erschien, vermochte Karg nicht umzustimmen. Erst eine mündliche Verhandlung mit dem inzwischen vom Amte suspendierten in Wittenberg selbst, wohin er sich im Sommer 1570 begab, veranlaßte ihn am 10. August 1570 zu einem Widerrufe (Unsch. Nachr. a. a. O. 771). Nachdem er diesen vor 42 Dekanen und Senioren der fränkischen Geistlichkeit vom 31. Okt. dess. Jahres feierlich wiederholt hatte, wurde er von Jakob Andreae, der viel zur Vermittlung beigetragen hatte, wieder in sein Amt eingesetzt. Er starb 1576.

Von ihm stammt auch ein „Katechismus, d. i. eine kurze Summe christlicher Lehre, wie die in der Kirche frageweise vom nützlichsten gehandelt werden kann“ 1564, der mit mehrfachen Überarbeitungen, zuerst durch Aur. Laelius, bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts im Ansbachischen Gebiet gebraucht wurde. **Theodor Kolde.**

Karkemisch. Litteratur: Eb. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878, S. 227 ff.; Fr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 265 ff.; Joachim Menant, Karkemish, sa position d'après les découvertes modernes (extr. des mémoires de l'académie des inscriptions et belles lettres 1891, XXII, 2). Hier ist die Litteratur vollständig angegeben. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien 1883, S. 168 ff. Außerdem s. die Ausgrabungsberichte am Schluß des Artikels.

Karkemisch lag nach den Keilinschriften jenseits des Euphrat, also am rechten Euphratufer, gegenüber von Til Barsip, dem heutigen Biredjik. Der Name bezeichnet entweder jenen hethitischen Staat, der seine Selbstständigkeit unter assyrischer Oberhoheit am längsten gewahrt hat, oder die Hauptstadt dieses Staates, welche in dem ein wenig stromabwärts von Biredjik liegenden Trümmerhügel von Djerâbîs wieder entdeckt wurde, wo bereits 1872 der Italiener F. Finzi (Ricerche per lo studio dell' antichità Assira, Torino) ihre Lage vermutet hatte. Die früheren Identifizierungen mit Circesium oder mit Mabbôgh Hierapolis sind aufzugeben. Die letzten Notizbuchaufzeichnungen George Smiths, des berühmten Entdeckers auf biblisch-babylonischem Gebiete, vom März 1876, galten den Trümmern von Karkemisch (sie sind teilweise abgedruckt bei Friedr. Delitzsch a. a. O. S. 266 f.). Das tödliche Fieber, das während der Arbeiten in Djerâbîs ihn befiel, raffte ihn am 19. August 1876 dahin.

Karkemisch ist die hebräische Schreibung. Die Assyrer schrieben Kar-ga-miš oder Gar-ga-miš, die Ägypter ebenfalls mit Schwankungen in den K-Lauten K-r-k-m-š. Der moderne Name des Ortes Djirbâs, Plur. Djerâbîs ist eins mit dem griechischen *Εὔρωπός* und *Ὠρωπός*, vgl. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 1880, S. 161 ff.

Innerhalb der bisher durchforschten Keilschriftdenkmäler liegt die älteste Erwähnung von Karkemisch auf den ersten Tafeln des jüngst veröffentlichten II. Bandes der Cuneiform Texts from Babyl. Tablets vor: hier wird aus der Zeit Ammizadugas (c. 2200 v. Chr.) das Gewicht von Karkemisch wiederholt erwähnt, und zwar dasselbe Gewicht, nach dem noch in assyrischer Zeit gerechnet wird. Diese an sich geringfügigen Angaben illustrieren die Thatsache, daß Karkemisch, an dem noch bis heute einzig benützten Karawanenübergang des Euphrat gelegen, schon in den ältesten Zeiten der babylonisch-assyrischen Geschichte, wie es aus assyrischer Zeit längst bekannt ist (in den geschichtlichen Dokumenten von Niniveh aus Asurbanipals Zeit wird mit Vorliebe nach der „Mine von Karkemisch“, manû ša Gargamiš, gerechnet), tonangebender Handelsplatz war. In dem Bereich der ägyptischen Inschriften ist die Erwähnung der Stadt Karkemisch bisher nur für die Zeit des Neuen Reiches nachgewiesen. Immerhin fällt die älteste unter den Stellen, die W. M. Müller, Asien und Europa, S. 263 und 269 für die ägyptische Nennung von Karkemisch aufführt, in die Zeit Thutmosis III. (c. 1500 v. Chr.) und Amenophis III., die jüngste in die Zeit Ramses II. und III. (1325 bis c. 1260).

In den assyrischen Kriegsannalen wird Karkemisch zuerst bei jenem Eroberungszuge Tiglatpilesers I. (um 1110), der bis an die phönizische Küste führte, erwähnt: „Von der Gegend des Landes Suchi bis nach Karkemisch im Hethiterlande plünderte ich an einem Tage.“ Damals war die Macht des alten Hethiterreiches bereits durch neueinwandernde Völker (durch die stammverwandten Kummuch, nach denen später die Landschaft Kommagene ihren Namen hat, die Kasku, deren Name vielleicht mit den Kolchern identisch ist, die Tabal u. a. m.) gebrochen. Später haben aramäische Horden die Verwüstung vollendet. Als Asurnaṣirpal 877 „auf Kähnen von Tierfellen“ den Tigris überschritt und in Karkemisch sein Lager aufschlug, repräsentierte der Hethiterstamm von Karkemisch den letzten Rest der alten Hethiterherrlichkeit. Durch kluge Nachgiebigkeit wußte er seine relative Selbstständigkeit noch weiter zu wahren. König Sangara brachte seinen Tribut und ließ es geschehen, daß Asurnaṣirpal beim Abzug eine zur Stadtbesatzung gehörige Reiterkolonne dem assyrischen Heere einreihte. Nach einem mißglückten Versuch, gegen Salmanassar II., den Nachfolger Asurnaṣirpals, eine Empörung anzuzetteln, zahlte er eiligst Kriegsentschädigung und schickte seine Tochter in den Harem von Niniveh. Unter einem König Pisiris erreichte den Staat Karkemisch das Geschick. Noch im Jahre 738 hatte es Pisiris verstanden, sich den assyrischen Großkönig (Tiglatpileser III.) durch Geschenke geneigt zu

machen. Als er aber 21 Jahre später unter Sargon im Vertrauen auf Bundesgenossen versuchte, die assyrische Oberhoheit abzuschütteln, wurde „Gargamiš, das böse Hethitervolk" niedergeschlagen und Pisiris gefangen genommen (717). Jes 10, 9 stellte diese Niederlage von Karkemisch nebst der anderer Städte den Juden als warnendes Exempel hin. Unter Sanherib wird Karkemisch wiederholt als assyrische Provinz erwähnt. In der Weltgeschichte sollte die Stadtgegend noch einmal eine große passive Rolle spielen. Die Provinz war Schauplatz der Entscheidungsschlacht, durch die dem Siegeszuge Nechos ein Ziel gesetzt wurde (spätestens 605) und bei der König Josia von Juda den Tod fand; s. Jer 46, 2, vgl. 2 Chr 35, 20, III. Esra 1, 23 ff.

Die Ausgrabungen im Trümmerhügel von Djerâbîs (Abbildung und Plan des Ruinenfelds s. b. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité IV, Additions, p. 810 f.) sind nach George Smiths Tode wiederholt aufgenommen worden. Sachau (Reise in Syrien und Mesopotamien S. 168 ff.) fand den englischen Konsul von Aleppo, Mr. Henderson, mit Ausgrabungen beschäftigt und beschreibt selbst die Ruinenstätte. Henderson ist inzwischen freiwillig aus dem Leben geschieden. Über das Geschick seiner Aufzeichnungen konnte der Verfasser wenig in Erfahrung bringen. Mitteilungen über die Ausgrabungen und Abbildungen finden sich im Graphic vom 11. Dez. 1880 (Perrot et Chipiez reproduzieren die Bilder a. a. O. Fig. 390 f.) und in American Journal of Archaeology IV (1888) S. 172 ff. vgl. Plate III und IV (auf Plate IV ist das bei Perrot et Chipiez Fig. 391 gegebene Bild bedeutend verbessert). Die hethitischen Inschriften aus dem alten Karkemisch sind zum Teil neu kollationiert von Messerschmidt im Corpus inscriptionum Hethiticarum (Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft, Heft III für 1900) soeben (Februar 1901) veröffentlicht worden. **Alfred Jeremias.**

Karlstadt, Andreas, gest. 1541. — Von Karlstadts zahlreichen Schriften liegen brauchbare Neudrucke nicht vor. Eine größere Zahl seiner Briefe sind veröffentlicht von Olearius Scrinium antiquarium, Halae 1671. — Aus der Litteratur über ihn ist zu nennen: Köhler, Beiträge zur Ergänzung der deutschen Litteratur, 1792, I, 1—162. II, 239—269; Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten, 1848, S. 174 ff.; Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, 1856; Dieckhoff, GgA 1848; ders., Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I. S. 299—428. — Ueber einzelne Lebensabschnitte unterrichten u. a. G. Bauch, Andreas Carlstadt als Scholastiker ZKG XVIII, S. 37 ff.; Th. Kolde, Wittenberger Disputationsthesen ZKG XI, S. 448 ff. — Ueber Karlstadts Reise nach Dänemark: Waltz, ZKG II, 127 ff.; Th. Kolde, ZKG VIII, 283 ff.; D. Schäfer, ZKG XIII, 311. — Ueber die Schrift de legis litera sive carne et spiritu vgl. H. Barge, ThStK 1901; über Karlstadt in Orlamünde Hase in Mt. d. Gesch.- u. Altertumsforsch.-Ges. des Osterlandes IV (1854), 61. — Ferner: Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges aus Rothenburg an der Tauber; Kirchhofer, Oswald Myconius S. 153. 316—343. Außerdem C. R. I und Enders, Luthers Briefwechsel. — Eine ausführliche Biographie des Unterzeichneten über Karlstadt ist in Vorbereitung. In ihr werden die näheren Nachweise für die im folgenden Artikel gegebenen Ausführungen gebracht werden.

Andreas Bodenstein von Karlstadt, seit etwa 1521 nach seinem in Franken am Main, einige Stunden von Würzburg entfernt gelegenen Geburtsorte kurzweg Karlstadt genannt, ist um das Jahr 1480 geboren. Die bisherige Annahme, daß Karlstadt auf außerdeutschen Universitäten seinen akademischen Studien obgelegen habe, beruht auf einer Verwechslung mit seiner späteren Romreise. Er bezog im Wintersemester 1499/1500 die Universität Erfurt, auf der er nach Erlangung des Baccalaureats in artibus bis 1503 verblieb, und siedelte in diesem Jahre an die Kölner Universität über. Hier trat er in die Montanerburse ein, deren streng thomistische Anschauungen er sich zu eigen machte. Im Wintersemester 1504/5 wandte sich Karlstadt nach der neugegründeten Wittenberger Universität, an der er sich bald als philosophischer Lehrer einen bedeutenden Ruf erwarb. In seinen scholastischen Schriften (de intentionibus 1507, distinctiones sive formalitates Thomistae 1508) bekämpft er, ein eifriger Vertreter der via antiqua, die kritische Erkenntnislehre der Neunominalisten, insbesondere Ockams, und tritt für die unbedingte Autorität des heiligen Thomas ein. Seine Lehrthätigkeit brachte Karlstadt reiche Anerkennung. Bis zum Jahre 1510 hatte er alle akademischen Grade, einschließlich des theologischen Doktorats, erworben. 1508 erhielt er ein niederes Kanonikat an dem der Universität inkorporierten Allerheiligenstift, und nach der im Jahre 1510 erfolgten Rückkehr Trutfetters von Wittenberg nach Erfurt das Archidiakonat, die zweithöchste Prälatur am Allerheiligenstifte. Diese mit beträchtlichen Einnahmen verknüpfte Stellung legte ihm einerseits kirchliche Obliegenheiten auf — er bekleidete als Archidiakon das Amt eines Predigers an der Stifts-

kirche und mußte einmal wöchentlich Messe halten — und verpflichtete ihn zugleich zur regelmäßigen Abhaltung von theologischen Vorlesungen an der Universität.

Im Jahre 1515 verließ Karlstadt, ohne dazu von der Universität und dem Kurfürsten ermächtigt zu sein, Wittenberg und begab sich nach Rom. Er gab vor, damit ein mehrere Jahre früher in Todesgefahr gethanes Gelübde erfüllen zu wollen, benutzte aber seinen Aufenthalt in Rom dazu, Jura zu studieren, und ward hier zum Doctor juris utriusque promoviert. Zu diesen so spät aufgenommenen juristischen Studien ward Karlstadt wesentlich durch den Wunsch getrieben, die Anwartschaft auf die erste Prälatur am Allerheiligenstifte, die Propstei, zu erhalten, deren Inhaber Jurist sein mußte — wie er sich denn auch später nach Erledigung dieser Stelle um sie, wennschon vergeblich, bewarb.

Bald nach Karlstadts Rückkehr von Rom ist sein Bruch mit der Scholastik grundsätzlich vollzogen. Da er selbst in seiner Schrift „Von päpstlicher Heiligkeit" mit Entrüstung viele Beobachtungen in Rom über die Verweltlichung des Papsttums mitteilt, liegt die Annahme nahe, daß solche Eindrücke ihn zur Abkehr von der Scholastik und zur Verinnerlichung seiner religiösen Anschauungen mit bestimmt haben. Die von Kolde und Brieger neuerdings fast gleichzeitig wieder aufgefundenen 151 Thesen Karlstadts vom September 1516 enthalten bereits die Grundzüge seiner späteren Theologie. Die Scholastiker und Aristoteles werden bekämpft (These 37, 143); die Lehre von der Willensunfähigkeit des Menschen zu Gott zu gelangen und von der Ausschließlichkeit des Wirkens göttlicher gratia bei dem Erlösungsvorgange wird, auf augustinischer Grundlage, mit einer Entschiedenheit vorgetragen, wie wir sie in gleichzeitigen Äußerungen Luthers nicht finden. So ist eine direkte Abhängigkeit Karlstadts von Luther nicht anzunehmen. Beide Männer haben sich seit Ende des Jahres 1516 gegenseitig befruchtet — wobei es freilich zu einem persönlichen Freundschaftsverhältnisse zwischen beiden nicht gekommen ist.

Die Angriffe, die Eck in seinen Obelisci gegen Luthers 95 Thesen gerichtet hatte, veranlaßten Karlstadt im Frühjahre 1518 zur Veröffentlichung einer umfangreichen Thesensammlung, die einen Querschnitt seiner damaligen theologischen Gesamtanschauung giebt. Besonders charakteristisch ist Karlstadts Stellung zur heiligen Schrift, der er als religiöser Erkenntnisquelle die unbedingteste Autorität zuweist. Als Interpretationsgrundsatz stellt er hier noch die buchstäbliche Worterklärung auf. Auch findet sich in den Thesen schon der — während der Leipziger Disputation von Luther aufgenommene — Gersonsche Satz, daß auch ein Konzil irren könne. Auf den von Eck in einer Gegenschrift gemachten Vorschlag, über das Verhältnis der Gnade zu den guten Werken öffentlich zu disputieren, ging Karlstadt willig ein. Diese Disputation fand zwischen Karlstadt und Eck zu Leipzig am 27., 28. Juni, sowie am 1., 3., 14. und 15. Juli statt. Als Dialektiker zeigte sich Karlstadt dem Eck nicht immer gewachsen, und der rein dogmatische Gegenstand vermochte entfernt nicht das allgemeine Interesse zu erwecken, wie die Disputation Luthers und Ecks über die Autorität des Papsttums. Aber für Karlstadts innere Entwickelung hat die Leipziger Disputation eine ähnliche Bedeutung gehabt wie für diejenige Luthers. Seit jenen Tagen hat sich Karlstadt in steigendem Maße das Bewußtsein der Unvereinbarkeit seiner Überzeugungen mit der herrschenden Kirchenlehre aufgedrängt. Zunächst legte er nochmals seine Anschauung von der alleinigen Wirksamkeit der erlösenden göttlichen Gnade, der gegenüber der Mensch sich rein empfangend verhalte, in drei polemischen Schriften gegen Eck fest. Freilich wird — was Karlstadt später selbst bedauert — in ihnen durch leidenschaftliche, persönliche Angriffe auf seinen Gegner die sachliche Behandlung des Gegenstandes oft beeinträchtigt.

Im Jahre 1520 eröffnete Karlstadt den Kampf gegen Einrichtungen der katholischen Kirche, denen ein werkheiliger Beigeschmack anhaftete. Hatte er noch während der Leipziger Disputation in der Ablaßfrage einen zurückhaltenden Standpunkt eingenommen, so betont er jetzt in der Polemik gegen den Annaberger Franziskanerguardian Seiler die Wertlosigkeit alles Ablasses. In einer zweiten Schrift wendet er sich gegen den Mißbrauch, der mit geweihtem Wasser und mit geweihtem Salz getrieben würde. Gleichzeitig legte er in der umfangreichen Schrift De canonicis scripturis die Ergebnisse seiner Untersuchungen über die Schriften des alten und des neuen Testaments nieder. So weit die Kritik deren Entstehung, Verfasserschaft und Überlieferung betrifft, steht Karlstadt ihnen mit einer bemerkenswerten Selbstständigkeit gegenüber. Auf Grund sprachlicher Indizien leugnet er, daß Moses der Verfasser der fünf Bücher Mosis gewesen sein könne, und im Anschluß an den Kanon des Hieronymus stellt er nach dem Grade der Sicherheit der Überlieferung drei Gruppen von Schriften auf. Aber an der Verbindlichkeit des im buchstäblichen Sinne verstandenen Inhalts der Schriften wagt er nicht zu rütteln. Darum nimmt er auch

die Autorität des Jakobusbriefes, trotzdem er ihn in der von ihm aufgestellten Rangordnung der Schriften an letzter Stelle aufführt, gegen die Angriffe Luthers — ohne dessen Namen zu nennen — mit Entschiedenheit in Schutz.

Auf die gegen Luther gerichtete Bannbulle hatte Eck auch Karlstadts Namen gesetzt. Vor die Entscheidung gestellt, zu widerrufen oder den Bruch mit der Kirche endgiltig zu vollziehen, rang Karlstadt sich zu dem Entschlusse durch, die betretene Bahn weiter zu schreiten. Sein „Missive von der allerhöchsten Tugend Gelassenheit" vom 11. Okt. 1520 legt von diesem inneren Kampfe ein schönes Zeugnis ab. Zugleich offenbart es — in noch stärkerem Maße als Karlstadts erste deutsche Schrift aus dem Jahre 1519 — starke Beeinflussungen durch mystische Anschauungen, für deren Aufnahme die augustinische Gnadenlehre die Disposition geschaffen hatte. Schon am 17. Oktober 1520 erschien seine Schrift „Von päpstlicher Heiligkeit", die eine Menge von Zügen päpstlicher Verweltlichung bietet, aber an monumentaler Kraft den Vergleich mit Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" nicht auszuhalten vermag. Danach trat eine längere Ruhepause in Karlstadts schriftstellerischer Thätigkeit ein.

Im Mai des Jahres 1521 folgte Karlstadt einem Rufe des Königs Christian II. nach Dänemark, wo schon seit Ende 1520 sein späterer Gesinnungsgenosse Martin Reinhard im reformatorischen Sinne gewirkt hatte. Die Gründe, die Kolde mit Nachdruck gegen Karlstadts dänischen Aufenthalt geltend gemacht hatte, hat er selbst später als nicht stichhaltig anerkannt. Da in dem geistlichen Gesetz Christians II. vom 26. Mai 1521 schon den Bischöfen die Verehelichung unter Berufung auf Paulus (1. Ti) mit derselben Begründung geboten wird, die Karlstadt einen Monat später in seiner Schrift De coelibatu vorträgt, so erscheint eine Teilnahme Karlstadts an der kirchlichen Gesetzgebung Christians II. zweifellos. Aber schon wenige Wochen nach seiner Ankunft in Kopenhagen mußte er dem vereinigten Widerstande des Adels und der Geistlichkeit weichen, die noch mehrere Jahre später Christian II. Karlstadts Begünstigung zum Vorwurf machen („Doctorem Carlestadium, fortissimum Lutheri athletam, enutrivit").

Am 24. Juni weilte er wieder in Wittenberg und gab an diesem Tage gleichzeitig seine beiden Schriften „Von den Empfahern Zeichen und Zusag des heiligen Sacraments" und „Von Gelübden Unterrichtung" heraus. In der ersteren hält er — ebenso wie in den übrigen während des Jahres 1521 geschriebenen Abendmahlstraktaten — noch an der leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament fest, sieht in ihr aber nur ein Zeichen der göttlichen Verheißung. Die zweite, wenige Tage später auch lateinisch herausgegebene Schrift befürwortet die Aufhebung der Mönchsgelübde und insbesondere des Cölibats, wofür übrigens bereits einen Monat früher Bartholomäus Feldkirch in einer Abhandlung eingetreten war. In Zusammenhang mit den sogenannten Wittenberger Unruhen dürfen diese Schriften nicht gebracht werden, da die auf eine Reform der Messe abzielende Bewegung von den Augustinern, auf die Karlstadt als Kleriker keinen Einfluß hatte, ausging und erst vier Monate später, im Oktober 1521, einsetzte.

Während in der Abhandlung über die Gelübde Karlstadt noch Vorschriften des alten Testamentes als im buchstäblichen Sinne giltig und bindend hingestellt hatte — so die Ablösung des Mönchsgelübdes mit 50 oder 20 Siclos nach Le 27 —, vertritt er in der am 30. September 1521 erschienenen Schrift De legis litera sive carne et spiritu einen völlig neuen Interpretationsgrundsatz, der für die weitere Entwickelung seiner Theologie von größter Bedeutung wurde. Neben das buchstäbliche Verständnis der Schrift stellt er ein ihren tieferen Sinn erfassendes geistiges, das auf göttlicher Inspiration beruhe. Von hier aus ergaben sich später gewisse Berührungspunkte der Karlstadtschen Anschauungen zu denen der Schwärmer.

Der Stellung Karlstadts in den Wittenberger Unruhen und seiner Thätigkeit während Luthers Abwesenheit auf der Wartburg ist eine vielfach irrtümliche Beurteilung widerfahren. Als die Augustiner Anfang Oktober 1521, ihrem Prior den Gehorsam verweigernd, nicht mehr Messen abhalten wollten und die Austeilung des Abendmahls sub utraque specie forderten, ward einer Kommission von vier Theologen, zu der auch Karlstadt gehörte, die Untersuchung der Angelegenheit seitens der Universität übergeben. Am 17. Oktober fand unter seinem Vorsitze eine Disputation statt, die eine gründliche Aussprache über die für und gegen das Vorgehen der Augustiner sprechenden Gründe bezweckte. Gegenüber der entschiedeneren Haltung Melanchthons vertrat Karlstadt den Standpunkt, daß eine Abschaffung der Messen nur im Einverständnis mit dem Magistrat von Wittenberg erfolgen dürfe. In gleichem Sinne ward an den Kurfürsten in einem von sieben Professoren unterschriebenen Gutachten berichtet. Als die Erregung nicht nachließ,

suchte Karlstadt am 10. Dezember in einem Sendbrief „Ich bitt euch Brüder, daß ihr allesamt ein Meinung reden wollt“ die Gemüter zu beruhigen. Das Evangelium solle für alle die Richtschnur des Handelns abgeben. Nichtsdestoweniger kam es fortgesetzt zu Ausschreitungen. Der Augustinerprior Held und ein Teil der Stiftsherren am Allerheiligenstift suchten Friedrich den Weisen zum schärfsten Vorgehen gegen die Unruhestifter — jetzt hauptsächlich Studenten — zu bestimmen. Dem gegenüber war es die Meinung aller namhaften theologischen Professoren, daß man durch entgegenkommende Reformen die große Erregung der Bevölkerung beschwichtigen müsse. Sie brachten diese Ansicht in einem neuen Gutachten zu sehr entschiedenem Ausdruck. Angesichts der Unentschlossenheit des Kurfürsten und der sich von Tag zu Tag mehrenden Revolten, die in den Kirchen während des Messelesens stattfanden, entschloß sich Karlstadt dazu, den entscheidenden Schritt zu thun. Am Weihnachtstage teilte er, nachdem er in einer Predigt die Notwendigkeit eines starken Glaubens beim Empfange des Abendmahls betont hatte, dasselbe unter beiderlei Gestalt einer ungeheuren Menschenmenge aus. Das Vorgehen Karlstadts fand, wie beispielsweise die gleichzeitigen Briefe des Justus Jonas beweisen, die Billigung aller evangelisch Gesinnten.

Von diesem Augenblicke an war Karlstadt als Führer der reformatorischen Bewegung in Wittenberg stillschweigend anerkannt. Als solcher glaubte er bei einer Reform der Abendmahlsfeier nicht stehen bleiben zu können. Um die Wende des Jahres 1521/22 wurden die Ohrenbeichte, die Elevation der Hostie und die Fastengebote abgeschafft. Am 26. Dezember 1521 verlobte sich Karlstadt mit Anna von Mochau, einer sehr jugendlichen Adeligen aus dem bei Wittenberg gelegenen Dorfe Segrena — ein Schritt, mit dem er die bereits früher mehrfach erfolgten Durchbrechungen des Cölibats seinerseits gut hieß. An der Feier seiner Hochzeit, die am 19. Januar 1522 stattfand, nahmen ein großer Teil der Universitätsprofessoren, sowie Wittenberger Ratsherren teil. — Auf die Kunde von den Vorgängen in Wittenberg erschienen Ende 1521 daselbst die sog. Zwickauer Propheten. Aus der Schilderung, die ein Anonymus (bei Strobel, Miscellanea V) von ihren phantastischen Zielen giebt, erhellt, daß Karlstadt mit ihnen damals kaum Gemeinschaft gehabt haben kann. Erst später, seit Ende 1522, ist er mit einigen von ihnen, auch mit Thomas Münzer, in brieflichen Verkehr getreten. Karlstadt ging in seinen Maßnahmen vielmehr zunächst aufs innigste Hand in Hand mit dem Wittenberger Rate, den er als die Oberbehörde für die kirchlichen Angelegenheiten der Stadt angesehen hat. Auf Karlstadts Einfluß ist der Erlaß der Ordnung der Stadt Wittenberg vom 24. Januar 1522 zurückzuführen, durch welche das Vermögen der Stiftungen, Brüderschaften und Klöster für Zwecke städtischer Armenpflege — doch unter auskömmlicher Versorgung der bisherigen Inhaber — in Anspruch genommen wird. Bald darauf eröffnete Karlstadt in seiner Schrift „Von Abthuung der Bilder“, die durch die Erregtheit des Tones von seinen übrigen Veröffentlichungen aus dieser Zeit einigermaßen absticht, den Kampf gegen die Bilder in den Kirchen, in deren Verehrung er einen Antrieb zur Rückkehr in die katholische Werkheiligkeit erblickte. Die Folge war, daß der Wittenberger Rat die Wegnahme der Bilder aus den Kirchen anordnete. Dabei kam es zu einigen, übrigens geringfügigen Ausschreitungen, die der Rat ebenso wie Karlstadt aufs schärfste verurteilte.

Alle diese Änderungen im Kultus hatten das starke Mißfallen Friedrichs des Weisen erregt, der besonders über die Abschaffung der katholischen Messe aufgebracht war. Von Karlstadt und Melanchthon wurde Rechenschaft verlangt. Melanchthon fügte sich sogleich; Karlstadt versprach, nachdem er die ihm wesentlich erscheinenden Reformen durchgesetzt hatte, am 14. Februar 1522 gleichfalls, von weiteren Neuerungen absehen, und falls es nicht geschähe, willig darum Strafe leiden zu wollen. Doch Friedrich der Weise wünschte den alten Kultus in vollem Umfange wieder hergestellt zu sehen. — Luther hielt es auf die Kunde von den einschneidenden Wittenberger Vorgängen nicht länger auf der Wartburg. Nach seiner Ankunft in Wittenberg (6. März) gelang es ihm, Karlstadt in seiner führenden Stellung zu erschüttern und seine Reformen unter dem Hinweis darauf, daß man die Schwachen schonen müsse, wieder rückgängig zu machen. Das Abendmahl sub una specie wurde wieder eingeführt, desgleichen die Elevation der Hostie, die bis nach Karlstadts Tode (1541) in Wittenberg beibehalten wurde. Karlstadt blieb zwar Professor an der Wittenberger Universität, verlor aber allen Einfluß. Als er im April 1522 gegen den Leipziger Professor Ochsenfart eine lateinische Schrift verfaßt hatte, wurden die fertigen Druckbogen von der Universität konfisziert und vernichtet, ein Vorgehen, das den Beteiligten sogar seitens Friedrichs des Weisen deutliche Mißbilligung zuzog.

Da Karlstadt so die Möglichkeit genommen war, praktisch zu wirken, widmete er sich

zunächst ganz der theologischen Spekulation. Dabei knüpfte er an die in seiner Schrift **De legis litera sive carne et spiritu** erstmalig ausgesprochenen Gedanken an. Indem er in der Gelassenheit (im aktiven Sinne: dem Verlassen alles Kreatürlichen) die notwendige Voraussetzung der Mitteilung göttlichen Geistes sieht, erhält seine Theologie in mancher Beziehung Verwandtschaft mit mystischen Anschauungen. Doch unterscheidet sich Karlstadt von den Mystikern dadurch, daß er sich nicht an dem kontemplativen Schwelgen in der Vereinigung der Seele mit Gott genügen läßt, sondern — auf der Grundlage der spirituell verstandenen Vorschriften des alten und neuen Testaments — sittliche Normen für die praktische Bethätigung der neuen Überzeugungen aufstellte. Aus dem Verlangen, alle Mittelinstanzen, die sich in den religiösen Verkehr zwischen Gott und den Menschen einschoben, auszuscheiden, versteht es sich, daß Karlstadt nicht nur der Geistlichkeit den Charakter **indelebilis** bestritt, sondern sie als besonderen Stand überhaupt nicht mehr anerkennen wollte. Er selbst erklärte, niemand mehr zu einem theologischen Grade zu promovieren, nannte sich seit 1523 „ein neuer Lai", legte sein geistliches Gewand ab und brachte mehrmals längere Zeit als Bauer in Segrena bei den Verwandten seiner Frau zu.

Als Archidiakon des Allerheiligenstiftes bezog Karlstadt die Einkünfte der Pfarrei Orlamünde, von denen er nur die Bezahlung eines Vikars, der an seiner Statt die kirchlichen Obliegenheiten in der Orlamünder Parochie zu vollziehen hatte, bestreiten mußte. Da Karlstadt sich dagegen sträubte, Messen zu lesen, wozu er als Stiftsherr verpflichtet war, und da ihn, bei der scharfen Kontrolle, die an ihm geübt wurde, die Abhaltung von Universitätsvorlesungen in innere und äußere Konflikte führte, wünschte er die Pfarrstelle in Orlamünde, deren Einkünfte ihm zufielen, persönlich zu verwalten. Der bisherige Vikar Konrad Glitzsch hatte sich bei der Gemeinde unmöglich gemacht, und auf ihren Antrag hatte Herzog Johann ihn in einem förmlichen Vertrage mit Karlstadt zum Verzichte auf seine Stellung zu bestimmen vermocht. Doch hielt die Universität und das Kapitel mit der Anerkennung Karlstadts als Orlamünder Pfarrer zurück. Von der Gemeinde berufen, und später — auf Grund paulinischer Vorschriften — förmlich gewählt, war Karlstadt schon seit Mitte 1523 als Pfarrherr in Orlamünde thätig, aber er suchte zunächst auch noch seinen Verpflichtungen als Professor nachzukommen, was zu häufigen Reisen nach Wittenberg führte. Seit dem Mai des Jahres 1524 scheint er indessen dauernd in Orlamünde geweilt zu haben. Die Reform des Gottesdienstes vollzog er etwa in demselben Umfange, wie zwei Jahre früher in Wittenberg. Täglich erklärte er der Gemeinde die Apostelgeschichte, Sonn- und Feiertags das Evangelium Johannis. In der weiteren Entwickelung seiner Lehre gelangte Karlstadt dazu, der Taufe und dem Abendmahl ihre Bedeutung als sakramentale Vorgänge abzustreiten. In Predigten hat er seiner Gemeinde diese Anschauungen vorgetragen, aber in seinen, von Michael Buchführer in Jena gedruckten Schriften, die während der Orlamünder Zeit entstanden, finden sich Angriffe gegen die Kindertaufe nicht und gegen die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament nur an einer kurzen Stelle (in „Vom Priestertum und Opfer Christi"), wogegen er, unter starker Betonung des allgemeinen Priestertums, die katholische Messe scharf bekämpft. Gegen Luther polemisiert Karlstadt grundsätzlich nur in einer Schrift aus jener Zeit, in dem kurzen Sermon: „Verstand des Worts Pauli Ich begeret ein Verbannter sein." Hier wendet er sich, ohne Luthers Namen zu nennen, gegen die gefährlichen Konsequenzen, zu denen eine Überspannung des Grundsatzes der Schonung der Schwachen führen könne. Im übrigen bezwecken Karlstadts, vorwiegend für seine Gemeinde bestimmten Traktate wesentlich, die Notwendigkeit innerer Sammlung und Heiligung zu predigen, die Vorbedingung für die rechte geistliche Empfängnis der göttlichen Gnadenwahrheiten sei. Er bedient sich hierbei vielfach — wie schon in den ersten seit 1522 entstandenen Schriften — einer merkwürdigen, der Mystik entnommenen Terminologie.

Politische oder soziale Programmforderungen hat Karlstadt aus seinen theologischen Anschauungen nicht abgeleitet. Als Münzers Umtriebe in Allstädt einen bedenklichen Umfang annahmen, mahnte ihn Karlstadt in einem Briefe vom 19. Juli 1524 zur Mäßigung (gedruckt bei Seidemann Thomas Münzer S. 128) und bald darauf sagten sich auf seine Veranlassung die Orlamünder in einer auch im Druck erschienenen Schrift von den Allstädtern förmlich los. Immerhin waren Trennungspunkte zwischen Wittenberg und Orlamünde reichlich vorhanden. Insbesondere verletzte in Wittenberg die eifrige Hast, mit welcher die Orlamünder an die Beseitigung der äußeren kirchlichen Ceremonien gingen. Auch die Art, wie alle Gemeindemitglieder ohne Unterschied des Standes sich in Orlamünde selbstständig religiös bethätigten, erregte bei den Wittenbergern Bedenken.

Zu gewaltsamem Einschreiten trieb der damalige Rektor der Universität Kaspar Glatz, bei dem nicht ganz lautere Beweggründe maßgebend gewesen zu sein scheinen. Er beabsichtigte sich selbst in den Besitz der Pfarre zu setzen. Als er dies Ziel erreicht hatte, zeigte er sich so bequem und lässig, daß bereits im nächsten Jahre die Universität beim Kurfürsten über ihn bittere Klage führte. Auf Glatzens zunächst an Spalatin gerichtete Vorstellung hin wurde Luther veranlaßt, persönlich gegen die Zustände in Orlamünde einzuschreiten. Auf der Reise dahin traf er in Jena am 22. August 1524 mit Karlstadt zusammen, bei welcher Gelegenheit Karlstadt auf Luthers Aufforderung hin, gegen ihn in der Abendmahlsfrage zu schreiben, dies thun zu wollen versicherte. Luthers Anwesenheit in Orlamünde führte bei der ungeheuren Aufregung der Bevölkerung zu unerquicklichen Auftritten; ohne etwas ausgerichtet zu haben verließ Luther das Städtchen.

Im September 1524 ward Karlstadt mit Weib und Kind des Landes verwiesen. Auch seine Anhänger Martin Reinhard, Prediger in Jena, und Gerhard Westerburg, Karlstadts Schwager, mußten die kurfürstlichen Lande verlassen. Für Karlstadt folgte eine Zeit voller Entbehrungen und persönlicher Gefahren, in welcher er gleichwohl eine erstaunlich rege schriftstellerische Thätigkeit entwickelte. Jetzt erst erschienen seine fünf Traktate, in denen er die Gegenwart Christi im Abendmahl leugnet, jetzt erst die radikalste seiner Schriften „Ob man gemach faren soll." Der Ton dieser Schriften ist — was die Karlstadt widerfahrene Behandlung begreiflich macht — sehr erregt und ganz verschieden von dem seiner früheren Veröffentlichungen. Wahrscheinlich von den Waldensern übernahm er die eigentümliche Auffassung, daß Christus mit dem τοῦτο auf seinen eigenen Leib deute. Die Gründe, mit denen er diese Interpretation zu beweisen sucht, sind vor allem nach der grammatischen Seite hin unbrauchbar. Aber Karlstadt stellt diese grammatische Begründung nicht in den Mittelpunkt seiner Beweisführung. Vielmehr ist ihm der auf Grund einer sorgfältigen Vergleichung der Schriftstellen versuchte Nachweis das Wesentliche, daß die Annahme der leiblichen Gegenwart Christi im Widerspruch zu den Grundvoraussetzungen christlicher Lehre stehe. Für diese Überzeugung trat Karlstadt, wohin er gelangte, in leidenschaftlicher Predigt ein und fand mit ihr nicht nur bei der Masse, sondern auch bei vielen Geistlichen großen Anklang, wennschon es auch an Widerspruch nicht fehlte. Im Oktober 1524 weilte Karlstadt in Straßburg, dann vorübergehend in Heidelberg, Zürich, Basel, Schweinfurt, Kitzingen, Nördlingen. Ein Gesuch an den Markgrafen Kasimir von Ansbach, sich in seinem Lande aufhalten zu dürfen, wurde abschlägig beschieden. Dagegen fand er für längere Zeit einen Wirkungskreis in Rothenburg ob der Tauber. Hier wußte er durch seine Predigt den größten Teil der Bürgerschaft mit sich fortzureißen. Während seines Aufenthaltes in Rothenburg brach der Bauernkrieg aus; auch jetzt ließ sich Karlstadt, im Gegensatz zu einigen anderen, von seinen Ideen beeinflußten Predigern der Stadt, in die politischen Wirrnisse nicht ein. Von der Stadt als Unterhändler an die Bauern abgesandt, suchte er diese — natürlich vergeblich — versöhnlich zu stimmen, wodurch er sich bei den Bauern mißliebig machte.

Inzwischen war Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten" erschienen, in welcher Karlstadts gesamte theologische Anschauungen einer vernichtenden Kritik unterworfen und dem Gespött preisgegeben wurden. Karlstadt antwortete von Rothenburg aus in drei Schriften, von denen die dritte „Anzeig etlicher Hauptartikel Christlicher Lehre" infolge ihrer aller Orten erfolgten Konfiskation äußerst selten ist. Sie enthält eine zusammenfassende Darlegung der Karlstadtschen Anschauungen und bezeichnet den vorher und später nicht wieder erreichten Höhepunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Karlstadt bekämpft die centrale Stellung, die in Luthers Theologie der Sündenbegriff einnehme, rechtfertigt sich gegen die Vorwürfe, die Luther gegen seine bäuerliche Kleidung und Lebensweise erhoben hatte, und betont die Notwendigkeit, daß die christliche Freiheit und Gerechtigkeit in guten Werken Früchte zeitige. „Die zu Werken treiben, die treiben nicht darum zu Werken, daß das Gewissen durch die Werke gerecht werde, sondern daß sich die Freiheit zu Gottes Herrlichkeit erweise und daß der Nächste angezündet werde, Gott zu loben."

Als nach der Besiegung der süddeutschen Bauern auch Rothenburg von Markgraf Kasimir eingenommen wurde, gelang es Karlstadt, auf dessen Gefangennahme ein Preis gesetzt war, nur mit Mühe zu entkommen. Die Fährnisse auf seiner Flucht von Rothenburg nach Frankfurt und der Zusammenbruch seiner Hoffnungen erschütterten seine Widerstandskraft. Er bat von Frankfurt aus Luther demütig, ihm die Rückkehr nach Sachsen bei Kurfürst Johann zu erwirken. Luther, der Mitleid empfand, erfüllte seine Bitte, und nachdem Karlstadt in einer von Luther mit einer Vorrede versehenen Schrift (Juli 1525)

seine Abendmahlslehre — freilich nur in verklausulierter Form — widerrufen hatte, kam er nach Wittenberg. Hier wurde ihm zur Pflicht gemacht, jede lehrende und predigende Thätigkeit zu unterlassen, überhaupt unterlag sein Thun strenger Beaufsichtigung. Karlstadt weilte zunächst in Segrena, dann seit 1526 im Dorfe Bergwitz, wo er als Bauer sich seinen Unterhalt verdienen mußte. Noch vor Jahresfrist hatte er bei der Bewirtschaftung seines Gutes fast sein ganzes Vermögen zugesetzt und siedelte nun nach dem Städtchen Kemberg über. Hier fristete er als Krämer ein kümmerliches Dasein. Der auf ihm lastende geistige Druck ward ihm unerträglich. Als er gezwungen werden sollte, eine Schrift gegen Zwingli und Oekolampad zu verfassen, protestierte er gegen dieses Verlangen. Karlstadt nahm nunmehr seinen früheren Widerruf zurück und legte wiederholt, doch ohne Eindruck zu machen, seine abweichende Meinung dem Kurfürsten dar. Am 12. August 1528 schrieb er an ihn: „Wahrlich, daß ich D. Martini Opinion vom Sakrament mit gutem Gewissen und von Herzen annehme aus allein seinen Schreiben, so viel bisher von ihm geschrieben, ist mir so möglich, als daß ich im Luft wie ein Vogel flieg." Zugleich bat er den Kurfürsten, ihm einen gnädigen Abschied aus seinen Landen zu gewähren, damit er sich anderswo seinen Unterhalt verdienen könne. Die Gewährung dieser Bitte wußte Luther zu verhindern, und Karlstadt drohte Gefangensetzung (vgl. De Wette III, 378). So entschloß er sich zur Flucht.

Im März des Jahres 1529 weilte er zusammen mit dem Wiedertäufer Melchior Hofmann in Holstein. Die Teilnahme an dem zwischen Hofmann und Bugenhagen in Flensburg stattfindenden Religionsgespräch wurde ihm untersagt. Bald darauf flüchtete Karlstadt aus Holstein ausgewiesen in Gemeinschaft mit Melchior Hofmann nach Ostfriesland, wo er bis zum Anfang des Jahres 1530 blieb und sich einen großen Anhang erwarb. Der einflußreiche Edeling Ulrich von Dornheim, ein Verehrer der Schweizer Reformatoren, nahm ihn in seinen persönlichen Schutz. Doch im Jahre 1530 mußte Karlstadt infolge des scharfen Vorgehens des Grafen Enno gegen die Sektierer auch von hier weichen und wandte sich nunmehr nach kurzem Aufenthalte in Straßburg Schutz suchend nach der Schweiz. Mit Empfehlungen Buzers und Oekolampads begab er sich nach Zürich zu Zwingli, der ihn freundlich aufnahm, ihm zunächst eine Stelle als Korrektor an der Froschauerschen Druckerei verschaffte und dann seine Anstellung als Diakon am Spital in Zürich bewirkte.

Ende 1531 erhielt Karlstadt die Pfarrstelle in Altstätten im Rheinthal, die er aber nach der unglücklichen Schlacht bei Kappel bereits wenige Monate später aufgeben mußte. Nach Zürich zurückgekehrt nahm er seine alte Thätigkeit wieder auf. In den für die Schweizer Reformation schweren Jahren nach Zwinglis Tode hielt er, ohne persönlich hervorzutreten, sich in enger Gemeinschaft mit den Züricher Reformatoren. Gegen Luthers erneute Angriffe nahmen ihn 1532 die Züricher Prediger nachdrücklich in Schutz. Auf Bullingers Empfehlung hin (dieser schrieb an Myconius in Basel: Non est quod verearis hominem esse talem, qualem pinxit Lutherus) wurde Karlstadt im Jahre 1534 nach Basel berufen als Prediger an der Peterskirche und Professor an der Universität. Bald kam es zu Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und dem einflußreichen Basler Antistes Myconius. Im Einvernehmen mit dem Basler Rat hielt Karlstadt eine Wiedereinführung von Disputationen und damit verbunden eine Erneuerung der Doktorpromotionen an der Universität für notwendig und im Interesse einer Hebung der wissenschaftlichen Studien gelegen — im deutlichen Gegensatze zu früher über diesen Punkt ausgesprochenen Ansichten. Myconius und der bekannte Humanist Grynäus, die, wiewohl selbst Professoren, die akademischen Grade nicht durchlaufen hatten, widersetzten sich dieser vom Rate mit Entschiedenheit geltend gemachten Forderung. Der Streit spitzte sich zu einem Prinzipienkampfe zu, ob die städtische Behörde oder die durch Myconius vertretene oberste Kirchengewalt den entscheidenden Einfluß auf die Universität hätte. Das Volk, über die strenge Handhabung des Kirchenbannes durch Myconius schon längst erbittert, stand auf des Rates und Karlstadts Seite; aber seinen Züricher Freunden, an die Myconius fortgesetzt Berichte sandte, ward Karlstadt durch diesen Streit entfremdet. — Nach außen hin trat Karlstadt seit seiner Berufung nach Basel nur noch einmal hervor: mit Grynäus reiste er, im Auftrage der Basler Regierung, 1536 nach Straßburg, um dort mit den Straßburger Theologen über einen mit den Wittenbergern geplanten Ausgleich in der Abendmahlsfrage zu verhandeln. Merkwürdigerweise zeigte er hier eine sehr entgegenkommende Haltung, die ihm das Lob Buzers eintrug, aber von den Schweizer Theologen nicht gebilligt wurde. Karlstadt starb am 24. Dezember 1541 in Basel an der Pest. Drei Wochen später setzte sein Gegner Myconius das Gerücht in Umlauf, daß

ein Karlstadt verfolgender Dämon seinen Tod herbeigeführt habe — eine Legende, die in sich stetig vergröbernder Fassung bald unter den Lutheranern allgemeine Verbreitung fand.

Bei der Darlegung der Lebensumstände Karlstadts und der Beurteilung seines Charakters hat oft Voreingenommenheit den Blick getrübt. Mit Unrecht hat man als die entscheidende Triebfeder seines Handelns die unlautere Sucht, eine Rolle zu spielen und es Luther gleich zu thun, angenommen — wennschon Karlstadt natürlich, namentlich in seiner ersten Periode, mit persönlichen Schwächen behaftet gewesen ist. Auch die Auffassung, daß Karlstadts Theologie ein unklares Durcheinander verschiedenartiger, in sich widerspruchsvoller religiöser Gedankenreihen sei, wird sich nicht aufrecht erhalten lassen. Bei einer Gesamtbeurteilung Karlstadts wird man die Zeit nach 1525 auszuscheiden haben. Die schweren Verfolgungen und Entbehrungen, die ihm widerfahren waren, hatten (wie er selbst Bullinger gegenüber in einem Briefe vom 11. Januar 1535 klagt) seine Schaffenskraft gelähmt, und als er in der Schweiz schließlich ein Asyl fand, stellte er sich ausschließlich in den Dienst der schweizerischen reformierten Kirche unter Verzicht auf die Geltendmachung seiner früheren persönlichen Überzeugungen. Sonst ist richtig, daß sich Karlstadts Entwickelung — äußerlich betrachtet — sprunghaft vollzieht. Nach Zeiten innerer Kontemplation, in denen er sich von jeder öffentlichen Wirksamkeit fern hält, wird er von dem Drange ergriffen, seine religiösen Überzeugungen praktisch durchzusetzen und sucht ihnen mit leidenschaftlichem Eifer Geltung zu verschaffen, um sich dann wieder — freilich öfters aus Gründen äußeren Zwanges — von der Öffentlichkeit zurückzuziehen. Aber von dieser persönlichen Wesenseigentümlichkeit abgesehen, wird man seiner religiösen Entwickelung innere Folgerichtigkeit nicht absprechen können. Indem Karlstadt die göttliche Gnade als einzige erlösende Kraft hinstellt, wird er nicht nur zu einer Verwerfung aller werkheiligen Institutionen der Kirche geführt, sondern zu einer Geringschätzung äußerlicher gottesdienstlicher Ordnungen überhaupt. Indem weiterhin die göttliche Gnade durch eine an der Hand der heiligen Schrift gewonnene innere Erleuchtung mitgeteilt wird, fällt für ihn die sakramentale Gnadenvermittelung hinweg und erhält seine Theologie einen im strengen Sinne laienchristlichen Charakter. Und insofern diese innere Erleuchtung einen dauernden Zustand des Freiseins vom Bösen und Erfülltseins mit Göttlichem schafft, tritt bei Karlstadt die Bedeutung des Sündenbegriffs zurück. Er selbst macht gegen Luther in der oben erwähnten Schrift vom Jahre 1525 geltend: „Es steht das ganze Evangelium von Christo nicht allein in Verkündung der Gnade Christi, welche zu Vergebung der Sünden erwiesen ist, sondern es ist reicher, denn es sind unermeßliche Güter und Schätze in Christo, die uns Christus alle erworben hat und mitteilen will."

Dr. **Hermann Barge.**

Karlstadt, Joh. s. Draconites Bd V S. 12 ff.

Karmel. — Litteratur: H. Reland, Palästina (1714), 327 ff.; Ad. Neubauer, La géographie du Talmud, Paris 1868; G. H. von Schubert, Reise in das Morgenland 1836/37, Erlangen 1838/39, III, 210 ff.; John Wilson, The Lands of the Bible, Edinburg 1847, II, 243 ff.; Ritter, Erdkunde XVI, 1, 718 ff.; Julien de-Sainte-Thérèse, Le Sanctuaire du Mont-Carmel depuis son origine jusqu' à nos jours, Marseille 1876; C. R. Conder und H. H. Kitchener, The Survey of Western Palestine, Memoirs etc. Vol. I, 264 ff. (London 1881); Trelawney Saunders, An Introduction to the Survey of Western Palestine, London 1881; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort II (1884), 106 ff.

Karmel ist nach den Angaben des AT der Name eines Gebirges, das nach 1 Kg 18, 40 neben dem Kison, nach V. 42—46 zwischen dem Mittelmeer und der Stadt Jesreel (s. d. Art. Bd VIII S. 732, 21), nach Jos 19, 26 an der Südgrenze von Asser gesucht werden muß. Jer 46, 18 läßt erkennen, daß das Gebirge unmittelbar an das Meer herantrat. Gleichwie diese Angaben über die Lage des Gebirges keinen Zweifel lassen, so ist auch die Erinnerung an den alten Namen nicht untergegangen. Noch heute ist der Name dschebel karmal für das Gebirge, das sich an der linken Seite des unteren Kison steil erhebt und kühn gegen das Meer hin vorspringt, noch nicht ganz außer Gebrauch gekommen, wenn es auch von den Eingeborenen gewöhnlich dschebel mâr eljâs, Gebirge des heiligen Elias, genannt wird. Der Name kommt im AT meist mit dem Artikel vor, הַכַּרְמֶל. Die Bedeutung dieses Ausdruckes, Garten, Baumgarten, zeigt schon die hervorstechende Eigentümlichkeit dieses Gebirges gegenüber den übrigen Höhen des Westjordanlandes: es prangte im grünen Schmuck der Pflanzen, Sträucher und Bäume, die es trug. Das wird oft

im AT vom K. gerühmt Am 1, 2; Jer 4, 26; Jes 35, 2; HL 7, 6. Das baumreiche Basan (s. d. A. Bd II S. 422 ff.) und der waldige Libanon (s. d. A.) werden daher neben dem K. genannt Jes 33, 9; Jer 50, 19; Na 1, 4, jedoch auch der Libanon mit seinem Hochwald dem Karmel, der wohl schon damals mehr Buschwald trug, gegenübergestellt Jes 29, 17; 32, 15.

Das Gebirge hat, aus der Vogelschau betrachtet, die Gestalt eines Dreiecks, dessen Spitze in das Mittelmeer hinausragt, dessen westlicher Schenkel nach Süden ziemlich parallel der Küste läuft, dessen nordöstlicher Schenkel in leiser Krümmung nach außen das ebene Land um den Kison begrenzt, und dessen Basis sich von der Ruinenstätte tell ḳaimūn im Osten ziemlich genau westlich über das Dorf iḳzim nach der Küste hin erstreckt. Die Krümmung des nordöstlichen Schenkels ist dadurch bedingt, daß der Kamm des K. von dem Vorgebirge am Meer her immer näher an den Kison herantritt und schließlich steil nach Osten und Süden abfällt. Nur in dem nördlichen Teile des K. bildet der Kamm auf eine kurze Strecke die wirkliche Mitte des Gebirges. Da er in der Nähe des südöstlichen Abfalls seine größte Höhe erreicht, so steigt der K. für den, der z. B. von Nazareth herankommt, nicht stufenartig, sondern wie eine mächtige Wand aus der Ebene empor. Der südliche Teil des K. hat daher nach Westen hin eine ziemlich breite, zu verschiedenen Stufen gestaltete Abdachung. Das Gestein, ein grauer Kreidekalk (s. Palästina), fällt hier in mäßig hohen Klippen zu der schmalen Küstenebene ab. Dieser Rand des Gebirges ist sehr reich an Höhlen; am Süd- und Ostrande finden sie sich auch, doch nicht in so großer Anzahl. Deshalb galt der K. in alter Zeit als ein sicheres Versteck Am 9, 3. Die Ausdehnung des Gebirges ergiebt sich aus folgenden Zahlen: die Schenkel des Gebirgsdreiecks sind 10—15 km lang, die Basis etwa 12 km. Sie wird durch zwei Bachthäler gebildet, den wādi el-milḥ, der sich dem Kison zuwendet, und den wādi el-maṭābin, der die Regenwasser nach Westen zur Küstenebene führt. Zu dem wādi el-milḥ fällt der hier endende Kamm des Karmel ebenso steil ab wie zum Kison, während die Höhen am wādi el-maṭābin bedeutend niedriger und sanfter sind. Die Oberflächenbildung läßt sich hier im Westen auch so auffassen, daß sich die Vorhügel des K. mit ihrem Buschwerk und ihren Höhlen noch etwa 10 km in einer Höhe von 100—180 m nach Süden fortsetzen, bis sie in dem letzten Ausläufer el-chaschm nördlich vom nahr ez-zerḳā unweit der Ruinen von Cäsarea zur Ebene Saron (s. Palästina) abfallen.

Die nördlichste Spitze des K. wird gegenwärtig durch zwei Gebäude gekrönt, das große Kloster der Karmeliter (s. unten) und ein kleineres Gebäude, das 1821 durch Abdallah Pascha von Akko als Landhaus errichtet wurde, seit 30 Jahren etwa sich ebenfalls im Besitz der Mönche befindet und von ihnen zu einer Herberge für eingeborene Pilger umgebaut worden ist. Durch seine freie Lage, sowie durch den kleinen Leuchtturm, den es trägt, zieht es schon von Weitem die Blicke auf sich. Es bietet eine freie Aussicht auf das Meer, auf die Küste südwärts und auf die Stadt Akko an der nördlichen Ecke der zwischenliegenden Bucht. Von dieser Höhe aus pflegt der K. begangen zu werden. Der Weg hält sich stets oben auf dem Kamme und steigt mit diesem aufwärts bis zu dem 16 Kilometer entfernten Dorfe esfīje (530 m) und berührt den höchsten Gipfel, der etwa drei Kilometer südlich von diesem Dorfe liegt und sich bis zu 552 m erhebt. Unterhalb dieses Gipfels verzweigt sich der Weg abwärts nach verschiedenen Seiten. Dem Gebirgskamme parallel zieht sowohl im Westen als auch im Osten ein etwas niedrigerer Höhenzug; der westliche ist ausgedehnter und endet bei dem Dorfe eṭ-ṭīre an der Küstenebene, der östliche läßt sich nur als eine schmale Vorstufe des höheren Rückens betrachten. Nur zwei Dörfer giebt es gegenwärtig auf dem K., esfīje und dālijet el-karmal; beide liegen in dem südlichen Teile des Gebirges und sind von Drusen bewohnt, die die Umgebung in sorgfältiger Kultur halten. In früheren Zeiten waren die Höhe und die Abhänge des K. viel dichter bewohnt, das beweisen zahlreiche Trümmerstätten, alte Cisternen, Öl- und Weinpressen. Noch um das Jahr 1820 soll es siebenzehn von Drusen bewohnte Ortschaften auf dem K. gegeben haben. Aber in den bald darauffolgenden Kämpfen zwischen der Türkei und Ägypten scheinen sie alle bis auf die zwei oben genannten zerstört worden zu sein. Daher ist heute der K. einsam und menschenleer, obwohl sich manche Strecken, namentlich die Umgebung von ruschmijā auf dem Abhange oberhalb der schön gelegenen Stadt Haifā (s. unten), vorzüglich zum Anbau eignen. Das Gebirge besitzt nur einen mäßigen Reichtum an Wasser; daher ist der Boden im Sommer und Herbst meist kahl und trocken, im Winter und Frühjahr dagegen mit prächtigen Blumen bedeckt. Weite Flächen des wellenförmigen Hochlandes sind mit niedrigen Eichen, Myrthen-, Buxbaum- und Lorbeersträuchern, auch mit einzelnen Gruppen wilder Oliven- und Pinienbäume (Pi-

nus carica) bestanden. Besonders schön ist der heilige Hain von fünfzig Eichen, der sich unweit des oben erwähnten Weges vom Vorgebirge bis zum Dorfe esfīje erhalten hat (schedscharāt el-arba'īn). Das Wild auf dem K. ist ziemlich zahlreich; es giebt viele Rebhühner und Gazellen, seltener finden sich Rehe und Tigerkatzen (nimr).

Durch den Propheten Elias sind bestimmte geschichtliche Erinnerungen mit dem K. verbunden. Wir erfahren aus 1 Kg 18, 30, daß Elias einen Altar Jahwes dort schon vorfand und sicherlich wird vor (oder auch noch neben) diesem Altar eine Opferstätte für eine heidnische Gottheit vorhanden gewesen sein. Das ist nicht zu verwundern in einem Lande, dessen Bewohner von Alters her ihren Göttern auf den Bergen opferten: der K. gehört durch seine Lage, seine Gestalt und vor allem durch seine Bewaldung zu den auffallendsten Höhen des Landes. An welcher Stätte des K. dieser Altar gestanden hat, erfahren wir aus 1 Kg 18 nicht. Man bezeichnet heute eine Örtlichkeit an dem steilen Südostende des Gebirges oberhalb des Kison als Schauplatz der berühmten Begebenheit zwischen Elias und den Baalspfaffen. Sie wird el-maḥraḳa genannt, das „Platz der Verbrennung" zu bedeuten scheint. Eine Felsenterrasse, 512 m über dem Meere, mit einer kleinen Kapelle und einigen Ruinen, gewährt eine prächtige Aussicht über die Ebene Jesreel bis zu dem Tabor, nach Nazareth und dem Hermon und nordwärts bis zu der Steilküste des dschebel el-muschaḳḳaḥ; auch blickt man in westlicher Richtung auf das Meer in der Gegend von Cäsarea hinab. Etwas tiefer befindet sich auf einer anderen Terrasse ein alter Brunnen, bīr el-manṣūra. Auf der frei gelegenen Höhe soll die Opferstätte gewesen sein, von dort soll Elias die Baalspriester an den Kison hinabgeführt haben, um sie zu töten. Ein steiler Pfad verbindet noch heute el-maḥraḳa mit dem in der Tiefe vorbeiströmenden Flusse. Neben seinem Ufer erhebt sich ein kleiner Hügel, der den Namen tell el-ḳassīs oder „Priesterhügel" trägt; dort soll Elias die Baalspriester „geschlachtet" haben. Die Sage weiß auch zu erzählen, daß Elias auf dem K. seine Wohnung gehabt habe; sie wird in der Nähe des Vorgebirges am Meere an verschiedenen Stellen gezeigt. Als die älteste Stätte muß wahrscheinlich eine jetzige Ruine, die den Namen ed-dēr, „das Kloster", trägt, betrachtet werden. Sie liegt in einem schmalen Thal, das nach der darin befindlichen Quelle, 'ain es-sīḥ, benannt ist, neben einer großen, zum Teil künstlich hergestellten Höhle, drei Kilometer südlich vom heutigen Kloster. Schon der Mönch Johannes Phokas (1177) scheint sie als Wohnort des Propheten zu erwähnen. Hier hat wahrscheinlich das erste Karmeliterkloster gestanden, das der Vorsteher Brocardus um 1200 neben der Eliasquelle gegründet hat. Es bestand nur bis 1238, die Muslimen halten die Stätte noch heute heilig. In dem oberen Laufe des Thales zeigt man auch den Eliasgarten mit merkwürdigen Versteinerungen, nämlich melonenähnlichen Krystalldrusen (s. Palästina), die sich auf ein Wort des Elias aus Melonen in Stein verwandelt haben sollen. Noch im dreizehnten Jahrhundert erbauten die Karmeliter ein neues Kloster an der Stätte des jetzigen; es wurde nach mancherlei Schicksalen durch Abdallah Pascha von Akko 1821 gänzlich zerstört, weil er damals zur Zeit des griechischen Aufstandes fürchtete, daß die Feinde der Türken sich dort festsetzen könnten. Doch wurde schon 1828, besonders infolge der Bemühungen des Mönches Giovanni Battista di Frascati, der Grundstein zu dem jetzigen Gebäude gelegt. Dieses wird von etwa 20 Mönchen bewohnt, und enthält außerdem schöne Räume, die zur Unterkunft fremder Pilger dienen. Die Kirche ist über einer „Eliasgrotte" erbaut, d. h. einer Höhle, in der der Prophet gewohnt haben soll. Nachdem die Mönche 1291 aus ihrem Kloster vertrieben waren, kauften sie sich später eine Grotte am Fuß des Karmel und richteten sie zu einer Wohnung ein. Doch wurden sie 1635 von den Muslimen daraus vertrieben, und diese haben sie bisher im Besitz behalten. Die Höhle wird als die „Prophetenschule" bezeichnet, darin liegt wieder ein Versuch, die vermeintliche Thätigkeit des Propheten Elias zu lokalisieren. Im AT selbst ist niemals davon die Rede, daß Elias den K. zu seinem Aufenthalt gewählt habe; nur für Elisa ist das bezeugt 2 Kg 2, 25; 4, 25.

Welchem Stamme Israels der K. zugerechnet wurde, geht aus den Angaben des ATs nicht hervor. Von Asser heißt es Jos 19, 26, daß sein Gebiet den K. berühre (vgl. Ri 5, 17); nach Gen 49, 13 dehnen sich die Sitze Sebulons bis an das Meer aus, d. h. in der Nähe des K. Vielleicht haben aber auch manassitische Geschlechter den K. zu ihrem Machtbereich gerechnet, da die Städte an der Südgrenze der Ebene Jesreel und die Küstenstadt Dor (s. Philister und Phönizier) unter Manasse Jos 17, 11 aufgezählt werden (vgl. Josephus Antiq. V 1, 21; VIII 2, 3). Für spätere Zeiten bemerkt Josephus. Bell. Jud. III 3, 1, daß der K., einst zu Galiläa gehörig, jetzt unter der Herrschaft von Tyrus stehe, und Eusebius bezeichnet ihn Onomasticon (ed. de Lagarde)

272 als die Grenze zwischen Palästina und Phönizien. Wegen seiner weithin sichtbaren Lage am Meer war er sogar den Römern als ein heiliger Berg bekannt. Nach Tacitus (Histor. II, 78) soll K. der Name eines Berges und eines Gottes gewesen, und die Gottheit dort ohne Bild und Tempel, nur auf einem Altar verehrt worden sein. Wenn seine Angabe zuverlässig ist, so besagt sie, daß sich die einfache Form des kanaanitischen Höhendienstes auf dem K. bis in späte Zeiten erhalten hat. Vermutlich sprach man von einem בַּעַל הַכַּרְמֶל wie von einem בַּעַל לְבָנוֹן und einem בַּעַל חֶרְמוֹן; daraus wird sich dieser „Gott" K. bei Tacitus erklären. Vespasian soll das Orakel dieser Gottheit während des jüdischen Aufstandes über sein Kriegsglück befragt haben (Sueton, Vita Vespas. 5). Der Neuplatoniker Jamblichus erzählt sogar von Pythagoras, daß dieser von Ägypten aus den K. besucht und sich oft allein in dem Tempel (?) auf dem Gipfel des Berges aufgehalten habe. Als sich das Mönchtum in Palästina ausbreitete, wurden die Höhlen des K. gern von Einsiedlern aufgesucht. Der Bonner Professor J. M. A. Scholz fand dort 1820/21 mehrere griechische Inschriften, die von diesen Einsiedlern herrühren (Reise u. s. w. S. 151—154, Leipzig 1822).

Das Gestade am Fuße des K. ist von verschiedener Breite. Von der Höhe des Klosters an bis zu dem sumpfigen Mündungsgebiet des Kison liegt zwischen dem Gebirge und der Bucht von Akko ein ebener Strand, dessen Breite zwischen ½ und 1 Kilometer schwankt. Unmittelbar unterhalb des Klosters ist der Strand bedeutend schmäler, zwischen dem Meer und dem Fuße des Gebirges bleibt nur ein Raum von 100—200 m. Jedoch wird die Ebene an der Küste nach Süden hin sehr bald wieder breiter. An der Bucht von Akko hat schon seit alter Zeit eine Stadt gelegen. Im Talmud (Neubauer 197) heißt sie schikmōnā, bei den Griechen und Römern Sycaminum. Sie war im Lande bekannt durch ihre schönen Granatäpfel, hatte aber auch als Handelsplatz Bedeutung. Wir kennen große Münzen dieser Stadt aus dem Jahre 125 vor Chr. mit dem Bilde der Kleopatra, der Tochter des Ptolemäus VI. Philometor. Hier setzte Ptolemäus VIII. Lathurus sein Heer, das er von Cypern herbeiführte, ans Land, um die Bürger von Ptolemais (Akko) gegen den Hasmonäer Alexander Jannäus zu schützen, Josephus Antiq. XIII 7, 2 ff. Eusebius giebt Onomasticon 267; 133 die bestimmte Nachricht, daß Sycaminum am Karmel auch Epha (Ἡφά) genannt werde. Das ist das חיפה des Talmud (Neubauer 197 f.), das heutige Haifā. Doch hat die Lage dieser Stadt gewechselt. Jetzt steht sie nahe an dem Mündungsgebiet des Kison, nicht weit von der Ecke der Bucht, wo das Gestade die Richtung nach Südosten verläßt und allmählich nach Norden umbiegt. Der Schēch Sahir el-ʿAmr, der um 1760 das nördliche Palästina beherrschte, gab den Befehl, die alte Stadt zu verlassen und zu zerstören, und ließ aus ihren Trümmern den jetzigen Ort aufbauen. Der Platz der alten Stadt ist noch bekannt, er trägt heute den Namen ḥaifā el-ʿatīka, d. i. Alt-Haifa, und ist etwa 2½ Kilometer in nordwestlicher Richtung von der heutigen Stadt entfernt. Alte Grundmauern, Reste des Straßenpflasters, Säulenstücke und Bausteine bezeugen die einstige Ortslage, die sich fast bis zur Nordwestecke des Gestades (rās el-krūm) ausgedehnt hat. Dieses Alt-Haifa wurde 1100 von den Kreuzfahrern erobert, 1190 von Saladin zurückgewonnen, durch Ludwig IX. von Frankreich wieder erobert und kam am Ende des 13. Jahrhunderts aufs neue in die Gewalt der Muslimen, die es fast gänzlich zerstörten. Doch die günstige Lage an der ziemlich geschützten Bucht sicherte der Stadt ihren Bestand. Das jetzige Haifā hatte 1880 nicht mehr als 5000 Einwohner, jetzt zählt es bereits 13000 (Muslimen, Christen und Juden). Der Handelsverkehr Akkos (s. Phönizier) zieht sich immer mehr nach Haifā, das schon einen ansehnlichen Dampferverkehr aufzuweisen hat und mit Damaskus durch eine Eisenbahn verbunden werden soll.

Ungefähr auf halbem Wege zwischen der jetzigen Stadt und der alten Ortslage haben die deutschen Templer (s. Tempel, deutscher) 1869 unter Führung von Christoph Hoffmann und G. D. Hardegg eine Kolonie gegründet, die jetzt von etwa 500 Deutschen bewohnt wird. Ihre ganz nach deutscher Weise gebauten Häuser machen mit den wohlgepflegten Gärten einen überaus freundlichen Eindruck. Die zur Kolonie gehörenden Weinberge ziehen sich weit am Karmel hinauf und geben einen vortrefflichen Wein. Auf der Höhe des K. besitzen die Deutschen mehrere Häuser und am westlichen Fuß des Gebirges seit 1898/99 bei kefr es-sāmir eine neue Niederlassung, Neuhardthof genannt. Die Kolonie hat ihren Betsaal und ihre Schule. Außerdem ist für die Deutschen, die nicht der Tempelgesellschaft angehören, eine evangelische Kirche und Schule auf der Kolonie vorhanden. Ein deutsches katholisches Hospiz liegt westlich neben der Kolonie.

Guthe.

Karmeliter (Ordo fratrum B. V. Mariae de monte Carmelo). — I. Legendarische Darstellungen der Ordensgeschichte, die Gründung des Ordens durch d. Proph. Elias behauptend: Alphonsus de Bohorquez, Dilucidatio y demonstracion de las cronicas y antiguedad del s. orden del m. Carmelo, Cordova 1597. J. de Carthagena, De sacra antiquitate B. Mariae de m. Carmelo tractatus duo, Antwerp. 1620. Marc. Ant. Alegre, Paradisus Carmelitici decoris, in quo archetypicae religionis magni patris Heliae prophetae origo et trophaea monstrantur et Heliades ab ortu suo usque ad haec tempora sapientia et mirabili virtute clarentes per anacephalaeosin perstringuntur, Lugden. 1639, fol. (auf den Index gesetzt 1646 infolge der Anklagen Launoys und der Sorbonne, s. unten). Franciscus de s. Maria, Historia profetica de la orden de N. S.' del Carmen, Madrid 1641. J. B. de Lezana, Annales sacri prophetici et Eliani ordinis B. M. V. de monte Carmelo. 4 voll., Rom. 1651—56. P. Wennaer, Chronicon originis et progressus ordinis B. M. de m. Carmelo, Antw. 1666 (Auszug aus Lezanas 4 bändigem Werke). Franciscus bonae spei, Historico-theologicum Carmeli armamentarium, sive argumenta in ordinis antiquitatem, 2 voll., Antw. et Colon 1669—77. Daniel a Virg. Maria, Speculum Carmelitanum sive Historia Eliani ordinis fratrum B. V. M. de m. Carmelo, in qua a s. propheta Elia origo, per filios prophetarum propagatio, per Essenos, Eremitas et Monachos diffusio et continuata succesio ex vestustis et fide dignis auctoribus exponuntur etc. 2 voll. fol., Antv. 1680. Sebastianus a s. Paulo, Exhibitio errorum quos P. D. Papebrochius S. J. in suis notis ad Acta Sanctorum commisit etc., Colon. 1693 in 4°. J. Bapt. a s. Alexio. Compendium historicum de statu antiquo et moderno s. montis Carmeli, Aug. Vindel. 1772 etc. (mehr Litteratur dieser Art bei Helyot, Hist. des ordres etc. I, XXXVII—XLII; vgl. Heimbucher II, 1f.).

II. Kritische Darstellungen. Daniel Papebroch in ASB z. 6. März, 29. März und 8. April (gelegentlich der Vitae von Cyrillus [drittem Generalprior des Ordens], Berth. v. Calabrien [erstem Gen.-Prior] und Albert v. Jerusalem [Verf. der ältesten Ordensregel]); ders., Responsio ad expositionem errorum per Sebastianum a s. Paulo evulgatam, 3 voll. 4°, Antv. 1696—99; Helyot, Hist. des ordres etc., I, 282—399. (Crome), Pragmat. Geschichte der vornehmsten Mönchsorden, Bd I (Leipzig 1774), S. 3ff. Schröckh, Christl. Kirchengesch. Bd XXVII, S. 369ff., und: KG seit der Reformation, III, 474ff. Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden, I, 356—375. Zanner, A. „Carmeliter", in KKL II, 1966—1975. Hasemann, „Karmeliter", in Ersch u. Gruber Enc. II, Sekt. 32, S. 84—89. Reusch, Der Index verbotener Bücher, II (1885), S. 267—276. 520f. 691. Heimbucher, Orden und Kongreg. II, 1—32.

III. Regeln und Konstitutionen des Ordens: Vexillum fratrum B. M. de monte Carmelo, sive constitutiones correctae et ordinatae in capitulo generali, Bruxell. 1466. Statuta ordinis fratrum B. M. de m. Carm. in capitulo Venetiis celebrato ordinata, Venet. 1524. 1568. Regula et constitutiones ordinis de m. Carm. strictioris observantiae confirmatae, 1645 (Elisaeus Monsignanus), Bullarium Carmelitanum Rom. 1715. 1768. — Vgl. den Kommentar: Joh. Soreth, Expositio paraenetica in regulam Carmelitarum, Par. 1625.

IV. Zur Gelehrtengeschichte des Ordens: Joh. Trithemius, De laudibus ordinis fratr. Carmelitarum, Moguntiae 1494 (später von Petr. Lucius in bereicherter neuer Ausg. unter dem Titel: J. Trithemii Bibliotheca Carmelitana, Florent. 1593). Martialis a s. Joanne Baptista, Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus Carmelitarum, Burdigal. 1730. H. S. Denifle, Quellen zur Gelehrtengesch. des Karm.-O.s im 13. u. 14. Jahrh. im ALKG. V, 365ff. Vgl. Heimbucher, S. 21—27.

[Wegen der unbeschuhten Karmeliter u. Karmeliterinnen vgl. den A. „Teresia" (PRE², XV, 313—328)].

Während die karmelitische Legende sich darin gefällt, dem Eremitenverein vom Berge Karmel, als einer direkten Fortsetzung der Prophetenschulen aus Israels Königszeit, ein mehr als 2000jähriges Alter anzudichten, kennt die nüchterne Geschichtswissenschaft, wie sie schon vor Papebroch (s. d. Litt., II) der Oratorianer Baronius vertrat (s. s. Annal. eccl. ad an. 1881, nr. 13), keine irgendwie sichere Nachrichten über Karmel-Mönche, welche bis über die 80er Jahre des 12. Jahrh. zurückgingen. Ein gewisser Berthold, der im 12. Jahrh. aus Calabrien auf einer Wallfahrt oder einem Kreuzzuge nach Palästina gekommen war, gründete auf dem Berge Karmel da, wohin die Sage den Wohnplatz des Elias verlegt, eine Niederlassung und Genossenschaft von Einsiedlern (möglicherweise eine Nachbildung der in Calabrien heimisch gewordenen Karthäuser; doch ist es ungewiß, ob Berthold (gest. einige Zeit nach 1285) noch Kunde von diesen Mönchen des hl. Bruno erlangt hat). Es kann nicht Wunder nehmen, daß diese Gesellschaft abendländischer Eremiten im hl. Lande zur Zeit der Kreuzzüge und des Aufkommens der Ritterorden sich aus Pilgern fortwährend ergänzte und vermehrte und sich selbst ordensmäßig gestaltete. Dem Berthold war Brocard als Vorsteher gefolgt und dieser suchte um die kirchliche Bestätigung und Verpflichtung nach. Der Patriarch Albrecht von Jerusalem, sein Ordinarius, gab ihm und den Eremiten, die mit ihm bei dem Eliasbrunnen auf dem Berge Karmel

wohnten, im Jahre 1209 eine Regel. Sie besteht aus 16 Artikeln, worin außer striktem Gehorsam gegen den Prior besonders das Wohnen der Mönche in einzelnen Zellen, ihr beständiges Verharren im Gebet und allmorgenliches Hören der Messe im gemeinsamen Oratorium, ihre Armut und Verpflichtung zur Handarbeit, ihr tägliches Schweigen von der Vesper bis zur dritten Stunde des folgenden Tages, ihre Enthaltung von jeglichem Fleischgenuß (außer in schwerem Krankheitsfalle, c. 11), sowie obendrein ihr Verpflichtetsein zum Fasten vom Kreuzerhöhungsfest am 14. September bis zum Osterfest des folgenden Jahres (c. 10) eingeführt worden. Diese älteste Grundlage der Ordenssatzungen (bei Holst.-Brock. Cod. regular. III, 19 sq.; vgl. Heimbucher II, 5), welche noch wesentlich eremitischen Charakter trägt und mit den Regeln der Bettelorden nicht näher verwandt ist, wurde 1226 von Honorius III. päpstlich genehmigt. Als bald darauf das Abendland dem Morgenlande sich mehr und mehr zu entziehen begann, wurde es den Einsiedlern auf dem Karmel zu einsam. Sie fanden es nach dem Ablaufe des Waffenstillstandes, welchen Friedrich II. mit den Sarazenen abgeschlossen hatte, für gut, ihren Sitz nach dem Abendland zu verlegen. Sie siedelten sich 1238 zunächst auf Cypern und gleich darauf in Sizilien an. Schon 1240 entstanden in England und 1244 in Südfrankreich ihre ersten Niederlassungen. Ihre Zahl mehrte sich sehr und sie konnten 1245 ein erstes Generalkapitel zu Aylesford in England halten, wo Simon Stock (geb. zu Hartford 1164, damals über 80 Jahre alt) zum 6. Generalprior des Ordens gewählt wurde. Während seiner 20jährigen Verwaltung hat der Orden ungemein an Ansehn und Ausdehnung zugenommen, wozu besonders auch ein von König Ludwig d. Hl. 1259 in Paris errichtetes Kloster, der Stammsitz für die Karmeliter sowohl Frankreichs wie Deutschlands, Wichtiges beitrug. Es war dazu freilich vor allem erforderlich gewesen, die ursprüngliche einsiedlerische Grundgestalt der Regel abzustreifen und eine möglichste Annäherung des Ordens an die Einrichtungen des Bettelmönchtums, welches damals seine größten Siege feierte, herbeizuführen. Diese Konformierung mit dem mendikantischen Ideal bildete das Ziel der Modifikationen und Milderungen, welche im Jahre 1247 gemäß Simon Stocks Vorschlägen von Innocenz IV. angeordnet wurden. Um sich von den mehrerlei weißen und schwarzen Mönchen zu unterscheiden, hatten sie früher zu ihrer Tracht weiß und schwarz (bezw. braun) gestreifte Mäntel gewählt — welche zebraartig gestreifte Tracht in ihrer späteren legendarischen Überlieferung damit erklärt wurde, daß der Mantel des Elias, vom feurigen Wagen herabfallend, solche Brandstreifen erhalten hätte. Jetzt kam diese Tracht außer Gebrauch und sie kleideten sich wie die Dominikaner, nur daß sie das Schwarz für den Rock, das Weiß für den Mantel bestimmten. Auch in der Ordensorganisation entlehnten sie manches von den Dominikanern und Franziskanern. Dazu aber, daß sie von den übrigen Bettelmönchen nicht überholt würden, half ihnen eine Erfindung der schlimmsten Art. Schon jenem General Stock nämlich schreibt die Ordenslegende die Einführung des wunderthätigen Kleidungsstückes zu, von dem man sagte, daß es Maria selbst vom Himmel herabgebracht habe, und daß es alle, die es hier im Leben tragen oder doch wenigstens darin sterben, selig mache, indem Maria alle Sonnabende ins Fegefeuer käme, um die Betreffenden daraus abzuholen. Dieses karmelitische Skapulier (Scapulare), bestehend aus zwei Streifen von grauem Tuche, die auf der Brust und auf dem Rücken getragen und auf den Schultern aneinander befestigt werden, soll die Himmelskönigin, einige Jahre bevor Stock in seinem 101. Lebensjahre starb (16. Mai 1265), demselben persönlich überreicht haben. Diese Sage, samt der Sitte des Anlegens des rettenden Skapuliers auf dem Sterbebette, ist jedoch erst im Jahre 1287 aufgekommen, also fälschlich mit Simon Stock in Verbindung gebracht und später durch die erdichtete Bulla sabbatina (oder Privilegium sabbatinum) des Papstes Johannes XXII. 1320 der ganzen Christenheit als Heilmittel angepriesen worden. Mit dieser Erfindung machten die Karmeliter unglaubliches Glück. Es enstand eine Skapulierbruderschaft, welche ohne irgend welches Ordensgelübde eine große Menge von Laien dem Karmeliterorden affiliierte. Daß sie außerdem den Dominikanern die Erfindung des Rosenkranzes abstreiten wollten, daß sie allen Mönchen den Vorrang in der Liebe der Maria abgelaufen zu haben meinten und sich Unserer lieben Frau Brüder nannten, daß sie auf Grund jener Eliasfabel sämtliche Propheten des Alten Bunds, ebenso wie die Mutter Jesu und die Apostel zu Mitgliedern ihres Ordens stempelten u. s. f., hat ihnen geringen Ruhm eingetragen, ließ aber schon frühzeitig eine Eifersucht und einen in kecken Erdichtungen sich äußernden Übermut bei ihnen hervortreten, wie sie sonst bei keinem Orden gefunden werden. Schon ihr zweiter General Nikolaus von Narbonne (1265—1270) kämpfte gegen dieses Unwesen vergeblich an. Von dem einsamen Orte aus, wohin er sich nach seinem Sturze zurückzog, richtete er an seine Ordens-

brüder ein herbes Tadelschreiben, Sagitta ignea betitelt (handschriftlich erhalten in der Biblioth. Cotton.), worin er dieselben als cauteriatos, erroneos, fabulatores, garrulos, inutiles consiliarios, malignos discussores, Sodomae cives u. s. f. bezeichnete (vgl. Hist. litt. de France XIX, 127).

Ihre Entartung nahm aber in der Folge noch zu. Das 14. u. 15. Jahrhundert erwiesen sich auch ihrer Klosterzucht, wie der aller Mönche, ungünstig. Die Kirchenspaltung vor dem Konstanzer Konzil zerriß und entsittlichte auch den Karmeliterorden. Es wurden Reformen nötig, welche das ursprüngliche Eremitentum im Sinne hatten und fast alle in der Wahl der grauen oder braunen Farbe statt der schwarzen übereinkamen. Thomas Conecte aus Rennes (Thomas Rhedonensis), der als Bußprediger in den Niederlanden und in Frankreich Aufsehen erregte, wußte, kurz bevor er 1433 in Rom verbrannt wurde, drei Klöster in Wallis, in Toskana und in Mantua für eine Verbesserung zu gewinnen. Daraus entstand die Kongregation von Mantua, welche bald an Umfang zunahm und sich mit Bestätigung des Papstes Eugen IV. von der Ordensregierung ganz unabhängig machte. Derselbe Papst hatte 1431 oder 1432 dem gesamten Orden außer der genannten Kongregation einige weitere Milderungen seiner Regel gestattet, um unter dieser milderen Lebensform von Neuem alle Karmeliter zu einigen, und Pius II. überließ 1459 in derselben Absicht die Anordnungen der Fasten den Ordensgeneralen. Dem entgegen wagte gleich darauf (1462) der General Soreth eine auf Wiederherstellung der ursprünglichen strengen Disziplin ausgehende Reform, die es ihm zuzog, daß er, nach Erduldung vieler heftiger Anfeindungen, 1471 zu Nantes vergiftet wurde. Derselbe Soreth hat sich durch die erste Stiftung von Nonnenklöstern des Karmeliterordens im Jahre 1452 ein bleibendes Gedächtnis erworben. Im Jahre 1476 stiftete eine Bulle Sixtus IV. die Tertiarier dieses Ordens. Sie haben 1635 eine besondere Regel und 1678 eine Verbesserung derselben erhalten. — Mehrere im 16. Jahrhundert entstandene Reformen blieben auf engere Kreise beschränkt und gingen bald wieder ein. So die „Kongregation der Inder“, welche zur Bekehrung der Heiden in den seit 1492 entdeckten transoceanischen Ländern 1506 gestiftet wurde, aber bald wieder erlosch; die aus jener mantuanischen Kongregation abgezweigte „Kongregation von Monte Oliveto“ (ca. 1520); die etwas später durch Joh. Baptista Mantuanus gegründete, aber bereits 1580 im Ordensganzen wieder aufgegangene „Kongregation von Albi“; ferner die verbesserten Karmeliter von Touraine, die von Sizilien oder von Monte Santo, die von Turin und die „Karmeliter von der ersten Stiftung in Frankreich“. Zu durchgreifender Bedeutung und nachhaltigem Bestand gelangte erst die in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts von Theresia von Jesu (s. d.) zusammen mit Johann vom Kreuze gestiftete Reformkongregation der „Unbeschuhten Karmeliter“. Im bewußten Gegensatz zur evangelischen Reformation hauchten diese reichbegabten Spanier ihrer Genossenschaft den Geist des düstern Asketismus und Fanatismus ein, der dem Orden bis dahin fremd gewesen war, und bereiteten demselben damit einen neuen unerhört großartigen Aufschwung. Schon 1593 erhielten die unbeschuhten Karmeliter ihren eigenen General; bis zum Jahre 1600 war ihre Zahl so gewachsen, daß sie in zwei Kongregationen mit zwei Generalen verteilt werden mußten: in die Kongregation von Spanien und in die von Italien oder vom hl. Elias, zu welcher letztern alle Provinzen außer Spanien gehörten. Fortan gab es im ganzen vier Karmelitergenerale: den der Karmeliter von der gemilderten Regel oder der Observanten, den exemten Generalvikar der Kongregation von Mantua, den General der unbeschuhten Karmeliter von Spanien und den der unbeschuhten Karmeliter von Italien oder vom hl. Elias.

Mit der hohen Blüte, welche der Orden auf Grund dieser Entwickelung, wesentlich gleichzeitig mit den ebenfalls gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts den Gipfel ihres Ruhmes und ihrer Macht ersteigenden Orden der Jesuiten und der Kapuziner, erlebte, fallen die leidenschaftlichen litterarischen Fehden zusammen, in welche seine Theologen teils mit denjenigen dieser rivalisierenden Orden, namentlich der Gesellschaft Jesu, teils mit den Vertretern sonstiger katholischer Gelehrtenkreise verwickelt wurden. Jene Maßlosigkeiten der karmelitischen Legendendichtung auf dem Gebiete der älteren Ordensgeschichte wurden zum wohlbegreiflichen Anlaß für diese Kämpfe. Gegen das dritte der oben (I) genannten Legendenwerke, den Paradisus Carmelitici decoris Ant. Alegres (1639), worin einerseits die Zurückführung sämtlicher Orden der Kirche, ja des Christentums überhaupt, auf Elias-Asketen vom Berge Karmel versucht (dabei auch gegen Baronius' obige Datierung der Ordensentstehung polemisiert) wurde, andererseits eine ausführliche Verteidigung jener Fabelgeschichte von Simon Stock und dem Skapulier der hl. Jungfrau eingelegt war, begann bald nach seinem Erscheinen die Sorbonne sich in kritischer Untersuchung zu wen-

den. Jean Launoy schrieb damals seine Dissertatio duplex: una de origine etc. privilegiati scapularis Carmelitarum, altera de visione Simonis Stockii (1642) und demnächst die Erweiterung dieser Schrift zu einer Fünfzahl von Abhandlungen: De Simonis Stockii visu, de Sabbathinae bullae privilegio, et de scapularis Carmelitarum sodalitate dissertationes quinque (1642: später zus. mit andern Schriften Launoys wiederholt herausgeg. 1690). Bald nachdem infolge dieser Angriffe des gallikanischen Gelehrten (gest. 1678) ein Indexdekret die Alegresche Schrift verboten hatte, eröffnete als Vertreter des Jesuitenordens der Bollandist Papebroch (s. Bd I, 148, 21) seine Polemik, welche speziell jener Tradition vom Elianischen Ursprung des Karmelordens galt. Der letzte Band vom März sowie die ersten vom April der Acta Sanctorum gaben ihm Gelegenheit, das Schwindelhafte dieser Behauptung mittels historischer Nachweise über Berthold, Cyrill und Albert als wirklich bei der Stiftung des Ordens beteiligte Angehörige des 12. u. 13. Jahrhunderts darzuthun (1668 f.; s. oben d. Litt., II). Gegen ihn nahm karmelitischerseits hauptsächlich Sebastian a St. Paulo (s. o.) den Kampf auf, der mit seinem apologetischen Eintreten für die Fabelgeschichte seines Ordens zugleich boshafte Denunziationen und scharfe Angriffe auf Papebrochs historisch-kritisches Verfahren in den ASB überhaupt verband. Seinen Anklagen gegen dieses Werk, welche auf Leugnung des 25jährigen röm. Episkopats Petri, der Veronika-Legende, der Taufe Konstantins d. Gr. durch Papst Silvester I., der Athanasianischen Abfassung des Symbolum Quicunque und andere dgl. Ketzereien lauteten, liehen die Inquisitionstribunale Spaniens und Portugals williges Gehör. Der Streit begann ins Riesenhafte zu wachsen und bedrohte das ganze Bollandistenwerk (nachdem für Spanien bereits 14 seiner Bände mit Verbot belegt worden waren) mit der Gefahr des Unterdrücktwerdens. Diese Gefahr ging indessen glücklich vorüber. Nachdem schon 1696 ein allen ferneren Streit zwischen dem Karmelorden und der Gesellschaft Jesu verbietendes Dekret des spanischen Generalinquisitors Rocaberti, Erzbischofs von Valencia, ergangen war, griff Papst Innocenz XII. in die ärgerliche Kontroverse ein. Noch bevor die, seit längerer Zeit auf karmelitische Klagen hin mit kritischer Prüfung der ASB (insbesondere des 1685 erschienenen Propyläumbandes derselben) sich beschäftigende Inderkongregation ihren Spruch formuliert hatte, erließ er unterm 20. November 1698 ein Breve, welches den ganzen Streit niederschlug. Es wird darin betreffs der Frage „de primaeva institutione ac successione Ordinis Fratrum B. M. V. de Carmelo a prophetis Elia et Elisaeo" beiden Parteien, den Karmelitern wie den Jesuiten, ewiges Stillschweigen auferlegt, bei Strafe der Excommunicatio latae sententiae. Alle diesem Verbot widersprechenden Bücher, Thesen und Schriften würden bei den in den Regeln des Index angedrohten Strafen untersagt und seien ohne weitere Erklärung als verboten zu betrachten (s. überhaupt Reusch, II, 267 ff.). — Neben dieser hauptsächlich wichtigen Kontroverse gingen andere, minder belangreiche her; so die auf die Scientia media Gottes bezügliche, welche der Karmeliter Carolus ab Assumtione (um 1670) zuerst mit Theologen des Dominikanerordens, dann mit jesuitischen Gegnern verfocht (Reusch, S. 520); desgleichen die an das bedingte und teilweise Eintreten des unbeschuhten Karmeliters Liberius a Jesu (1701) für den Jansenismus sich knüpfenden Verhandlungen, welche zur Verurteilung der ersten Ausgabe der „Controversiae dogmaticae" jenes Autors durch die Inderkongregation führten (ebd. S. 691).

Durch die Stürme der französischen Revolution sowie durch die neueren Klösterkonfiskationen in den romanischen Ländern Südeuropas wurde der Orden hart mitgenommen. Gegenwärtig bestehen von ihm noch fünf Provinzen der beschuhten Karmeliter (Rom, Malta, Island, England, Galizien) sowie acht der unbeschuhten, nämlich sechs in Italien (Rom, Genua, Lombardei, Venedig, Toskana, Piemont) und zwei in Frankreich (Aquitanien und Avignon) — außerdem noch eine Anzahl einzelner Klöster und Prioreien von beiden Abteilungen des Ordens in verschiedenen Ländern. Von den katholischen Ländern Deutschlands besitzt jetzt nur noch Baiern einige dieser karmelitischen Niederlassungen, nämlich ein Kloster der Beschuhten (in Straubing) und drei der Unbeschuhten (in Regensburg, Reisach und Würzburg). Österreich-Ungarn besitzt, außer jener galizischen Provinz der beschuhten Karmeliter noch vier Konvente der Unbeschuhten: Graz, Linz, Raab, Czerna (vgl. die statistischen Angaben bei Janner u. Heimbucher, l. c.; auch Keiter, Die religiösen Männerorden und -Genossenschaften Deutschlands und Österreichs [Regensburg 1895], S. 13—16). — Für den karmelitischen Skapulierkultus sind noch nach jenem Breve Innocenz' XII. von 1698 mehrere ihn begünstigende päpstliche Erlasse erfolgt. Schon Benedikt XIV. trat für das privilegium sabbatinum des Ordens gegenüber den Angriffen seitens feindseliger Kritiker schützend ein. Und unter Leo XIII. hat ein Dekret

der Ablaßkongregation vom 27. April 1887 bestimmt: das Skapulier der Karmeliter sei „wegen der besonderen Verehrung und Andacht, welche diesem ältesten Skapulier gebührt“, nicht zusammen mit den Skapulieren anderer Genossenschaften, sondern von denselben getrennt zu weihen und zu tragen (s. Maurel-Beringer, Die Ablässe ꝛc. 10. Aufl. [1893], S. 630—643). **Zöckler.**

Karolinische Bücher. — Die ältere Litteratur ist verzeichnet bei Heumann in der praefatio zu seiner Ausgabe (s. unten). Von neueren Arbeiten sind zu nennen: Chr. W. Fr. Walch, Historie der Ketzereien ꝛc., XI, S. 49 ff.; J. R. Kiesling, Exercitationes in theol. hist., Leipzig 1742, S. 116 ff.; C. J. Hefele, Conciliengeschichte, Bd III, 2. Aufl., S. 694 ff.; K. Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Litt., II, 549 ff.; Alkuin S. 52 ff.; F. Piper, Einleitung in die monum. Theologie, S. 222 ff.; Baxmann, Politik der Päpste, I, S. 29 ff.; H. J. Floß, Commentatio de suspecta librorum Carol. a. J. Tilio ed. fide, Bonn 1860; O. Leist, Die litterar. Bewegung des Bilderstreits, I, Magdeburg 1871,; H. Reuter, Gesch. der Aufklärung, I, S. 11 ff.; A. Hauck, KG Deutschlands, II, 2. Aufl., S. 316 ff.; K. Hampe, NA. Bd XXI, S. 83 ff.; endlich die allgemeinen Werke über Kirchengeschichte, bes. Schröckh XX, 583; Neander III, 475; Gieseler II, 1, S. 93; Gfrörer III, 2, S. 624; Baur III, 144; Kraus S. 245; Möller II, S. 117; Kurtz, 13. Aufl. v. Bonwetsch I, 2, S. 119, sowie die Litteratur über Karl und das karolingische Zeitalter.

A. Den Anlaß zur Entstehung der KB gaben die Bilderstreitigkeiten des 8. Jahrhunderts (siehe Bd III S. 221 ff.), die Beteiligung des Papstes Hadrian I. an der zweiten nicänischen Synode im Jahre 787 (s. Bd. VII S. 305, 12) und die Übersendung der nicänischen Synodalakten in einer sehr mangelhaften, lateinischen Übersetzung an Karl den Großen, deren Urheber nicht sicher festzustellen ist (s. Hampe S. 86 und Hauck S. 314). Karl, der ohnedies damals Grund hatte, mit dem byzantinischen Kaiserhof wie mit der zweideutigen Politik des Papstes unzufrieden zu sein (vgl. Abel, Jahrb. des fr. Reichs 2. Aufl. von Simson a. a. 787 S. 566 und 605, Hauck S. 310 ff.; Jaffé, Regesta P. a. a. 789. 790), nahm davon Anlaß, sowohl die Frage über die Rechtsgiltigkeit der nicänischen Synode überhaupt, als speziell die Bilderfrage, über die schon unter seinem Vater Pippin auf der Synode zu Gentilli 767 verhandelt war (s. Bd VI S. 520), im Kreise seiner Theologen zu erwägen, und beförderte hierauf das Synodalbuch weiter nach England an König Offa, der dasselbe gleichfalls den Bischöfen seines Reiches zur Beurteilung vorlegte (s. Ann. Nordh. z. 792 MG SS XIII S. 155, Simeon Dunelm., De gestis regum Angl. in Monum. H. Brit. p. 667). Der damals in England weilende Alkuin verfaßte aus diesem Anlaß zur Widerlegung der nicänischen Beschlüsse eine epistola ex auctoritate divinarum scripturarum mirabiliter affirmata, die er sodann selbst im Auftrag der englischen Fürsten und Bischöfe dem Frankenkönig überbrachte (Simeon D. l. l.). Wir kennen diese epistola Alkuins nicht, vermögen also auch nicht zu beurteilen, in welchem Verhältnis dieselbe zu der jedenfalls weit ausführlicheren Denkschrift stand, die um dieselbe Zeit (790 ff.) Karl unter Zustimmung der Bischöfe seines Reiches (cum cohibentia s. collibentia s. conniventia sacerdotum in regno a Deo nobis concesso catholicis gregibus praelatorum Praef. 11) gegen die in Griechenland gehaltene Synode und die dort sanktionierte Anbetung der Bilder ausarbeiten ließ unter dem Titel: Opus inlustrissimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli, nutu Dei regis Francorum. — contra Synodum, quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolide et arroganter gesta est. Die Schrift, deren Inhalt und Ton schon durch diesen Titel genugsam bezeichnet ist, besteht aus 4 Büchern mit zusammen 120 Kapiteln. — Erhalten ist dieselbe, so viel wir jetzt wissen, in zwei Handschriften, einem Codex Paris. (Arsenalbibliothek 582ª, jetzt 663, vgl. Pertz, Archiv VIII, 361; Martin, Catalogue des manuscr. de la bibl. de l'arsenal, Paris 1885, I S. 499; Floß S. 18; Hänel, Catal. p. 30; Monum. Alcuin., p. 220), und einem, freilich etwas defekten, wie es scheint aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts und aus einem Kloster Marienfeld stammenden Codex Vatic. Nr. 7207, über welchen A. Reifferscheid in einem Breslauer Programm 1873 (de Vaticano librorum Carolinorum codice narratio) eine kurze Notiz gegeben hat. Verschieden von diesen beiden jetzt vorhandenen Handschriften sind, wie es scheint, die beiden Codices der libri Carolini, von deren Vorhandensein im 16. Jahrhundert uns gleichzeitige Schriftsteller Kunde geben, deren jetziger Verbleib aber unbekannt ist. Von diesen beiden berichtet Georg Cassander (c. 1560 s. dessen Opp., Paris 1616, fol., p. 1103): der eine befand sich in Rom, und zwar in bibliotheca Vaticana penitiore, ubi non nisi insignes et eximii libri reponi solent; der andere, den Cassander selbst gesehen und dessen

äußere Gestalt er beschreibt (serico villato et aureis umbilicis exornatum), befand sich in Frankreich in der Hand eines vir eruditus, modo episcopus, stammte aber aus einer bibliotheca illustris. Aus jenem Codex Vaticanus hatte einige Dezennien früher der päpstliche Bibliothekar Augustin Steuchi, Bischof von Gubbio († 1550), in einer gegen Laurentius Valla gerichteten Streitschrift de donatione Constantini (Aug. Steuchi, Opp. t. VII, Venedig 1591, fol. 226 ed. Paris III, 272) ein Kapitel (Lib. I, 6 unserer Ausgaben) abdrucken lassen, indem er die Handschrift bezeichnet als liber vetustissimus literis Longobardicis scriptus in bibliotheca Palatina (was hier nicht die Heidelberger, sondern nur die vatikanische Bibliothek bedeuten kann). Als den Autor des Werks nennt er: Carolus M. imperator scribens de imaginibus. Diese von Cassander und Steuchi deutlich bezeichnete, auch von Bernhard Lutzemburg, O. Praed., in seinem Catalogus haeret. vom Jahre 1522 erwähnte römische Handschrift des Opus Caroli scheint später spurlos verschwunden zu sein: wenigstens erhielt der Fürstabt Frobenius Forster, als er die Handschrift für seine Alkuinausgabe verwenden wollte, aus Rom unter dem 29. Januar 1759 die Antwort: in bibl. Vat. nullus reperitur ms. codex, libros illos continens, quos Carolinos de non adorandis imaginibus vocare solent. Wie sich der von Reifferscheid aufgefundene Cod. Vaticanus 7207 zu jenem von Steuchi benutzten, nachher verlorenen verhält, bleibt dahingestellt: nach R. sind beide nicht identisch. Die andere von Cassander l. l. beschriebene Handschrift ist dieselbe, aus welcher die Editio princeps der Karolin. Bücher — und, da alle späteren Abdrücke nur Wiederholungen jenes ersten Druckes sind — unsere sämtlichen Ausgaben stammen. — Jene Editio princeps erschien 1549 anonym und ohne Angabe des Druckortes in 16° (646 und 30 S., ein Exemplar auf der Göttinger Bibliothek). Als Druckort ergab sich aus der Ähnlichkeit der Lettern mit anderen bekannten Drucken Paris. Der Herausgeber bezeichnet sich im Vorwort als Eli. Phili. (= Elias Philyra) — ein Pseudonym, hinter dem sich (wie zuerst P. Petavius bei Duchesne, Rerum Franc. Scr. t. II, p. 352 und Vossius, Hist. lat. VI, 30, p. 290 nachgewiesen haben) der französische Priester Jean du Tillet oder Joh. Tilius, späterer Bischof von St. Brieux, zuletzt Bischof von Meaux († 1570, vgl. Gallia chr. VIII; Bayle, Dict.), verbirgt. Er hatte die Handschrift, wie er selbst in der praefatio angiebt (bei Heumann S. 127) in einer der ältesten und ehrwürdigsten Kirchen Frankreichs (Vienne, Rheims oder Tours?) aufgefunden (exemplar vetustum, in templo quodam majore augustissimo et totius Galliae antiquissimo repertum), sich von der Identität des Werkes mit dem von Steuchi citierten opus Caroli de imaginibus überzeugt, aber, weil selbst damals des Calvinismus verdächtig, nicht gewagt, dasselbe unter seinem Namen herauszugeben. (Weiteres über diese und die folgende Ausgabe bei Heumann, praef., S. 13; Floß S. 10ff.). Diese Editio princeps wurde von Protestanten des 16. Jahrhunderts (wie von Flacius im Catalogus test. v. und in den Centurien, von Calvin, von Chemnitz in seinem Examen Conc. Trid. und anderen) zu Angriffen auf die römische Kirche benützt und deshalb von den Päpsten sofort seit 1564 auf den Index gesetzt, weshalb ihre Exemplare sehr selten geworden sind. Von ihr stammen alle übrigen Ausgaben des Opus Caroli ab: zunächst ein Kölner Abdruck vom Jahre 1555 (citiert bei Flacius' testes verit., Frankfurt 1666, S. 101 und Goldast, Op. Caroli not. 594), dann zwei Ausgaben von Melchior Goldast in Imperialia decreta etc. (Frankfurt 1608 und Coll. Constit. Imp. 1610. Neue Ausgabe von 1673). Darauf folgten noch zwei weitere Abdrücke im 17. Jahrhundert, der eine von Philipp Pareus, Frankfurt 1628, der andere anonym s. l. e. a. in 8°, wovon ein Exemplar auf der Göttinger, eines auf der Berliner Bibliothek (vgl. Floß S. 14; Heumann, praef., S. 33). Die beste der bisherigen Ausgaben mit Benutzung aller vorhandenen Hilfsmittel, mit den Vorreden und Noten von Tilius, Goldast ꝛc. und einer eigenen praefatio lieferte (zur Jubelfeier der Augustana Conf.) der Göttinger Theolog (damals Inspector Gymnasii) Christof August Heumann u. d. T. Augusta Concilii Nicaeni II censura h. e. Caroli M. de impio imaginum cultu libri IV etc., Hanoverae 1731, 8°. Nicht diesen Heumannschen, sondern den mangelhafteren Goldastischen Text hat Abbé Migne abdrucken lassen SL 98. Operum Caroli M. T. II, S. 941 ff.; endlich hat Jaffé in seine Monumenta Alcuiniana (herausg. von Wattenbach und Dümmler 1873, S. 220—242) eine Reihe von Exzerpten (22 S., d. h. etwa 1/20 des Ganzen) aufgenommen.

Die Echtheit des Werkes ist von römischen Gelehrten in alter und neuer Zeit vergeblich angezweifelt worden: so früher von L. Surius, der das Ganze für ein Machwerk des 16. Jahrhunderts erklärte (Concil. t. III. praef. ad. Concil. Francof.), von Sixtus

Senensis, der Karlstadt für den Verf. hielt (Bibl. S. Lib. V, praef.), von Bellarmin, Suarez, Possevin, A. v. Sotomayor, S. Binius, Baronius (Annales t. IX, a. a. 754. 794 etc.), zuletzt von dem Bonner Theologen H. J. Floß 1860, der mindestens so viel bewiesen zu haben glaubte: fidem illis libris tributam non esse indubitatam, sed in controversia versari; und von Nolte in der kathol. Lit. Ztg 1861. Auch Baur hat sich durch Floß soweit imponieren lassen, daß er „den echt karolingischen Ursprung der genannten Bücher mit gutem Grund glaubte bezweifeln zu müssen", falls nicht die Echtheit „auf neue bisher ganz unbekannte Data gestützt werde". Diese völlig unbegründeten Zweifel an der Echtheit sind jedoch längst widerlegt von katholischen wie von protestantischen Gelehrten: so von dem Jesuiten Sirmond bei Mansi, Conc. XIII, 905, von dem Kirchenhistoriker Natalis Alexander (Hist. eccl. saec. VIII, t. 11, p. 256; vgl. MSL t. 98, S. 971 ff.), von Du Pin, Ceillier, Hefele, von den Protestanten Daillé (de imaginibus III, 3, 380 sq.), Spanheim, Basnage, Heumann, Walch u. s. w. Abgesehen von dem Zeugnis der Schrift selbst, in welcher Karl deutlich sich als den eigentlichen Sprecher, als den Sohn Pippins, als den Bekehrer der Sachsen, als den Regenten und Schirmherrn der Kirche bezeichnet, ist der älteste Zeuge für die Echtheit des Opus Caroli der Papst Hadrian I. (s. Epistola Hadriani papae ad Carolum regem de imaginibus, gedruckt bei Mansi S. 759, bei MSL 98 S. 1247, bei Jaffé S. 245; M. G. Ep. V S. 5); denn wie man auch das litterarische Verhältnis der 85 Kapitel, die Hadrian in seinem Briefe bestreitet, zu den Karolinischen Büchern denken mag, in jedem Falle sind sie ein Zeugnis für die Existenz der letzteren; der zweite Zeuge ist Hinkmar von Rheims, der uns sagt, daß er in seiner Jugend das große Buch (non modicum volumen) im königlichen Palaste gelesen habe, das die Beschlüsse der nicän. Synode vernichtet und vom Kaiser durch einige Bischöfe nach Rom geschickt worden sei, und der ein Kapitel aus dem Buche (IV, 28) wörtlich anführt (s. Hincm. Opus adv. Hincm. Laud. cap. 20, Opp. t. II, 457 ed. Sirmond; vgl. Noorden, Hinkmar, S. 2. 276); vgl. MSL 98 S. 995 f.

Ist also die Echtheit des Opus Caroli (d. h. sein Ursprung aus der Zeit und Umgebung Karls und seine Abfassung im Namen und Auftrag des Königs) unanfechtbar, so bleibt immer noch die Frage übrig, wer als eigentlicher Verfasser oder Konzipient zu denken. Daß Karl die Bücher „proprio Marte" verfaßt (Baur), wäre freilich eine wunderliche Annahme, welche der ausführlichen Widerlegung, die Walch S. 63 ff., Hefele 653 f. u. a. ihr gewidmet, kaum bedarf: es wird ja niemanden im Ernst einfallen, ein Dekret oder eine Staatsschrift deshalb, weil sie den Namen eines Fürsten an der Spitze tragen, für ein Produkt aus dessen eigener Feder zu halten; der fürstliche Name deutet auch hier wie anderwärts die Autorität, nicht den Konzipienten oder Skribenten an. „Uns muß es genug sein, daß Karl seinen Namen vorgesetzt hat und als der eigentliche Sprecher gelten will" — er, der Sohn Pippins, nutu Dei Rex Francorum, Gallias Germaniam Italiamque sive harum finitimas provincias Domino opitulante regens, er, dem Gott in diesen stürmischen Zeiten die Regierung der Kirche anvertraut hat (ad regendum comissa est s. mater ecclesia cf. Lib. I, 6). Wen aber Karl aus dem Kreis seiner Hoftheologen oder Kanzleibeamten mit der Abfassung des Werkes beauftragt — ob Einen oder, wie schon Mabillon u. a. vermutet haben, Mehrere —, muß dahingestellt bleiben. Ist es Einer, so kann er nur zu den bedeutendsten Gelehrten der Zeit zählen (Leist). Die nächstliegende und darum auch gewöhnlichste Vermutung geht auf Alkuin. Für seine Autorschaft spricht: 1. einerseits die theologische, wissenschaftliche und kirchliche Stellung Alkuins, andererseits die umfassende Schriftkenntnis wie die grammatische, dialektische, rhetorische Bildung, die der Verfasser zeigt, das mancherlei weltliche Wissen, das er geflissentlich hervorkehrt, um den Römern und Griechen Respekt vor der fränkischen Bildung einzuflößen; insbesondere aber 2. die Verwandtschaft einer Stelle des Opus C. IV, 6 S. 455 ed. Heumann mit einer Stelle des Alkuinschen Kommentars zu Jo 4, 5 ff. und einige weitere Berührungen mit Stellen alkuinischer Schriften; 3. endlich die in einer englischen Quelle (bei Simeon Dunelm. a. a. 792) uns erhaltene Notiz, daß Alkuin gegen die nicän. Synode schrieb. Aus diesen Gründen haben schon früher Cassander, Cave, Conring, Mosheim, Walch 2c., neuerdings Lorenz, Neander, Rettberg, Gfrörer, Hefele, Noorden, Döllinger, Piper, Leist, Jaffé-Dümmler und andere mehr oder minder bestimmt für die Autorschaft oder wenigstens intellektuelle Miturheberschaft Alkuins sich ausgesprochen, während andere, wie Froben, Floß, Werner, Aschbach, Bouterweck 2c. dieselbe bestreiten, vgl. auch Hauck II S. 316. Nach dem oben angeführten Zeugnis des Symeon Dunelm. hat Alkuin zwar eine epistola gegen die Beschlüsse des nicänischen Konzils verfaßt und diese, die vorzugs-

weise auf Schriftbeweise sich stützte, im Auftrag der englischen Bischöfe und Fürsten dem Frankenkönig überbracht: aber diese epistola Alcuini kann, wenn auch ähnlichen Inhalts, mit den vier Büchern des karol. Werks nicht identisch gewesen sein; denn dieses ist kein im Auftrag der Engländer verfaßter Brief Alkuins, sondern eine Staatsschrift Karls d. Gr., und enthält außer dem I, 7 — II, 12 geführten Schriftbeweis gegen die Bilderverehrung noch vieles andere. Da nach der Angabe des Petavius (bei Duchesne, Rer. Franc. Scr. I S. 352) die von Tilius für seine Ausgabe benützte Handschrift am Schluß die Notiz enthielt: Ingelrannus abbas iussu Caroli hunc librum scripsit et ad A. papam tulit, so nahm Wagenmann in der 2. Aufl. dieses Werkes an, daß der Verfasser der KB der Abt Angilbert von St. Riquier gewesen sei, der hier fälschlich Ingilrann genannt werde. Angilbert (s. über ihn Hauck S. 174 ff.) gehörte zu dem Kreise der Karl nahe stehenden Gelehrten: er war Karls Schwiegersohn und Hofkapellan, Papst Hadrian charakterisiert ihn, ohne Zweifel Worte des Königs wiederholend, mit dem Satze: qui pene ab ipsis infantiae rudimentis in palatio vestro enutritus est in omnibus consiliis vestris receptus (Hadr. ep. S. 7). Daß er zu den Theologen gehörte, mit denen Karl die Bilderfrage besprach, ist deshalb durchaus wahrscheinlich. Auch wissen wir, daß er im Auftrage Karls in Rom über die Sache verhandelte (a. a. O.). Aber daraus läßt sich nicht folgern, daß er die KB schrieb. Eine Überlieferung darüber giebt es abgesehen von der wirren und deshalb wertlosen Notiz des Cod. Tilianus nicht. Man wird sich also dahin bescheiden müssen, daß die KB als Werk der Hoftheologen Karls zu gelten haben.

Mit der Abfassung haben sie frühestens im Winter 789/90 und spätestens im Sommer 791 begonnen. Das ergiebt sich aus der Vorrede zum ersten Buch, wo mit Bezug auf die 2. nicänische Synode bemerkt wird: Gesta est ferme ante triennium, S. 8. Denn da die Synode vom 24. September bis 23. Oktober 787 stattfand, so müssen seitdem mehr als zwei und weniger als vier Jahre verflossen sein. Wie lange die Arbeit dauerte, läßt sich natürlich nicht vermuten. Bei Karls ganzer Art ist es aber nicht gerade wahrscheinlich, daß er seinen Theologen überflüssige Frist gewährte. Die Denkschrift mag also 790 oder 791 vollendet worden sein. Dann bestand kein Grund, die Worte der Vorrede zu ändern.

Die Karolinischen Bücher waren bestimmt, auf die öffentliche Meinung einzuwirken: Karl suchte sie für seine Zurückweisung der Beschlüsse von Nicäa zu gewinnen. Gleichzeitig aber forderte er von Papst Hadrian die Verwerfung derselben. Das geschah durch die eben erwähnte Sendung Angilberts. Karls Schreiben an Hadrian besitzen wir nicht; wohl aber ist die Antwort des Papstes erhalten (s. oben S. 90, 17). Er widerlegt in ihr eingehend 85 Kapitel, welche die Ausstellungen des Königs an den Verhandlungen und Beschlüssen von Nicäa enthielten. Hier ist nun die Frage: Was hatte Angilbert dem Papste vorzulegen? ob die Karolinischen Bücher oder nur die 85 Kapitel? Fraglich ist sodann das litterarische Verhältnis der 85 Kapitel zu den KB: waren jene die Grundlage für die Bearbeitung dieser, oder sind die ersteren eine Zusammenfassung des Inhalts der letzteren? Fraglich ist endlich die Zeit der Sendung Angilberts; fand sie vor oder nach der Frankfurter Synode von 794 statt?

Was die erste Frage anlangt, so spricht Hadrian in seiner Antwort von einem Capitulare adversus synodum, quae pro sacris imaginibus erectione in Nicea acta est (M. G. Ep. V S. 7). Da die KB kein Kapitulare sind, so würde niemand auf die Vermutung gekommen sein, daß sie hier gemeint seien, wenn nicht Hinkmar an der oben angeführten Stelle die Übersendung des non modicum volumen nach Rom behauptete. Allein daß Hinkmar irrte, ist gewiß. Denn Hadrian bemerkt ausdrücklich, daß er das übersandte Schriftstück per unumquemque capitulum beantworte; er hat also nichts vor sich gehabt als die 85 Kapitel. Das wird bestätigt durch das Schreiben der Pariser Synode von 825: Cum Carolus quaedam capitula, quae reprehensioni patebant, praenotasset eaque per Angilbertum abb. Hadriano papae direxisset, ut illius iudicio et autoritate corrigerentur, ipse . . per singula capitula . . respondere quae voluit non tamen quae decuit conatus est, Mansi XIV S. 422.

Schwerer zu entscheiden ist die zweite Frage. Nach dem Vorgange Älterer hat jüngst Hampe a. a. O. in scharfsinniger Weise den Beweis zu führen unternommen, daß die 85 Kapitel die Grundlage für die KB seien. Erst ihre Zurückweisung durch Hadrian habe auf den Gedanken geführt, die große Denkschrift ausarbeiten zu lassen. Ich kann mich nicht überzeugen, daß diese Annahme wahrscheinlich ist. Entscheidend gegen sie ist, wie

mich dünkt, der Umstand, daß die KB von jeder Beziehung auf Hadrians Antwort frei sind: das ist vollkommen unverständlich, wenn sie den Eindruck, den Hadrians Entgegnung gemacht hatte oder machen konnte, aufheben sollten (vgl. KG II S. 315 f.). Demgemäß scheint mir wahrscheinlicher, daß die 85 Kapitel ein Auszug aus den KB sind. Ein solcher wurde Hadrian vorgelegt, da er diese Sätze verwerfen, nicht aber Karls Staatsschrift bestätigen sollte.

Was endlich die Zeit der Vorlage anlangt, so ist die gewöhnliche Annahme, daß sie nach der Frankfurter Synode statt hatte, so z. B. Hefele, auch Wagenmann in der 2. Aufl. dieses Werkes; dagegen habe ich die Sendung Angilberts der Frankfurter Synode vorangehen lassen, und Hampe hat sie entsprechend seiner Annahme schon in den Anfang des Jahres 791 verlegt. Gegen den ersten Ansatz spricht, daß die Ablehnung der Kapitel dann der Zurückweisung des Frankfurter Synodalbeschlusses gleichkommt. Aber dies anzunehmen ist unmöglich; denn der Frankfurter Beschluß wurde in Gegenwart päpstlicher Legaten gefaßt und er galt als unbestritten rechtsgiltig. Der Beweis liegt in der Pariser Synode von 825. Sind die Kapitel vor 794 in Rom vorgelegt worden, so möglicherweise schon 792; denn damals war Angilbert in Rom (Annal. Fuld. z. d. J.), möglich aber auch erst im Jahre 793. Die Folge ihrer Zurückweisung war, daß Karl die Frage durch die Frankfurter Synode entscheiden ließ.

B. Inhalt und Charakter der karolinischen Bücher. Das ganze Opus Caroli besteht aus 4 Büchern und 120 Kapiteln. Diese Einteilung rührt nicht bloß von dem Verfasser selbst her, sondern wird von ihm auch aus der Heiligkeit der Vierzahl begründet (4 Elemente, 4 Paradiesesflüsse, 4 Evangelien, 4 Kardinaltugenden s. lib. IV praef. 415 ed. Heum.).

Jedes Buch hat eine eigene praefatio. Die des ersten Buches beginnt mit einem oratorisch gehaltenen Lob der Kirche als der schützenden Arche in den Stürmen der Welt. In ihrem Schoße — sagt Karl — habe auch er die Zügel des Reiches durch Gottes Gnade erhalten, deshalb müsse er sie verteidigen und erhöhen; und das sei nicht bloß seine Pflicht, dem die Kirche in den Sturmfluten dieser Welt zur Leitung übertragen sei (ecclesia ad regendum commissa est), sondern aller, die an der Kirche Brüsten sich nähren. Darum dränge es ihn jetzt das Wort zu nehmen. Hochmut und Ruhmsucht habe die orientalischen Fürsten und Bischöfe angestachelt, daß sie mit Hintansetzung der gesunden Lehre per infames et ineptissimas synodos Neuerungen einführen. Vor Jahren sei in Bithynien eine Synode gehalten worden (gemeint ist die zu Konstantinopel 754), welche die Bilder, die von altersher zum Kirchenschmuck und zum Gedächtnis früherer Begebenheiten dienten, abschaffen und, was Gott hinsichtlich der idola geboten, an allen imagines verüben wollte, nicht beachtend, daß Bild das genus, Idol die species und daß, was von der species gilt, nicht auf das genus ausgedehnt werden dürfe. Eine zweite Synode aber sei vor 3 Jahren in denselben Gegenden gehalten worden, deren Irrtum nicht geringer: während jene sogar das Haben und Anschauen der Bilder verbot, gebiete diese, dieselben zu adorieren, als ob habere und adorare dasselbe wäre. Beide Synoden haben somit die Schranken des Rechts überschritten, die Braut Christi befleckt, die Lehre der Väter verletzt, welche die Verehrung der Bilder verboten, das Haben gestatteten. Wir aber, zufrieden mit den prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften, mit den Lehren der rechtgläubigen Väter und den sechs heiligen allgemeinen Synoden verwerfen alle Neuerungen (omnes novitates vocum et stultiloquas adinventiones), insbesondere diejenigen der zweiten bithynischen (nicänischen) Synode, deren Akten an uns gekommen sind. Gegen ihren Irrtum zu schreiben sind wir genötigt, damit niemand davon angesteckt, vielmehr der vom Orient gekommene Feind vom Occident geschlagen werde. Dies Werk haben wir unternommen unter Zuziehung der Priester unseres Reiches (cum conhibentia sacerdotum), nicht aus Anmaßung und Selbstüberhebung, sondern zelo Dei et veritatis studio. Keine von jenen beiden Synoden dürfe die siebente ökumenische heißen: vielmehr gelte es gegenüber von beiden den königlichen Mittelweg einzuhalten (viam regiam tenere). Dieser bestehe darin, daß man weder mit der einen die Bilder zerbreche, noch mit der andern sie anbete, sondern festhalte an der richtigen Lehre, daß man Bilder zwar haben dürfe in ornamentis ecclesiae et memoria rerum gestarum, daß aber Anbetung nur Gott, eine angemessene Verehrung den Heiligen zukomme (solum Deum adorantes, sanctis opportunam venerationem exhibentes, nec cum illis frangimus, nec cum istis adoramus imagines). — Nachdem so der richtige Standpunkt für die Beurteilung der Bilderfrage und der beiden Synoden festgestellt ist, wendet sich (lib. I, cp. 1—4) die Polemik zunächst gegen die

kaiserlichen Berufungsschreiben zur nicänischen Synode und tadelte 1. daß Irene und Konstantin sich als Gottes Mitregenten bezeichnen, 2. daß sie sich rühmen, Gott habe sie erwählt ꝛc., 3. daß sie ihre Schreiben divalia genannt, und 4. daß sie an Hadrian geschrieben, Gott bitte ihn um seine Mitwirkung, was eine Verletzung der göttlichen Majestät sei. Der nicänischen Synode selbst wird sodann vor allem falsche Schriftauslegung vorgeworfen, sowie zweitens falsche Anwendung patristischer Citate: diese beiden Vorwürfe näher zu begründen, ist die Aufgabe von lib. I und II, worauf dann lib. III und IV gegen einzelne verkehrte Behauptungen der Nicäner sich wenden. Zuvor aber hält der Verf. für nötig, cp. 6 seine ausdrückliche Anerkennung der Auktorität der römischen Kirche in Glaubenssachen zu versichern: quod sancta Romana, Catholica et Apostolica Ecclesia, ceteris ecclesiis praelata, pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda: und zwar rühre dieser Vorrang nicht von Menschen oder Synoden her, sondern von Gott selbst, daher man mit der römischen Kirche übereinstimmen müsse im Glauben und Kultus, sogar im Kirchengesang (in psallendi ordine), wie dies von Pippin und Karl in Betreff der gallischen, germanischen, auch der sächsischen und anderer nordischen Kirchen anerkannt sei (dies das von A. Steuchi aus der vatikanischen Handschrift abgedruckte Stück). Nun werden lib. I, 7—II, 12 die einzelnen Bibelstellen behandelt, auf welche die Nicäner sich berufen: so 1 Mos 1, 26; 23, 7; 2 Mos 18, 7; 1 Mos 31, 43; 32, 24 u. s. w.; auch die Apostel lehnen jede ihnen dargebrachte Adoration ab, zum Beweis, daß Deus solus colendus et adorandus, ein Mensch bloß salutandus sei. Darauf folgt die Behandlung patristischer Stellen lib. II, 13—20, wobei gezeigt wird, daß sie nur vom habere, nicht vom adorare der Bilder sprechen; einzelne der citierten Schriften, z. B. Acta Silvestri, seien unecht, andere wie die testimonia Gregorii Nysseni nicht beweiskräftig, weil seine Vita et praedicatio nobis ignota etc. Daraus wird nun cp. 21 der Schluß gezogen: da, wie die Schrift mit Donnerstimme lehrt (totius divinae scripturae tuba terribilis intonat), Deus solus colendus et adorandus, so ist der cultus imaginum schlechthin zu verwerfen (modis omnibus cassandus), denn er ist contra religionem christianam; dagegen ist die andere Frage, ob man Bilder in den Kirchen habe oder nicht habe, religiös indifferent — nullum catholicae fidei afferre poterunt praejudicium. Auch zur Erinnerung an die heiligen Personen und Thatsachen (propter memoriam) sind Bilder wenigstens nicht schlechthin notwendig, denn ad contemplandum Christum, qui est Dei virtus et sapientia, oder ad intuendas virtutes sanctorum bedarf es nicht des leiblichen Sehens, sondern des geistlichen (cp. 22). Ausdrücklich aber stehen die nicänischen Beschlüsse im Widerspruch mit der Verordnung des Papstes Gregor I., der in seinem Brief an Serenus von Massilia deutlich verbietet imagines vel frangere vel adorare (cp. 23). Auch sei es etwas ganz anderes, einen nach Gottes Bild geschaffenen Menschen zu adorieren salutationis gratia, als adorare imagines manufactas. Daher — so wird dem Papst mit einem unmißverständlichen Wink bedeutet — sollen die Bilderfreunde sich wohl hüten, daß sie nicht durch ihre Synoden den Frieden stören und die Prosperität des karolingischen Reiches durch ihren Irrtum gefährden (prosperitatem nostrarum rerum isto errore, quasi quodam civili bello, commaculent cp. 24). Nirgends haben die Apostel durch ihr Wort oder Vorbild die Bilderverehrung gelehrt; verkehrt sei es, die Bilder zu vergleichen mit der alttestamentlichen Bundeslade (26); absurd, sie zusammenzustellen mit dem heiligen Abendmahl; die Sakramente seien zum Heil notwendig, die Bilder nicht. Unrecht sei es daher, diejenigen, welche keine Bilder verehren, zu anathematisieren; unrecht, die Bilder zu vergleichen mit Christi Kreuz: durch dieses, nicht durch jene ist der Satan besiegt (28). Auch mit den heiligen Gefäßen oder gar den heiligen Schriften dürfen sie nicht zusammengestellt werden: scripturas, non picturas hat uns Gott gegeben ad eruditionem fidei (29. 30). Ebendaher ist es auch unrecht, weil eine Sünde gegen das vierte Gebot, wenn die Nicäner über ihre eigenen Väter, ihre bilderfeindlichen Vorfahren, das Anathem sprechen (cp. 31).

Buch III beginnt mit dem orthodoxen Glaubensbekenntnis — um die Rechtgläubigkeit der fränkischen Kirche ins hellste Licht zu stellen im Gegensatz zu den Nicänern, die von der Überlieferung der Väter willkürlich abirren. Entnommen ist dieses Bekenntnis angeblich aus Hieronymus (S. 264 ed. Heum.), in Wahrheit ist es wörtlich genau das Bekenntnis des Pelagius (libellus fidei ad Innocentium von 417), das im ganzen Mittelalter und noch 1521 bei der Pariser Sorbonne als orthodox, als sogenanntes symbolum Hieronymi oder sermo Augustini galt (abgedruckt in den Opp. Hieronymi t. XI, 146; Opp. August. t. XVI; bei Mansi IV, 355; Hahn, Bibl. der Symbol.,

3. Aufl., S. 288; vgl. Gieseler I, 2, S. 113). Nun wendet sich der Verfasser gegen den Patriarchen Tarasius mit dem doppelten Vorwurf, daß dieser durch eine inordinata consecratio aus einem Laien plötzlich Patriarch geworden (2) und daß er vom heiligen Geist unrichtig lehre, eum procedere ex patre per filium, statt entweder zu sagen, wie das obige Bekenntnis: ex patre tantum, oder aber, sicut omnis universaliter confitetur et credit ecclesia, ex patre et filio (cp. 3). Ebenso werden in den folgenden Kapiteln unrichtige oder ungenaue Ausdrücke gerügt, die von anderen der nicänischen Synodalen gebraucht seien, z. B. habe einer gesagt, der Sohn habe den Vater zum Prinzip, der Geist sei contribulis der zwei anderen Personen (statt consubstantialis); Basilius von Ancyra habe die Bilder ins Glaubensbekenntnis aufgenommen, die Sündenvergebung, Fleischesauferstehung daraus weggelassen; ein anderer sogar den Glauben an die Trinität verschwiegen, dagegen zur Bilderanbetung sich bekannt (cp. 4—7). Überhaupt seien alle Nicäner verdächtig, vom Ausgang des hl. Geistes nicht richtig zu lehren (8), wenigstens sei ihre Ausdrucksweise unklar, ihr sermo nec disertus nec sapiens, ihre scriptura nec culta nec aperta (9). Lächerlich sei, wie Patriarch Theodor von Jerusalem eine Fälschung der hl. Schrift sich erlaubt (10); unvorsichtig und anmaßend, wenn die Synode jeden anathematisiert, der die Bilder nicht adoriert; ja kein Ausdruck ist stark genug, dieses unkluge, unbesonnene, lieblose, unsinnige Vorgehen zu verteilen (11. 12). Zu Einzelnen sich wendend, tadelt der Verfasser als einen besonders groben Verstoß gegen die lex naturae wie gegen die apostolische Verordnung, daß eine Frau lehrend in der Kirche auftrete wie Irene in Nicäa (13); rügt unpassende Ausdrücke in dem Berufungsschreiben (14), die Vergleichung der Heiligenbilder mit den Kaiserbildern (11); ganz besonders aber polemisiert er gegen den zur Rechtfertigung des Bilderkultus aufgestellten Satz, daß die den Bildern erwiesene Verehrung auf die Heiligen selbst übergehe (imaginis honor transit in primam formam, c. 16), ein Satz, der um so weniger beweist, da auch die Heiligen nicht adoriert sein wollen. Von den Abendländern wird zwar den Reliquien der Heiligenleiber oder ihren Kleidern ein gewisser honor venerationis erwiesen juxta antiquorum Patrum traditionem, jene aber adorieren Wände und Tafeln und meinen davon einen großen Gewinn zu haben für ihren Glauben. Den Gipfel des Wahnsinns endlich sieht der Verfasser (cp. 17) in dem Satz, den Bischof Konstantin von Konstantia ceteris consentientibus in Nicäa ausgesprochen haben soll: se suscepturum et amplexurum honorabiliter imagines et servitium adorationis, quod consubstantiali Trinitati debetur, eis se redditurum, was eine gotteslästerliche Gleichstellung der Bilder mit der heiligen Dreieinigkeit sei. (Hier scheint, wie mit Recht bemerkt worden ist, ein arges Mißverständnis, ein grober Übersetzungs- oder Schreibfehler zu Grunde zu liegen. Denn nach den griechischen Akten sagt der Bischof: „die Bilder nehme ich an und grüße sie ehrfurchtsvoll, die latreutische Verehrung oder Anbetung aber widme ich nur der Trinität, τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ τριάδι ἀναπέμπω. Das Mißverhältnis steckt in dem Wort eis se statt ei se.) Solche Behauptungen sind eine offene Abweichung vom wahren Glauben, ohne den niemand selig werden kann, während viele selig werden, welche keine Bilder gehabt oder verehrt. Aber auch bei anderen unter den Nicänern finden sich ähnliche verkehrte Sätze, wie cp. 18 ff. weiter gezeigt wird. Insbesondere ist wohl zu beachten der Unterschied zwischen Reliquien und Bildern (24), und wenn es auch wahr wäre, daß einzelne Bilder Wunder gewirkt, gebührt ihnen darum doch keine Adoration; denn wenn Gott diese oder jene seiner Kreaturen gebraucht zur Offenbarung seiner Wunderkraft, so gebührt denselben doch keine Anbetung. Noch weniger können Träume und Visionen oder lächerliche apokryphe Erdichtungen als Beweis für die adoratio imaginum dienen, denn nicht diese, sondern die observatio dominicorum praeceptorum ist das initium timoris Domini (cp. 28).

Den Inhalt des vierten Buches bildet die fortgesetzte Polemik teils gegen Äußerungen einzelner Mitglieder, teils gegen die Autorität der nicänischen Synode im ganzen. Lächerlich sind mehrere Dikta des Presbyters und Patriarchalstellvertreters Johannes (1. 2); thöricht die Anzündung von Lichtern und Weihrauch vor den Bildern, da diese weder sehen noch riechen (3); ungerecht die Gleichstellung der Ikonoklasten mit Nebukadnezar (4); unecht ein angeblicher Brief des Styliten Simeon (5); ein Beweis grober Impietät die Verletzung und Verdammung ihrer eigenen Väter und Vorfahren, deren die Nicäner durch ihre Anatheme gegen die Ikonoklasten sich schuldig gemacht (6). In Wahrheit handeln beide, die Bilderverehrer und Bilderstürmer gleich verkehrt und unvernünftig, während in allen Dingen moderatio et probatio not thut nach des Apostels Wort: Prüfet Alles! (7. 8). Ebenso verkehrt war es, wenn die Bilderstürmer ein Buch, weil darin der Bilder

Erwähnung geschieht, verbrannten, und wenn ein Bilderfreund ein Buch wegen seiner bildergeschmückten Deckel zum Gegenstand der Anbetung macht (9). Unhistorisch ist die Sage vom Abgarusbild (10), unglaubwürdig die Legendenbücher (libri gestorum Patrum), auf welche die Nicäner sich berufen (11. 12). Keinenfalls darf die zweite nicänische Synode der ersten gleichgestellt werden, von der sie vielmehr in allen Stücken, besonders im Dogma abweicht: denn jene hat den Sohn dem Vater, diese die Bilder der hl. Trinität gleichgestellt (13). Abgesehen von allen unpassenden, unklaren, verkehrten, lächerlichen, unlogischen und untheologischen Einzelbehauptungen, die in den dortigen Akten sich finden und die cp. 14—27 noch des weiteren besprochen und ausführlich widerlegt werden, gebührt der nicänischen Synode schon darum nicht der Name und die Autorität einer ökumenischen, den die Griechen für sie in Anspruch nehmen, weil sie weder den reinen ökumenischen Glauben ausspricht, noch von allen Kirchen anerkannt ist — cum neque universalis fidei inconvulsam habeat puritatem nec per universarum ecclesiarum gesta constet auctoritatem (cp. 28). Das von Binius angeblich in einem gallischen Codex der ep. Hadriani aufgefundene, von Goldast in seiner Ausgabe, von Heumann S. 577, von Migne S. 1248 abgedruckte sog. caput ultimum oder XXIX ist, wie schon Goldast, Heumann u. a. bewiesen haben, unecht; es gehört zu dem Brief Hadrians, s. Hampe S. 89.

Fassen wir nach dieser Darlegung des Gedankenganges den Hauptinhalt der karolinischen Bücher kurz zusammen, so haben wir zweierlei zu unterscheiden: a) ihre Ansicht über die Bilder, und b) ihre theologischen und kirchenpolitischen Anschauungen im allgemeinen.

a) Die erstere, die in den früheren Darstellungen meist ausschließlich berücksichtigt ist, läßt sich kurz zusammenfassen in folgende Sätze: 1. Die beiden griechischen Synoden, die ikonoklastische von 754 und die ikonolatrische von 787, sind beide gleichsehr im Irrtum. Weder sind die Bilder als Idole zu zerbrechen, noch darf man sie adorieren.

2. Adoration gebührt nur Gott, die Heiligen dürfen verehrt, Menschen nur gegrüßt werden (solus Deus adorandus, colendus, glorificandus; sanctis veneratio exhibenda; homines salutandi).

3. Den Bildern darf keinerlei Veneration oder Adoration erwiesen werden, denn sie sind leblos und Gebilde von Menschenhand; man darf sie haben teils zum Schmuck, teils zur Erinnerung; aber auch der bloße Besitz derselben ist für den Glauben indifferent (utrum sint an non sint, nullum fidei praeiudicium).

4. Die Bilder dürfen also auch nicht gleichgestellt werden dem hl. Kreuz, der hl. Schrift, den hl. Gefäßen oder den Reliquien der Heiligen, alle diese Dinge werden im Abendland nach alter Tradition veneriert, nicht aber die Bilder.

5. Da das adorare imagines unchristlich, das habere imagines indifferent, so ist es jedenfalls unrecht, alle die, welche keine Bilder haben und verehren, mit dem Anathem zu belegen.

In ihren thetischen Aufstellungen suchen also die karolinischen Bücher durchweg jene goldene Mitte zu halten, die schon Papst Gregor I. dem Bischof Serenus von Massilia vorgezeichnet hatte (epp. Gregorii lib. IX, 105; XI, 13: quia eas adorari vetuisses, omnino laudamus; fregisse vero reprehendimus; si quis imagines facere voluerit, minime prohibe, adorare vero imagines omnimodo devita); in ihrer Polemik aber thun sie — auch abgesehen von dem erregten, ja leidenschaftlichen Ton — den Nicänern auch materiell insofern unrecht, als sie die von den Griechen gemachte Unterscheidung zwischen *λατρεία*, die nur Gott, und *προσκύνησις τιμητική*, die auch Kreaturen zukommen könne, nicht beachten, vielmehr den Griechen den blasphemischen Satz zuschreiben: den Bildern gebühre dasselbe servitium adorationis wie der heiligen Trinität. Dieser in den echten Akten der zweiten nicänischen Synode nicht begründete Vorwurf erklärt sich aber, wie schon bemerkt, teils aus der Mangelhaftigkeit der an Karl übersandten Übersetzung, die das Wort *προσκύνησις* immer mit adoratio wiedergiebt, teils speziell aus dem Mißverständnis oder der falschen Lesart lib. III, 17, cf. Mansi t. XII, p. 1148 (eis statt ei: wodurch gerade der entgegengesetzte Sinn im Vergleich mit dem Grundtext herauskommt, s. oben S. 94, 34).

b) Was die allgemeinen theologisch-kirchlichen Anschauungen der libri Carolini betrifft, so können diese in der That bezeichnet werden (s. 1. Aufl. dieses Werkes S. 419) als ein rechtes Kompendium der (fränkisch-angelsächsischen) Theologie zur Zeit Karls des Großen, gleichwichtig für Dogmatik, Exegese, Dialektik, historische Kritik wie für die ästhetischen, kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Anschauungen in der fränkischen Kirche des 8. Jahr-

hunderts. Der Raum erlaubt hier nur weniges anzudeuten. Charakteristisch ist vor allem die Stellung, welche die karolinischen Bücher einnehmen in den großen Prinzipienfragen der mittelalterlichen Theologie über das Verhältnis von Schrift und Tradition, auctoritas und ratio, römischer und allgemeiner Kirche. Aufs entschiedenste wird betont die Übereinstimmung der fränkischen mit der rechtgläubigen Kirche und ihrem Bekenntnis, mit den prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften, mit den Lehren der rechtgläubigen Väter und mit den sechs ökumenischen Synoden der alten Kirche, wogegen alle willkürlichen Neuerungen verworfen werden. Die Auktorität der römischen Kirche wird anerkannt: zwar ist Christus allein der Weg und die Wahrheit, aber nächst Christo steht Petrus, dem Christus die claves regni coelorum, und Paulus, dem er die praedicatio verbi divini, die clavis aperiendorum legalium verborum anvertraut hat, daher die römische Kirche, ceteris ecclesiis praelata et sanctae fidei armis munita die besondere Gabe und Aufgabe hat, den Häresen zu widerstehen und melliflua praedicationis pocula catholicis per orbem ministrare ecclesiis. Von der apostolica traditio aber ist wohl zu unterscheiden die Romana ambitio. Überhaupt ist es Recht und Pflicht, alles zu prüfen, richtige und unrichtige Schriftauslegung, echte und unechte Schriften, wahre und falsche Überlieferung, glaubwürdige und unglaubwürdige Zeugnisse zu unterscheiden. Denn das Geistliche will geistlich gerichtet sein; man soll alles erst prüfen, bevor man urteilt; auch die Schrift kann falsch ausgelegt werden, wenn sie nicht erklärt wird puro sensu et devota mente, secundum sanam sobriamque doctrinam. So wird hier neben aller Anerkennung der kirchlichen, und speziell der römischen Lehrautorität doch das Recht der Kritik in einer Weise geltend gemacht, wie wir es im Mittelalter selten finden: — ohne daß wir deshalb berechtigt wären, aufklärerische Tendenzen oder deistische Anschauungen in der Schrift zu wittern.

Der theologische Standpunkt des Buches ist im ganzen derjenige Gregors des Großen oder der eines abgeschwächten Augustinismus, weshalb die Verf. auch ganz unbefangen das Glaubensbekenntnis des Pelagius als die confessio fidei catholicae bezeichnen, quam a sanctis patribus accepimus, tenemus, et puro corde credimus. Dem römischen Gregor folgen sie, wie in der Bilderfrage, so in der Lehre von der Erbsünde, von dem complementum (d. h. dem Ersatz der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen), vom Fegfeuer und der Fürbitte für die Verstorbenen &c. Sonst citieren sie als patristische Gewährsmänner besonders Augustin und Hieronymus, auch Ambrosius und Sedulius. Gegen die Griechen haben sie eine Abneigung und wollen nur die gelten lassen, von denen es lateinische Übersetzungen giebt und qui a s. romana ecclesia recipiuntur. Die Schrift gebrauchen sie in der lateinischen Übersetzung des Hieron., sprechen aber auch von der Schönheit des Grundtextes. In der Schriftauslegung unterscheiden sie den dreifachen Sinn: historialiter, mystice, spiritualiter. Von dogmatischen Fragen behandeln sie in kürzeren oder längeren Ausführungen vor allem die Trinitätslehre und den Ausgang des hl. Geistes, die göttlichen Eigenschaften der Ewigkeit, Allmacht, Unkörperlichkeit, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung, Taufe und Abendmahl. Aber auch sonst lieben sie ihre umfassende theologische wie allgemeine Gelehrsamkeit bei jeder Gelegenheit zu zeigen, in grammatischen, rhetorischen, philosophischen, historischen, litterarischen Bemerkungen und Exkursen, Citaten aus Plato und Aristoteles, Virgil und Cicero, Macrobius und Apulejus, Cato und Josephus, sowie durch Anbringung gelehrter Terminologien und logischer Formeln (s. hierüber Leist S. 27). Trotz dieser gelehrten Zuthaten aber trägt das Werk doch nicht den Charakter einer theologischen oder scholastischen Privatarbeit; es ist ein offizielles Dokument, — wenn auch nicht eine Staatsschrift in modernem Stil, so doch eine würdige Apologie der fränkischen Reichskirche, ein energischer Protest wider byzantinisch-römische Superstition und wider das ungerechtfertigte Anathem, das die griechische Kirche zusammen mit der römischen über alle Andersdenkenden wie über ihre eigene bessere Vergangenheit auszusprechen gewagt hatte.

C. Erfolg. Über den Erfolg der karolinischen Bücher können hier nur noch Andeutungen gegeben werden, vgl. Gieseler S. 95ff.; Baxmann S. 297ff. Papst Hadrian war, als ihm die 85 Kapitel vorgelegt wurden, sichtlich betroffen durch die scharfe Kritik, welche die fränkischen Theologen an den unter seiner Mitwirkung gefaßten nicänischen Beschlüssen übten. Er schrieb zur Widerlegung eine Verteidigungsschrift, die er „mit honigsüßen Worten“ dem König Karl übersandte (abgedr. an den oben S. 90, 17 angef. O.). Mit geneigtem Ohr und gnädigem Sinn habe er bei seiner großen Liebe zu des Königs honigfließender Majestät den Abt Angilbert empfangen. Das Capitulare gegen die nicänische Synode sei ihm überantwortet. Noch habe er dem byzantinischen Kaiser keine

zustimmende Antwort gegeben, weil dieser noch immer in der alten Häresie beharre betreffs Vorenthaltung der dem römischen Stuhl entrissenen Patrimonien und Sprengel. Hinsichtlich der Bilderfrage sucht er, nicht eben glücklich, einzelne Behauptungen des königlichen Kapitulare zurückzuweisen, schließlich aber erklärt er festhalten zu wollen an der uralten Tradition der römischen Kirche und daher über alle das Anathema sprechen zu müssen, die den heiligen Bildern die Verehrung versagen. Die Antwort Karls war die Frankfurter Synode von 794. Die Anwesenheit der päpstlichen Legaten bedeutete die Unterwerfung des Papstes. Hadrian starb am 25. Dezember 795, die Bilderfrage ruhte. Erst 825 unter Ludwig dem Frommen und Papst Eugen II. kam sie aufs neue zur Sprache auf der Synode zu Paris. Diese beharrte einfach bei den Anschauungen der Libri Carolini, bei den Beschlüssen der Frankfurter Synode von 794, ja sie wagte es, offen das Verhalten Papst Hadrians zu tadeln, der den Aberglauben des Bilderdienstes, freilich mehr aus Unwissenheit als wissentlich, begünstigt habe. Auch jetzt wieder verwirft die fränkische Synode, in genauer Einhaltung der von Karl vorgezeichneten via regia, ebenso die Zerstörung wie die Adoration der Bilder: die fränkische Kirche sei bisher einig gewesen in der Bilderfrage, in habendo vel non habendo, colendo vel non colendo; dabei wolle man auch ferner bleiben. So war es vorzugsweise die Wirkung der karolinischen Bücher, daß das ganze 9. Jahrh. hindurch die Bilderverehrung in den fränkischen Kirchen ferngehalten wurde; noch im 10. Jahrhundert hieß hier die nicänische Synode pseudosynodus falso septima (Annal. Mettenses) und als Grundsatz galt, daß die Bilder in den Kirchen zu dulden solummodo ad instruendas nescientium mentes, ohne daß man in Rom wagte, mit dem angedrohten Anathem Ernst zu machen.

So bleibt Karl und seinen Theologen das unbestreitbare Verdienst, durch die scharfe und (trotz einzelner Mißverständnisse und Übertreibungen doch im ganzen) wohlberechtigte Kritik, die sie an den nicänischen Beschlüssen geübt, dem auch im Abendland einbrechenden Aberglauben des Bilderdienstes wenigstens für eine Zeit lang gewehrt, das Recht christlicher Kunstübung aber und den Wert künstlerischen Kirchenschmucks in ebenso entschiedener als besonnener Weise gewahrt zu haben (vgl. hierüber bes. Piper a. a. O. und Hase, Polemik, S. 517). Und als später mit dem Heiligendienst auch die Bilderverehrung — im Widerspruch mit Schrift und Tradition — im ganzen Abendland sich ausbreitete, als im 16. Jahrhundert der tridentinische Katholizismus (Sessio 23 de sacris imaginibus) zur Rechtfertigung der Bilder wieder auf den von den karolinischen Büchern mit so gutem Recht bestrittenen Satz zurückgriff, daß ja der Kult nicht den Bildern, sondern den Urbildern gelte (honos refertur ad prototypa), — als andererseits der schweizerische Protestantismus im Schrecken vor der Kreaturenvergötterung den Bildersturm erneute, da war es die deutsche Reformation, welche „zur Gemessenheit Karls des Großen zurückging", weshalb denn auch die großen Polemiker der lutherischen Kirche, bes. Flacius und Chemnitz, im Kampf wider den jesuitischen und tridentinischen Katholizismus auf Karl und das neuaufgefundene Opus Caroli mit Freuden und mit gutem Recht sich beriefen. —

Wagenmann † (Hauck).

Karpokrates, Epiphanes und die Karpokratianer. — Vgl. Chr. W. Frz. Walch, Entw. einer vollst. Historie der Ketzereien 1, Leipzig 1762, 309—335; A. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818, 355—360; J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 1², Berlin 1851, 297—299; W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, 335—343; A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, vv. ll., besonders 397—408; A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur bis Eusebius 1, Leipzig 1893, 161 f. Quellen: Hegesipp bei Eusebius Hist. Eccl. 4, 22, 5; Herakleon bei Clem. Alex. Ecl. 25 p. 995; Celsus bei Origenes etc., Cels. 5, 62; Irenäus, Adv. haer. 1, 25 (aus eigener Kenntnis karpokratianischer Schriften) vgl. 1, 26. 2. 28, 2. 2, 31, 1 f. 32, 5; Klemens von Alexandrien, Strom. 1, 5—9, p. 511 ff. (ebenso); Tertullian, de anima 23. 35 (nach Irenäus oder seiner Quelle); Hippolyt, Philos. 7, 32; Pseudo-Tertullian haer. 9; Philastrius, haer. 35 [59] (nach Hippolyts verloren gegangener Abhandlung gegen alle Ketzereien); Augustin, haer. 6 u. 7; Epiphanius, haer. 27 (nach Irenäus, Hippolyt und vielleicht einer unbekannten römischen Quelle); Didymus von Alexandrien, de trin. 3, 42; Theodoret, haer. fab. 1, 5 (nach Irenäus, vielleicht auch Clemens); Eusebius, H. E. 4, 7, 9 (nach Irenäus).

Der Alexandriner (Klem.) Karpokrates trug in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine auf platonischer Grundlage ruhende, mit christlichen Glaubensvorstellungen durchsetzte gnostische Lehre vor. Aus dem sachkundigen Berichte des Irenäus, der stellenweise nach Epiphanius ergänzt werden kann, läßt sich darüber folgendes entnehmen. Am An-

fang war der göttliche Urgrund, der *πατὴρ τῶν ὅλων*, die *μία ἀρχή*; aus ihr sind Geister verschiedenen Ranges hervorgegangen. Engel, die weit unter dem ungezeugten Vater stehen — daß sie von Gott abgefallen seien, sagt nur Epiphanius —, haben die Welt geschaffen. Die Seelen waren im Anfang in der Umkreisung (*περιφορά*; vgl. Platon, Phädrus p. 247 BC, dessen Gedanken deutlich durchscheinen) bei dem ewigen Gotte. Sie sind aus dieser Höhe herabgesunken. Die Weltbildner haben sie in Leiber eingekerkert, und zur Strafe haben sie nun jegliches Leben und jegliche Handlung durchzumachen, um ihre Freiheit wieder zu erlangen. Dazu bedarf es längerer Wanderung durch die Körper: denn daß einer Seele gleich bei ihrer ersten Ankunft alles auf einmal gelänge, ist ein undenkbarer Gedanke. Aber eine jede muß bestrebt sein, in ihrem jeweiligen Dasein alles zu verrichten, damit sie bei ihrem Abscheiden in diesem Leben nichts mehr zu thun habe und nicht etwa, weil zu ihrer Freiheit noch etwas fehlt, noch einmal in den Körper müsse. Bildlich fanden sie das in Jesu Gleichnis wieder (Lc 12, 58; Mt 5, 25): der Widersacher ist der Teufel, der die Seelen zum Obersten unter den Weltbildern schleppt; der wieder übergiebt sie einem anderen Engel, seinem Schergen, um sie so lange in andere Körper einzusperren, bis sie den letzten Heller bezahlt, d. h. die Freiheit erworben haben, und sich nun zu jenem Gotte, der über den weltbildenden Engeln ist, hinaufschwingen können. Die Möglichkeit, sich dessen zu erinnern (*ἀνάμνησις*), was sie einst, als sie den Ungezeugten umkreisten, geschaut haben, bleibt ihnen auf ihrer Wanderung. Aber nicht alle halten diese Erinnerung fest. Darin nun hat sich Jesus, Josephs Sohn, von den übrigen Menschen, denen er sonst glich, unterschieden, daß seine starke und reine Seele sich ihres Gottes zu erinnern vermochte. Deshalb hat auch Gott ihm eine Kraft gespendet, die es ihm ermöglichte, den Weltbildnern zu entrinnen und von ihnen befreit zu Gott emporzusteigen. In den jüdischen Sitten erzogen, hat er sie verachtet und die Kraft erlangt, die auf den Menschen liegenden Strafleiden zu nichte zu machen. Wer wie er die weltschöpferischen Fürsten verachtet, erlangt auch gleiche Kraft, um Gleiches zu vollbringen. Ja, wer noch mehr als er das Irdische bezwingt, kann auch noch stärker und trefflicher werden, als er und seine Jünger gewesen sind. Das ist der Glaube und die Liebe, durch die man gerettet wird; das übrige aber, an sich gleichgiltig, wird nur nach menschlicher Meinung bald für gut, bald für böse, für gottlos und schamlos gehalten, während es doch von Natur nichts Böses giebt. Für diese Lehren beriefen sich die Karpokratianer auf Jesu Zeugnis, der geheimnisvoll mit seinen Jüngern und Aposteln besonders (*ἐν μυστηρίῳ κατ' ἰδίαν*) gesprochen und sie angewiesen habe, vertrauenswürdigen Gläubigen (*ἀξίοις καὶ πειθομένοις*) solches zu überliefern. Jesus selbst verehrten sie unter den Weltweisen, stellten sein angeblich von Pilatus verfertigtes Bildnis neben die des Pythagoras, Platos, des Aristoteles und anderer, denen allen sie göttliche Ehren erwiesen. Sie selbst nahmen für sich als Gnostiker die Macht, über die Weltfürsten zu gebieten, in Anspruch: magische Kräfte, Verschwörungen, Liebestränke und -kräuter, Träume und Heilungen standen ihnen zu Gebote. Nach Art geheimer Orden hatten sie ein besonderes Erkennungszeichen, das sie ihren Jüngern mittels eines Eisens auf der hinteren Seite des rechten Ohrläppchens einbrannten (s. dazu A. Gnosis Bd VI, 734,40 ff.). Irenäus weiß, daß eine Anhängerin der Sekte, Marcellina, unter Anicet (155—166) in Rom viele ins Verderben gelockt hat. Diese Marcellina und die Marcellianer sind auch dem Celsus bekannt gewesen, und darum wird man mit Sicherheit die in dem gleichen Zusammenhange bei ihm erwähnten *Ἁρποκρατιανοί* trotz des Einspruches von Lipsius (Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, 86 Anm.), der in ihnen Verehrer des Gottes Harpokrates erkennen wollte, als *Καρποκρατιανοί* deuten dürfen.

Während die übrigen Quellen nichts Wesentliches über Irenäus hinaus zu melden wissen, sind die Angaben des Klemens von Alexandrien, zumal da er aus einer karpokratianischen Schrift Mitteilungen macht, von großem Interesse. Nach ihm hat Karpokrates mit der Alexandria aus Kephallenien einen Sohn gezeugt, den Epiphanes, den der Vater in den encyklopädischen Wissenschaften und in der platonischen Philosophie unterrichten ließ. Dieser Epiphanes sei als Schriftsteller aufgetreten, der Urheber einer *γνῶσις μοναδική* geworden und damit der Stifter der Karpokratianer, mit 17 Jahren gestorben, und werde zu Same in Kephallenien göttlich verehrt. Volkmar (Monatsschr. des wissenschaftlichen Vereins in Zürich 1858, 276 f.) hat den Quellenwert dieser Notiz unter Hinweis darauf bezweifelt, daß Züge des zu Same verehrten Mondgottes (richtiger der Mondgöttin) als des *θεὸς ἐπιφανής* auf den angeblichen Gnostiker übertragen seien, und auch Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanius, Leipzig 1865, 161 f.) hielt die Geschichte für sagenhaft. Wenn man nun auch die Angaben des Klemens nicht durchweg als geschichtlich an-

zuerkennen braucht, so ist doch zu grundsätzlicher Skepsis um so weniger Veranlassung vorhanden (s. schon Hilgenfeld in ZwTh 5, 1862, 426; Ketzergesch. 402 f.), als Klemens seine Angaben über den Epiphanes durch Wiedergabe eines längeren Auszuges aus dessen Schrift *περὶ δικαιοσύνης* vervollständigt hat. In dieser Schrift hat der jugendliche Gnostiker den Satz verfochten, daß Gottes Gerechtigkeit darin bestehe, daß alles allen gemeinsam sei (*τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος*). An zahlreichen Beispielen aus Natur- und Menschenleben suchte er diesen Nachweis zu führen: Gott goß die Sonne aus, die allen ohne Unterschied ihr Licht spendet und allen Lebewesen gemeinsame Speise aufgehen läßt; Gott gab allen das gleiche Recht auf Nahrung und Besitz, er hat auch das Weib dem Manne gemeinsam hinzugebracht. Erst die positiven Gesetze haben dieses Naturgesetz zerstört (unter Berufung auf Rö 7, 7): „Die Besonderheit (*ἰδιότης*) der Gesetze zerschnitt die Gemeinschaft (*κοινωνία*) des göttlichen Gesetzes." Nun ward Eigentum Diebstahl, nun galt die Begattungsgemeinschaft als Ehebruch.

Man sieht, daß die praktischen Sätze des Sohnes zu den Theorien des Vaters sehr gut passen, und es braucht nicht aufzufallen, weder daß der frühreife Jüngling sie öffentlich vertreten, noch daß man ihn nach seinem frühen Tode für solche verführerische Lehren göttlich verehrt hat. Bei der Beurteilung hat man sich jedenfalls zu hüten, mit Epiphanius in Karpokrates und seinem Anhang, der übrigens zu des Ketzerrichters Zeiten längst der Vergangenheit angehörte, nur die Vertreter gemeiner Unsittlichkeit zu sehen. Schon Irenäus sagt bedächtig (1, 25, 5): „daß das Gottlose, Unerlaubte und Verbotene (was in ihren Schriften geschrieben steht) bei ihnen wirklich geschieht, möchte ich doch nicht glauben". Was ließe sich alles dem Plato nachsagen auf Grund und unter Verdrehung der gerade im Phädrus, aber auch im Staat und in den Gesetzen, dargelegten Gedanken! Und wie wenig gemein denken und handeln in unseren Tagen hochbegabte Vertreter ähnlicher Anschauungen. Nur freilich mit dem Christennamen dürfen sie sich nicht schmücken wollen, ohne Mißbrauch zu treiben, und Irenäus war vollauf berechtigt, daraus den Karpokratianern einen besonderen Vorwurf zu machen. Daß übrigens die Lehre des K. mit Ebionitismus nichts zu thun hat, bedürfte keiner weiteren Erinnerung, wenn nicht auch neuere Autoren diesen lediglich auf die Annahme einer natürlichen Geburt Jesu gegründeten, jeder geschichtlichen Beziehung entbehrenden Vorwurf den alten Ketzerbestreitern nachgesprochen hätten. Es handelt sich beim Karpokratianismus um eine spezifisch ethnische, auf dem Boden des religiösen Synkretismus im 2. und 3. Jahrhundert durchaus verständliche Erscheinung.

Erst Theodoret (haer. fab. 1, 6) hat mit den Karpokratianern den Prodikus in Zusammenhang gebracht, der ihm als Stifter der Adamiten (s. d. A. Bd I, 164,16) gilt. Dieses Prodikus und seiner Anhänger gedenkt Klemens in den Stromata an mehreren Stellen (1, 15 p. 357; 3, 4, 425; 7, 7, 854) als Vertreter einer unsittlichen Gnosis, die mit der der Antitakten (s. d. A. Bd I, 598) und freilich auch der Karpokratianer nahe verwandt ist. Indessen weiß Klemens nichts von einem näheren Verhältnis zwischen Karpokrates und Prodikus, und somit muß die Kombination Theodorets (trotz Walch 333) auf sich beruhen bleiben. **G. Krüger.**

Kartanos Joannikios, ein Erbauungsschriftsteller der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert. Litteratur: Sein Hauptwerk führt den Titel: *τὸ παρὸν βιβλίον ἔναι ἡ παλαιά τε καὶ νέα διαθήκη, ἤγουν τὸ ἄνθος ἀναγκαῖον αὐτῆς* etc., Venedig 1536. Einzig bekanntes Exemplar in der kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München B. Hist. 243. Sonstige Quellen: Pachomios Rhusanos, *Περὶ Καρτανιτῶν αἱρετικῶν* und *Περὶ τῆς τῶν Καρτανιτῶν αἱρέσεως*. Gedruckt auch bei MSG 98 S. 1359–1363. Bearbeitungen: Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία* S. 147; Philetas, *Περὶ Ἰωαννικίου Καρτάνου* etc. *Ἐν Κερκύρᾳ* 1847; Mustoxydes, *Ἑλληνομνήμων*, Athen 1843–1853; S. 442 ff. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* III, S. 718; Legrand, Bibliographie hellénique 1885, I, S. 226; Ph. Meyer, ThStK 1898, S. 315 ff.; derselbe, Die theol. Litteratur der griech. Kirche im 16 Jahrh, 1899, S. 120 ff.; Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, Bd IV, S. *λή—μστ'*.

Als im Anfange des 16. Jahrhunderts die Kenntnis der altgriechischen Sprache dem griechischen Volke ziemlich abhanden gekommen und die Gefahr groß war, daß das Volk dem Christentum völlig entfremdet würde, erhob sich in der griechischen Geistlichkeit eine Bewegung, die dem Volke in der Vulgärsprache das Evangelium und die Lehre der Kirche wieder nahe bringen wollte. Einer der ersten, die den Versuch machten, war Joannikios Kartanos. Er stammte aus Corfu und ist dort wahrscheinlich am Ende des 15. oder am Anfang des 16. Jahrhunderts geboren, war Priestermönch und Protosynkelos daselbst. Im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts nach Venedig entsandt, wurde er angeblich durch

die Feindschaft des Arsenios Apostolis ins Gefängnis gesetzt. Er ist später frei gekommen und hat sich in Griechenland aufgehalten. Weiteres ist über sein Leben nicht bekannt.

Im Gefängnis zu Venedig will er sein Hauptwerk, das oben genante Ἄνθος, geschrieben haben. Es beabsichtigt nach der Vorrede dem Volke die heilige Schrift wieder nahe zu bringen. Es enthält eine populäre Dogmatik, dann fast die ganze biblische Geschichte des ATs und ein gutes Stück aus dem NT, weiterhin 19 ethische Traktate und einige liturgische Erklärungen mit einer Umschreibung des V.-U. Leider hat sich Kartanos nicht genau an die hl. Schrift gehalten, sondern nach gleichzeitigen italienischen Vorlagen eine große Menge apokryphischen Stoffs in sein Buch verarbeitet. Zwar hat er diesen von römischen Vorstellungen etwas gesäubert, aber es bleibt genug Anstößiges, namentlich in der Dogmatik, während die Ethik einen reineren biblischen Vulgärkatholicismus darstellt. Das Buch fand reißenden Absatz, so daß es 1567 sogar noch einmal herausgegeben werden konnte. Die Vertretung der Kirche konnte indessen mit dem Werke nicht zufrieden sein, denn die Lehre war zu sehr mit apokryphen Vorstellungen durchsetzt. Den zahlreichen Anhängern des Kartanos gegenüber bildete sich eine energische Gegnerschaft, die namentlich von Pachomios Rhusanos geführt wurde, dem Eiferer für Orthodoxie und altgriechische Sprache. Dieser kämpfte in den oben genannten Schriften gegen die Irrlehren des Kartanos und verspottete ihn wegen seiner in der That höchst barbarischen Sprache. Er ist auch mit seinem Protest durchgedrungen, denn die kartanische Bewegung hat sich spurlos verlaufen. Die ethischen Traktate des Joannikios sind durch die Aufnahme in den Thesauros des Studiten Damaskinos (s. d. A. Bd IV S. 428 f.) teilweise zu einem Gemeingut des griechischen Volkes geworden. **Ph. Meyer.**

Karthäuser (Ordo Cartusiensis). — I. Leben des Stifters. Vita s. Brunonis fundatoris ordinis Cartusianorum auctore primorum quinque Cartusiae priorum chronologo anonymo, in ASB t. III Oct., p. 703—707 und bei MSL t. 152, p. 481—492 (vgl. Löbbel in der unten anzuf. Biogr., S. 19—25, der diese Chronik der 5 ersten Prioren dem Guigo v. Grenoble beilegt). Vita antiquior s. Brunonis (saec. XIII scripta, bei MSL p. 492; vgl. Löbbel, S. 25—31). Vita altera s. Brunonis, auctore Francisco a Puteo, gedruckt in den Opp. Brunonis, Basil. 1523, sowie in ASB t. III, Oct., p. 707—724 (unkritisch, vgl. Löbbel, S. 31—36). Acta Brunonis, auct. Cornelio de Bye S J., in ASB l. c. p. 491—703 und 736—777; auch bei MSL 152, p. 9—482 (vgl. Löbb., S. 36—47). — Die neueren Lebensbilder von kathol. Autoren — meist unkritische Panegyriken — verzeichnet genauer Potthast, Bibl.² II, 1226. Hervorhebung verdienen etwa: P. de Tracy, Vie de S. Brunon, fondateur des Chartreux etc., Paris 1785; P. Capello, Vita di san Brunone, fondatore dei Certosiani, Neuville-sous-Montreuil 1807; F. A. Lefebure, St. Brunon et l'ordre des Chartreux. 2 vols. Paris 1883; Vie de S. Bruno, fondateur de l'ordre des Chartreux, par un religieux de la Grande Chartreuse, Montreuil s./M. 1898. Die beste Arbeit ist gegenwärtig: Hermann Löbbel, Der Stifter des Karthäuser-Ordens, d. hl. Bruno aus Köln, Münster 1899 (der „Kirchengeschichtl. Studien" von Knöpfler, Schrörs und Sdralek, Bd V, H. 1). Hier auch eine eingehende quellenkrit. und theologische Würdigung von Brunos Schriften (S. 179—241), worüber außerdem besonders die Hist. littér. de la France t. IX, p. 233 sq. zu vergleichen ist.

II. Regel und Statuten des Ordens: Statuta ordinis Cartusiensis a domno Guigone priore edita, Basileae 1510 (auch in Holsten-Brockie, Cod. regularum etc. t. II, p. 312—342); Repertorium statutorum ord. Carth, Basil. 1550; Nova collectio statutorum ord. Carthus., Correriae 1681 Par. 1682; (J. le Masson), Explication de quelques endroits des anciens statuts de l'ordre des Chartreux, à la Correrie 1696; (Id.), Troisième partie du nouveau recueil des statuts . . . pour les Frères laics, ibid. 1693; Constitutions des Religieuses Chartreuses, ibid. 1693.

III. Geschichte des Ordens. P. Dorland, Chronicon Carthusiense. — —, ante annos quidem 100 ab auctore conscriptum, nunc autem primo e latebris erutum ac notis illustratum studio Theod. Petraei, Colon. 1608 (auch französisch Tournay 1644); C. Jos. Morot, Theatrum chronologicum s Carthusiani ordinis, Taurini 1681; (J. le Masson), Annales ordinis Carthusiensis, Correriae 1607; (Idem), Disciplina ord. Carth., ibid. 1703; Helyot, Hist. des Ordres, VII, 366—405; B. Tromby, Storia critico-cronologica e diplomatica del patriarca s. Brunone e del suo ordine Cartusano, 10 voll. fol. Napoli 1773—79; D. C. le Couteulx († 1709), Annales ordinis Cart. ab a. 1084 ad 1419, Neuville-sous-Montreuil 1885, 8 vols (weitschweifig und kritiklos, s. Löbbel, S. 49 f.); Le Vasseur († 1693), Ephemerides Ord. Carthusiensis, 2 voll. ebend. 1890—92 (kalendarisch geordnete Biographiensammlung, unvollendet, nur bis zum 31. Juli reichend, ohne eigentl. geschichtl. Wert, vgl. Löbb. l. c.); Lefebure a. a. O. I, 171 ff.; II, 1 ff.; Fehr, im KKL² VII, 198—203; Zöckler, Askese und Mönchtum II (1897) S. 415—422; Heimbucher, Orden u. Kongreg. I, 251—263.

Bei letzterem (S. 260 f.) auch Mitteilungen über die karthaus. Gelehrtengeschichte — worüber außerdem Lefebure (t. II) sowie als neuester Beitrag das Werk eines spanischen Gelehrten zu vergleichen ist: José Ign. Valenti, San Bruno y la Orden de los Cartujos. Dionisio el Cartujano y los nuevos editores de sus obras (Valencia 1899). — Zur Kennzeichnung des Ordenslebens und der Frömmigkeitsübung in der einzigen jetzt noch bestehenden Karthause Deutschlands, Hain bei Düsseldorf, dient das Schriftchen von Hub. Schmitz, Karthäuser in Deutschland (2. Auflage der früher unter dem Pseudonym H. Faber erschienenen Broschüre „Unter den Karthäusern"), Mühlheim a. d. Ruhr 1900. Vgl. auch die von Ant. Huperz, Prokurator der genannten Karthause Hain, herausgeg. Verdeutschung der Schrift „Das beschauliche Leben ꝛc. von Dom. Fr. Pollien (Mühlheim 1899).

Die kirchliche Bewegung, welche im 11. Jahrhundert in Italien neue Mönchsorden hervorgerufen hatte, ging auch nach Frankreich über und fand hier einen günstigen Boden. Burgund und Lothringen waren reich an Klöstern, die es mit der Erfüllung der Regel Benedikts ernst nahmen, und an Einsiedeleien, in welchen man das Leben der Vollkommenen heimisch zu machen suchte. Durch die Kongregation von Clugny wurde der mönchische Geist in jenen Gegenden der herrschende. Aber eben diese Kongregation war auch der Verbreitung des Anachoretenwesens im Sinne Romualds in Frankreich hinderlich, indem sie das alte cönobitische Benediktinermönchtum wieder zu Ehren und zu einer vorher ungeahnten kirchlichen Bedeutung brachte. Das Eremitenwesen hatte hier kein Recht, sich selbstständig zu gestalten, und deshalb fanden die italienischen Camaldulenser und Vallombrosaner zwar bald Bewunderer, aber nicht so bald Nachfolger in Frankreich. Peter Damiani hat in Clugny selbst einige überflüssige Verschärfungen empfohlen, aber es ist ihm nicht eingefallen, Nachahmungen seines Einsiedlervereins von Fonte Avellana in Frankreich hervorzurufen. Solche sind erst ein paar Jahrzehnte nachher entstanden, als der schwärmerische Zug nach Anachorese im Wachsen war und gerade die Einöden Burgunds und Lothringens bevölkerte, und als ein Verpflanzen der romualdischen Eremitenorganisationen von Italien nach Frankreich vielleicht durch das französische Grenzland Dauphiné vermittelt wurde. Da tritt uns Bischof Hugo von Grenoble (1080—1132) entgegen, der seinen Bischofsstuhl kaum bestiegen hatte, als er ihn wieder verließ, um sich in das Kloster Chaise-Dieu (Casa Dei, Diöc. Clermont) zu begeben, aus welchem ihn jedoch der Befehl Gregors VII. in sein Amt zurückführte (vgl. die Vita s. Hugonis ep. Gratianopolitani in ASB t. I Apr. p. 35 sq., sowie Alb. du Boys, Vie de S. Hugues evêque de Grenoble, Paris 1837). Denselben Sinn brachten zwei Kanoniker von St. Rufus im Delphinat nach dem Norden Frankreichs, von wo sie nach einigen Jahren den Bruno in ihre Heimat führten, der daselbst unter dem Patronate jenes Bischofs Hugo der Stifter des Karthäuserordens geworden ist. — Bruno war vor der Mitte des 11. Jahrhunderts in Köln von adeligen Eltern aus der Familie derer von Hartefaust (de duro Pugno, Löbbel S. 58 f.) geboren, hatte auf der Domschule zu Reims (nicht etwa auch in Paris, s. Löbb. S. 60 ff.) philosophischen und theologischen Studien obgelegen, war zuerst Kanonikus an St. Cunibert in Köln, dann Domscholastikus in Reims geworden und bekleidete dieses letztere Amt mit Auszeichnung während eines Zeitraums von etwa 20 Jahren (ca. 1057—1076). Als theologischer Lehrer wirkte er unter der geistlichen Jugend eifrig zur Verbreitung der strengen Grundsätze Hildebrands und der Cluniacenser. Im Jahre 1075 zum Kanzler des Erzstifts Reims erhoben zog er sich von der Thätigkeit eines Magisters und Domscholasters allmählich zurück. Unterstützt von den tüchtigeren Mitgliedern seines Kapitels und der Nachbargeistlichkeit trat er an die Spitze der Verkläger seines eignen Erzbischofs, des Manasses de Gournay (1067—1080), eines der schamlosesten Simonisten jener Zeit, dessen Sturz nach langwierigen Kämpfen hauptsächlich durch Brunos energische Gegnerschaft herbeigeführt wurde (Synode zu Lyon 1080, dann Absetzung des Erzbischofs durch Dekret Gregors VII. vom 27. Dezember desselben Jahres). Bruno war erst nach der Vertreibung dieses Tyrannen seines Lebens sicher geworden, verzweifelte nun aber an der verweltlichten Kirche im allgemeinen und fürchtete, an seiner eignen Seele Schaden zu leiden. Es half ihm nichts, daß er sich ganz und gar theologischen Studien und Vorträgen hingab, denn gerade von der Theologie fürchtete er immer mehr, daß sie ihn der ewigen Verdammnis nichts weniger als entreißen würde. Er sehnte sich nach der Einsamkeit und beschloß die Welt zu verlassen und ein asketisches Leben zu führen. Dieses gelobte er nach seinem eignen Berichte im Vereine mit zwei Freunden, Rudolf und Fulcius, als er mit ihnen einst im Garten eines gewissen Adam erbauliche Gespräche gehalten hatte. Aber seine Freunde bereuten das Gelübde und vielleicht hat auch Bruno es erst erfüllt, als er eine kräftigere Anregung und eine Genossenschaft gefunden hatte. Es fragt sich, ob sich schon in Reims die Männer an ihn an-

schlossen, mit denen er später nach Südfrankreich gewandert ist, oder ob er sie erst da fand, wohin er sich zuerst wandte. Im Verein mit einigen Gleichgesinnten begab er sich nach Molesme im Bistum Langres, um da, in der Heimat französischer Anachorese, als Einsiedler zu leben. Hier gesellte er sich den Verehrern Roberts, des damaligen Abts von Molesme, späteren Stifters des Cistercienserordens, zu, mit dessen Genehmigung er an dem nahe benachbarten Orte Sèche-Fontaine eine kleine Einsiedlergenossenschaft gründete und eine Zeit lang leitete. Aber die Lage dieses Orts war ihm nicht einsam und weltabgeschieden genug. Er zog daher unter Zurücklassung einiger seiner Anhänger in Sèche-Fontaine, mit sechs anderen derselben weiter südwärts und kam so nach Grenoble, zu jenem frommen Bischof Hugo, welcher nicht sehr lange vorher auf päpstlichen Befehl aus der Einsamkeit seines Klosters zu seinem Oberhirtenamt zurückgekehrt war. Die Ankunft bei demselben und damit die Gründung des Ur- und Mutterklosters seines Ordens fällt ins Jahr 1084, wie sich — gegenüber der das Ereignis zwei Jahre später ansetzenden Zeitbestimmung des Baronius (dem auch A. Vogel in der früheren Aufl. des Art. folgte) — bestimmt erweisen läßt; s. Löbb. S. 102f. Hugo empfing die Siebenzahl asketischer Wanderer freudig und wies ihnen, wie es scheint nicht ohne Einfluß des Abtes von Chaise Dieu, das hochgelegene und schwer zugängliche Felsenthal Cartusia (la Chartreuse nordöstlich von Grenoble) als Zufluchtsstätte an, wo sie Gott dienen konnten, ohne den Menschen zur Last zu sein oder mit ihnen umgehen zu müssen. — Eine Sage spätern Ursprungs berichtet als entscheidendes Motiv für Brunos Niederlassung in dieser Einöde folgende drastische Bekehrungsgeschichte. Im Jahre 1082 starb zu Paris Raymund, ein hochgeschätzter Doktor der Theologie und Kanoniker von Notre Dame. Als ihm in der Kirche das Totenamt gehalten wurde und als man in demselben bei der 4. Lektion: Quantas habes iniquitates et peccata, angekommen war, erhob sich der Tote und rief: justo Dei judicio accusatus sum. Man brach vor Entsetzen das Amt ab. Als man es am folgenden Tage halten wollte, richtete sich bei derselben Stelle der Tote höher auf und rief lauter: justo Dei judicio judicatus sum. Abermals unterbrochen, wurde der Gottesdienst auf den dritten Tag verschoben. Da stand aber bei den nämlichen Worten der Tote im Sarge ganz auf und schrie mit furchtbarer Stimme: justo Dei judicio condemnatus sum. Bruno, angeblicher Augen- und Ohrenzeuge dieser Begebenheit, geriet in großen Schrecken und konnte seiner Gewissensangst nicht Herr werden, bis er sich mit sechs anderen, ebenso ergriffenen Zeugen zum Verlassen der Welt entschloß. Diese Geschichte war in das römische Brevier gekommen, wurde aber im J. 1631 von Urban VIII. wieder daraus entfernt. Die Rechtfertigung ihrer Entfernung unternahm Launoy, der sich deshalb die Angriffe einiger Jesuiten gefallen lassen mußte. Ohne Wert war, was der karthäusische Annalist, General le Masson (s. oben die Litt.), zur Verteidigung der Erzählung vorbrachte. Sie ist erst mehrere Jahrhunderte nach der Stiftung des Ordens aufgetaucht, ist nicht ohne Varianten, enthält liturgische Anachronismen, läßt Bruno zu einer Zeit in Paris verweilen, wo er sicher nicht dort war (wie es denn fraglich ist, ob er überhaupt jemals in Paris gewesen; vgl. oben), und entspricht der Allmählichkeit der Entwickelung Brunos und der Sammlung seiner Gefährten nicht. Da nun die Wunderhaftigkeit der Geschichte eine ganz andere Beglaubigung erfordert, als sie aufweisen kann, und da das Interesse des Ordens, der an Wundern arm ist, leicht zur Erfindung oder doch zur Ausschmückung des Wunders seiner Geburt verleiten konnte, so steht ihr Sagencharakter außer Zweifel. Immerhin ist es eine gute Sage, weil sie das Wesen der Sache trifft und sie im Geschmacke der Zeit und mit kurzen kräftigen Zügen versinnbildet. Gerade der Theolog, auch der gelehrteste und beste, ist in Gefahr, seiner Seelen Seligkeit zu versäumen. Diese Einsicht trieb den Bruno und seine Genossen aus dem Hörsale in die Einöde der Chartreuse.

Am 24. Juni 1084 begannen dieselben in Cartusia den Bau ihrer Einsiedlerbehausung, bestehend aus drei dürftig gezimmerten niedrigen Hütten oder Zellen, in denen sie anfänglich paarweise wohnten, und einem gemeinsamen Bethaus oder Kirchlein. Einer festen Regel entbehrten die Einsiedler anfänglich; doch übte auf ihre Einrichtung wahrscheinlich das Vorbild der Camaldulenser (s. u.) wichtigen Einfluß. Sie kleideten sich weiß, verpflichteten sich zu stetigem Stillschweigen, zu dem Abhalten der mönchischen Betstunden, zu den strengsten Entsagungen und Abtötungen und zum Abschreiben andächtiger Bücher. Bruno hatte die kleine Heiligenkolonie sechs Jahre geleitet, als er von Papst Urban II., der einst in Reims sein Schüler gewesen war, an den päpstlichen Hof gerufen wurde. Mit Schmerzen leistete er dem Befehle des Kirchenoberhauptes Gehorsam. Dem nach Rom sich Begebenden folgte ein Teil seiner Mönche dorthin, während andere in

Cartusia zurückblieben, hier jedoch in zeitweilige Opposition zu dem von Bruno ihnen vorgesetzten Bruder Landuin traten, bis es diesem gelang sie zur Wiederunterwerfung zu bewegen (Löbb. S. 136). In Rom befanden sich die Einsiedler nicht wohl und begehrten bald, in ihre Alpenwildnis entlassen zu werden. Bruno selbst erhielt die Erlaubnis zur Rückkehr nicht, durfte aber seine Genossen nach der Chartreuse heimsenden, wohin der Papst denselben Empfehlungsschreiben an Hugo von Grenoble und den gleichnamigen Erzbischof von Lyon mitgab. Auf Grund dieser päpstlichen Weisungen erlangten die Heimgekehrten ihr zum Teil in andere Hände übergegangenes Grundeigentum zurück und setzten nun am Ursitz des Ordens ihr streng asketisches Leben unter Leitung jenes Landuin fort.

Was den bei Urban in Rom zurückgebliebenen Bruno betrifft, so hat er schwerlich irgendwelchen Einfluß auf dieses Papsts Regierung der Kirche geübt. Brauchte man damals doch auch viel thatkräftigere und streitfertigere Geister als Bruno! Er sollte Erzbischof von Reggio in Calabrien werden, that aber wohl daran, daß er die kirchlichen Ehren überhaupt ausschlug und sich der Teilnahme an den wilden Parteikämpfen der Zeit entzog. Auffallen muß es, daß er es selbst vermied, Urban II. nach Frankreich in seine Heimat zu begleiten. Noch bevor der erste Kreuzzug das christliche Abendland in fieberhafte Bewegung versetzte, wahrscheinlich 1091, zog sich Bruno in die wüste Gegend La Torre (Turris eremus; Turritana) bei Squillace in Calabrien zurück und versammelte hier einige Ansiedler um sich, mit welchen er ein ähnliches Zellen-Eremitorium wie jenes in der Ur-Karthause bei Grenoble gründete. Graf Roger von Calabrien (Oheim des gleichnamigen apulischen Herzogs, Sohn Robert Guiscards, und Boemunds von Tarent) machte ihm mehrere Gebiete zum Geschenke, sodaß er hier zwei größere Klöster seines Ordens gründen konnte: zuerst jenes La Torre, nebst dem Filiale San Stefano in Bosco (1097), dann S. Jacobo de Mentauro 1099 (Löbb. S. 145 ff. 161 ff.). In S. Stefano begrub man ihn, als er am 6. Oktober 1101 gestorben war. — Diese calabrische Stiftung, welche bei Brunos Tod 30 Mönche zählte, ging bald an die Cisterzienser verloren und im Jahre 1137 zählte man überhaupt erst vier Karthausen oder Ordens-Niederlassungen Brunos, welche sich auf Frankreich beschränkten. Aber seit Mitte des 12. Jahrhunderts beginnt ein stetiges Wachstum des Ordens. Schon 1170 wurden die Karthäuser des besonderen päpstlichen Schutzes wert gefunden und von Alexander III. als ein selbstständiger Mönchsorden bestätigt. Der Orden erfreute sich 1218 der Gunst des Papstes Honorius III. und breitete sich so aus, daß unter Alexander IV. (1258) die Zahl der Karthausen schon auf 56 gestiegen war. Im Jahre 1378 trat eine Spaltung im Orden ein, welche dem päpstlichen Schisma entsprach und bis zum Konzile von Pisa dauerte. Den Papst Martin V. erkannten alle Karthäuser an. Die beiden Ordensgenerale dankten ab und wichen dem Prior der Karthause von Paris, Johann von Greiffenberg, der an ihrer Stelle als einziger General erwählt wurde. Martin V. gab dem Orden 1420 Zehntfreiheit für alle seine Grundstücke. Julius II. verordnete 1508 durch eine Bulle, daß der Prior der Chartreuse, d. h. der großen Karthause, immer General des Ordens sein und daß sich das Generalkapitel alljährlich, von allen Karthausen beschickt, am Stammsitze versammeln sollte. 1513 wurde den Karthäusern der Begräbnisort ihres Stifters, das Kloster St. Stephan in Calabrien, zurückgegeben und im Jahre 1514 wurde Bruno heilig gesprochen. Um den Anfang des vorigen Jahrhunderts zählte man 170 Karthausen, wovon 75 dem Stiftungslande Frankreich angehörten. Die französische Revolution traf den Orden hart, aber er überdauerte die Sturmperiode wie die uralten Cypressen im Hofe der Karthause zu Rom. Seit 1819 ist auch die große Karthause bei Grenoble wieder bewohnt. (Vgl. unten, z. E. d. A.)

Der Geist des Ordens ist aus den Regeln desselben zu erkennen. Bis zum Jahre 1130 gab es keine schriftlichen Statuten. Da setzte Guigo de Castro, der 5. Prior der Chartreuse (gest. 1137), die Consuetudines Cartusiae schriftlich auf. Dom Bernhard de la Tour sammelte 1258 die Beschlüsse der seit 1141 abgehaltenen Generalkapitel. Diese Sammlung wurde vom Generalkapitel des Jahres 1259 bestätigt und wird mit dem Titel Statuta antiqua bezeichnet. Eine weitere Sammlung, Statuta nova, kam im Jahre 1367 hinzu. Man hat auch eine Tertia compilatio statutorum vom Jahre 1509, endlich aber eine Nova collectio statutorum ordinis Cartusiensis vom Jahre 1581. Das Hauptziel, was in allen ihren Verordnungen erstrebt wird, ist Abschließung, nämlich Abschließung des einzelnen Subjekts von aller Verführung, Sorge, Arbeit, Freude und Bewegung der Welt, von allem Verkehre mit der Welt und womöglich sogar von allem Verkehre mit den Ordens- und Hausgenossen. Ferner bezweckt die karthäusische Lebensordnung Abschließung der Professen von den Laienbrüdern, welche letztern in keinem

Orden eine so untergeordnete Stelle einnehmen und doch eine so große Zahl und Wichtigkeit haben, als bei den Karthäusern, bei denen 3 Klassen dieser Laienmitglieder (Conversi, Donati und Redditi) vorkommen. Eine weitere Reihe von Satzungen des Ordens dient der Abschließung der einzelnen Karthause von der ganzen sie umgebenden Gegend und Menschheit (es giebt innerhalb des Klostergebietes Schranken, welche von den Mönchen auch bei ihren wöchentlichen Spaziergängen nicht überschritten werden dürfen); eine letzte der Abschließung des ganzen Ordens von allen übrigen Orden (besonders die glücklicheren Nebenbuhler, die Cisterzienser, mochte man nicht leiden) und von allem möglichen Einflusse auf Kirche und Welt, überhaupt auf alles außer ihm. Die Karthäuser sind vornehme Heilige, welche es für gut finden, das pennsylvanische System der Einzelhaft, des Schweigens und der Arbeitslosigkeit soweit auf sich anzuwenden, als es sich ohne allzu große Beschwerden aushalten läßt. Sie bringen es bei ihrem strengen Fasten und oft wiederholten Aderlassen zu einem hohen Alter. Ebenso hat sich durch konsequente Befolgung jener isolierenden Grundsätze der Orden in einer Stabilität zu erhalten gewußt, wie sie kein anderer aufweisen kann. Die Notwendigkeit durchgreifender disziplinarischer Reformen, der beim Übergang vom Mittelalter zur neueren Zeit alle übrigen Orden unterlagen, ist bei ihm niemals hervorgetreten. „Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata". Wenn ein Generalkapitel vom Jahre 1519 einige Disziplinarsatzungen erließ, so kam diesen die Bedeutung einer eigentlichen Ordensreform doch nicht zu. Noch heute wahrt der Orden in den 26 mehr oder weniger stark besetzten Karthausen, über welche er noch verfügt (dabei einer auf deutschem Boden; s. oben d. Litt., III z. E.) seinen Charakter strenger Abgeschlossenheit vom Weltverkehr — ein echtes „Petrefakt des kräftigen mittelalterlichen Irrtums, sich durch ein Leben außer der Welt den Himmel verdienen zu müssen". — Auch von Karthäuserinnen weiß die Geschichte des Ordens zu berichten. Es sollen deren schon im 12. Jahrhundert einige existiert haben; doch kannte man im vorigen Jahrhunderte nur noch 5 Karthausen für Nonnen, welche aus dem 13. und 14. Jahrhunderte herrührten. Ihnen wurden Karthäuser vorgesetzt, welche als Vikare selbst über den Priorinnen standen und in besonderen Gebäuden mit einigen anderen Professen und Laienbrüdern wohnten. Die Nonnen, welche seit dem Konzil von Trient erst im 16. Jahre Profeß thun und nicht mehr mit Karthäusern zusammenkommen dürfen, haben die Erlaubnis, mit einander zu speisen und häufiger einander zu besuchen und zu sprechen, als es den absolut abgesperrten Karthäusern verstattet ist.

Der Orden darf auch im Punkte seiner Betheiligung an theologisch-wissenschaftlichen Bestrebungen und Leistungen auf eine ehrenvolle Geschichte zurückblicken. Vermag er hinsichtlich der Zahl hervorragender Gelehrten, die aus ihm hervorgegangen, mit den an Stärke ihm weit überlegenen Orden der Benediktiner, Dominikaner und Jesuiten nicht zu wetteifern, so hat doch fast jedes der bisher von ihm durchlebten Jahrhunderte den einen oder anderen berühmten theologischen Namen aufzuweisen. Aus vorreformatorischer Zeit gehören dahin, außer dem bereits genannten Regelschriftsteller und Epistolographen Guigo (s. MSL t. 153 und t. 184), mehrere niederländische mystische Erbauungsschriftsteller des 14. und 15. Jahrhunderts wie Ludolfus de Saxonia, Hendrik von Coesfeld, Gerhard von Schiedam, Heinrich von Kalkar, über deren Verdienste Molls „Vorreformatorische Kirchengesch. der Niederlande" (II, 369—371) näheres berichtet; desgleichen die auf demselben Gebiete glänzenden und zugleich zur Gruppe der Reformtheologen des ausgehenden Mittelalters gehörigen Jakob von Jüterbogk und Dionysius von Rickel (s. Bd IV, 698). Aus späterer Zeit ist namentlich der Hagiograph Lorenz Surius mit Auszeichnung zu nennen (s. u.); hinter ihm stehen die Ordens-Geschichtschreiber Peträus, le Vasseur, le Couteulx &c. (s. oben die Litt.), desgleichen der helvetische Heiligenbiograph H. Murer (gest. 1638) und andere bei Heimbucher (S. 261 f.) genannte an Bedeutung allerdings sehr zurück. Übrigens entstammen gerade dieser in theol.-wissenschaftlicher Hinsicht minder glanzvollen neueren Zeit noch einige Hauptleistungen karthäusischer Kunst auf dem Felde der kirchlichen Architektur, wie namentlich die Certosa bei Pavia (begonnen 1491: vollendet im 16. Jahrh.). Vgl. darüber u. a. Arntz, Die Karthäuser in baugeschichtl. Hinsicht, Z. f. christl. Kunst VII (1894); auch den Aufsatz: Die Kulturarbeit der Mönche" in den Hist.-polit. Blätt. 1886, S. 893 ff. Neuestens, besonders seit der 8. Säkularfeier der Ordensgründung (1884), hat der Orden von seinem nordfranzösischen Hauptsitze Montreuil aus, ein reges litterarisches Streben und Schaffen zu bethätigen begonnen. Die seit 1896 erscheinende neue Gesamtausgabe der Opera Dionysii Carthusiani — ein zwar in kritischer Hinsicht geringwertiges, aber typographisch gut ausgestattetes und in mancher Hinsicht verdienstliches Werk — gehört zu den Hauptleistungen dieser Thätigkeit (s. M. Deutsch in Bd IV,

S. 698, 29 f. d. Enc.; vgl. Zöckler im ThLBl 1899, Nr. 28 f.). Sehr Bedeutendes darf von dieser jetzt bei einem Teil der Ordensglieder hervorgetretenen wissenschaftlichen Regsamkeit wohl kaum erwartet werden. Aber manches Nützliche wurde immerhin schon bisher durch sie zu Tag gefördert, und jedenfalls dient das ihr zu Grunde liegende Streben zur Widerlegung der Anklagen, welche (wie man bei oberflächlichen Reiseschriftstellern oder frivolen Feuilletonisten dies gelegentlich zu lesen bekommt) den Orden von seiner einstigen Größe und Tüchtigkeit jetzt nichts mehr bewahren lassen, als etwa die Kunst einer ausgezeichneten Likörfabrikation. S. hierüber, insbesondere über das in der Großen Karthause bereitete kostbare Elixir végétal de la Grande Chartreuse, die richtigstellenden Bemerkungen bei Heimbucher S. 259 f. **Zöckler.**

Karthago, Synoden. — Hardouin; Mansi; Hefele, (2. Aufl.). A. Routh, reliquiae sacrae (2. Aufl.) III, 1846. Vgl. O. Ritschl, Cyprian von Karthago, Göttingen 1885, bes. S. 153 ff.; Seefelder in ThQS 1891, S. 68 ff.; Monceaux in Rev. de philol., de lit. et d'hist. anc., oct. 1900, p. 333—350 (ThLZ 1901, Sp. 95). B. Die Ausgabe Optats von Dupin 1700. Fuchs, Bibl. der Kirchenversammlungen Bd 3, 1783. S. 1—476; (Gonzalez.) Coll. can. ecclesiae Hispanae, Matr. 1808, p. 114 ff. ThQS 1828; Bruns, Can. apost. et concil. I, 1839, p. 111 ff. 395 ff.; Lauchert im 12. Hefte der G. Krügerschen Sammlung 1896. Zu vgl. die Litteratur über den Donatismus (s. Bd IV, 788). Versuch der Ballerini im Appendix zu ihrer Ausg. der Werke Leo's des Gr. Bd 3, Venet. 1757, p. LXXIV ff., in die verzweigten Ueberlieferungsverhältnisse der afrikanischen Kanonensammlungen Ordnung zu bringen; vgl. neuerdings Maaßen, Gesch. der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts I, 1870, S. 149 ff. (DchrA I, 1875, p. 36—39 African Councils.) — Morcelli, Africa Christiana, 3 Bde, 1816 (veraltet); A. Schwarze, Untersuchungen über die äußere Entwickelung der afrikanischen Kirche 1892. Neueste franz. Litt. über die nordafrikanischen Landesverhältnisse bei Schulten, Das römische Afrika 1899, S. 36 f. 94 f.

Karthago, die alte Rivalin Roms, erlebte eine Art Nachruhm ihrer vormaligen Größe in der führenden Stellung, welche der Episkopat an der Spitze der dortigen Gemeinde unter den Kirchen Nordafrikas, zunächst im prokonsularischen Afrika (und dem im dritten Jahrhundert noch dazugehörigen Byzacium), mindestens seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts einnahm. Sein Bischof war Primas der engeren Landeskirche um des Hauptsitzes willen, den er einnahm, während diese Stellung in Numidien, später auch den übrigen Provinzen Nordafrikas, durch den Altersvorrang (senex) gegeben war. Aber auch viele Bischöfe dieser Nachbarprovinzen hielten sich an den mündlich oder schriftlich gegebenen Rat des hauptstädtischen Bischofs, wenigstens unter Cyprian, dessen innerkirchliche Stellung gewiß keine unangefochtene war, der es aber darauf anlegte, mit kluger Politik in schweren Zeitläuften die Fühlung mit Rom zu behaupten, dergestalt daß er der Autorität und Selbstständigkeit des durch ihn vertretenen Kirchentums nichts nachgab und zugleich eine gewichtige Stütze für seine innerkirchliche Stellung von außen her gewann. In K. fanden sich die Bischöfe des engeren Afrika zu gemeinsamen Besprechungen und Verhandlungen zufällig oder nach Verabredung, schon unter seinen Vorgängern, zusammen. Hier wurden nicht bloß Provinzial-, sondern auch Universalkonzilien (unter Einschluß zunächst von Numidien, weiterhin auch Mauretanien vgl. ep. 48, 3) abgehalten und damit Schritte zur Konsolidierung der gesamten kirchlichen Zustände gethan, die die nordafrikanische Kirche schon in verhältnismäßig früher Zeit als eine achtunggebietende Größe erscheinen lassen. War es diese allgemeine Bedeutung oder ein Nachklang der Erinnerung an die vormalige politische Zugehörigkeit einzelner Landesteile, was Kirchenmänner des inneren Spanien, unter Cyprian (ep. 67) bewog, sich an eine Bischofsversammlung in K. behufs Beilegung von Amtsstreitigkeiten zu wenden, während zugleich Rekurs in Rom erhoben wurde? — Soweit eine Antagonie numidischer Kirchen gegen die von K. ergriffene Führung in diesem Zeitraum durchblickt, ist sie nur eine vorübergehende und übersteigt nicht das Maß der in und um K. selbst gegen die dortige Gemeindeleitung aufkommenden Gegnerschaft. Diese hat sich erst seit Beginn der donatistischen Wirren von K. aus (vgl. Augustin ep. 43, 7) befestigt, die die ganzen Kirchengebiete in zwei völlig entgegengesetzte Teile spalteten, damit aber einen Überschwall innerer und äußerer Not über jene brachten, an der alle wohlgemeinten Versuche kirchlicher oder politischer Regelung wirkungslos abprallten. Aus der Vielseitigkeit des unter diesen Kämpfen vertretenen dogmatischen Standpunktes erhellt die eigentümliche Beweglichkeit des kirchlichen Geistes in Nordafrika, die vormals Tertullian kennzeichnete und die in Augustin einen neuen schöpferischen Typus fand. So wurden die hier durchgefochtenen Entscheidungen von grundlegender Bedeutung für die gesamte innere Entwickelung des theologischen Lebens. Das gilt freilich von den

pelagianischen Lehrstreitigkeiten mit der Einschränkung, daß Nordafrika, speziell K., nur zu einem Teile den Schauplatz für die daraus entstehenden Verwicklungen abgab. Überhaupt ermißt sich die Tragweite der entgegengesetzten Standpunkte leichter an den Schriften der führenden Geister und den kleineren und größeren Religionsgesprächen (namentlich demjenigen von K. 411 Bd 4 S. 796, 20; im Anschluß daran das Konzil Aug. ep. 141) als an den stiller gehenden Verhandlungen der in der Hauptsache von den Vertretern einer (der katholischen) Partei abgehaltenen Synoden. Hier beschäftigte man sich mit den nächstliegenden Fragen der kirchlichen Organisation und Praxis, welche gerade dringend waren, mochten sie auch zum Teil durch jene Gegensätze veranlaßt sein. Kurz vor und nach 400 häufen sich, unter dem Bischof Aurelius von K., der mit entschiedener kirchlicher Stellung ein beachtenswertes Organisationstalent verband (vgl. das ihm von Bischof Epigonius 397 erteilte Lob: Bruns p. 130. 132), die kirchlichen Versammlungen. Es wurde Sitte, die Beschlüsse der vorhergegangenen karthagischen Synoden auf den nachfolgenden zu wiederholen. Spätere haben in der Anführung der einzelnen Beschlüsse die ursprüngliche Anordnung oder Zugehörigkeit nicht mehr durchsichtig machen können. Selbst die umfangreichste Zusammenstellung auf dem Konzile von 419, der sogen. Codex canonum ecclesiae Africanae [unten: C. e. a.; übrigens ungenaue Bezeichnung vgl. Maaßen S. 173 A. 2], eine Quelle von unschätzbarem Werte für die vorangegangenen Synoden seit 393, weist Spuren mangelnder Erinnerung auf.

Nicht alles, was sich ereignete, ist geschichtlich nachweisbar. Das Nachweisbare findet am besten unter einigen Hauptgruppen Platz.

A. Synoden vor und unter Cyprian: — a) Synode unter Agrippinus von K. (um 220?) von 70 Bischöfen aus Afrika und Numidien, auf deren Entscheidung für die Ketzertaufe sich Cyprian (ep. 71, 4. 73, 3) berief und die darum auch Späteren im Gedächtnis blieb (daher einerseits angefochten, galt Agrippin doch zugleich, neben Cyprian, als Vertreter der Kircheneinheit vor der großen Spaltung); b) Verbot der Testamentsverwaltung durch einen Kleriker (ep. 1, 1 f.) [Um 240 zu Lambaesis in Numidien 90 Bischöfe: Verdammung des Häretikers Privatus, der jedoch nachher wieder auftauchte; bei dieser Gelegenheit machten schon Fabian von Rom und Donatus von K. gemeinsame Sache ep. 59, 10]; c) 251 nach Ostern erste Synode unter Cyprian nach dessen Rückkehr nach K., schon zuvor beabsichtigt (O. Ritschl S. 36 f. 153 f.), von zahlreichen Bischöfen (wohl nur des prokonsul. Afrika) besucht (ep. 55, 6. 59, 15). Nach lebhafter und längerer, unter Heranziehung von Schriftstellen geführter, Debatte einigte man sich dahin, daß eine Wiederaufnahme der Abgefallenen (insbesondere der sacrificati) in die Kirche nur nach voraufgegangener längerer Buße erfolgen dürfe (ep. 55, 6), die nur in Todesgefahr (nach Vorschlag der römischen Geistlichkeit ep. 30, 8) abzukürzen sein sollte (55, 13. 57, 1), während die libellatici vorläufig sofortige Aufnahme fanden (55, 17). Cyprian trat ernst, ja drohend auf, scheint also schwer durchgedrungen zu sein (59, 13). Doch wurde Felicissimus, der Urheber des „Aufruhrs" (Führer der antibischöflichen Partei, welche den Konfessoren das Recht, den Abgefallenen Friedensbescheinungen in größerem Maße auszustellen, gewahrt wissen wollte), Cyprians Vorhaben gemäß (41, 3. 43, 7) mit Anderen abgesetzt (59, 9; desgleichen — wenn nicht erst 252 — zwei sacrificati 59, 10) und die gesamte Verhandlung nach Rom an Cornelius berichtet, dessen Wahlangelegenheit ebenfalls zur Sprache gebracht war. Dort fand eine Parallelversammlung statt (55, 6), die den abgefallenen Geistlichen nach geschehener Buße nur Laienkommunion zugestand (67, 6). — Nach 56, 3 scheint es, daß nunmehr jährlich eine Versammlung in der Osterzeit stattfand; so sicher schon d) 252. Es fragt sich nur, was hieher gehört, ob die Verhandlungen von ep. 64 (Cyprian und 66 Bischöfe an Bischof Fidus) oder ep. 57 (42 Bischöfe an Cornelius über die Änderung des Verfahrens gegen die Gefallenen). Ersteres (nach O. Ritschl) ist in der That wahrscheinlich, wenn man nicht annehmen will, daß zwischen beiden Osterzeiten noch eine Herbstversammlung gefallen ist, der ep. 64 zuzuweisen wäre. Denn daß beide Briefe von einem und demselben Konzil herrühren, ist deshalb nicht annehmbar, weil die Praxis gegenüber den lapsi in ep. 64 noch die alte ist (außerdem wurde nach ep. 64 über die Frage nach dem Termin der Kindertaufe Beschluß gefaßt). Privatus (vgl. unter b) begehrte (am 15. Mai) hier — wenn nicht schon 251 — zur Wiedervorbringung seiner Angelegenheit zugelassen zu werden, wurde aber abgewiesen und schlug sich zu den Gegnern, die in Fortunatus einen Gegenbischof aufstellten (59, 10); e) 253 (?) mit Rücksicht auf die neubeginnende Verfolgung unter Gallus (s. Bd VI, 359) wurde das Verfahren gegen die lapsi dahin gemildert, daß den ernsthaft Bußfertigen schon im Augenblick die Wiederaufnahme zugestanden wurde, und dies in einem Schreiben der Versammlung (ep. 57) dargelegt.

Es muß inzwischen in K. eine Änderung der kirchlichen Verhältnisse eingetreten und das bischöfliche Ansehen Cyprians wieder gefestigt worden sein. Unter den vorliegenden Umständen war die Gefallenenfrage nicht nur eine Frage der kirchlichen Disziplin, sondern zugleich eine Machtfrage. — Es folgen die Konzilien über die Ketzertauffrage, die von seiten der Afrikaner im strengen Sinne behandelt wurde, was den früheren Einklang mit dem Inhaber des römischen Bischofssitzes (s. 254 Stephanus) störte (vgl. Bd 4, S. 372): f) 255 Synode von 31 Bischöfen der proconsularis, in ep. 70 an die Numidier mitgeteilt; g) Frühling 256 Generalsynode von 71 Bischöfen mit den Numidiern (ep. 73, 1); h) 1. September 256 (das 7. Konzil unter Cyprian) Universalkonzil mit Einschuß auch der mauretanischen Bischöfe, insgesamt 87, deren sententiae noch wörtlich vorliegen (Cypr. ed. Hartel I, 433 ff) und später von Augustin einzeln widerlegt sind (de bapt. c. Don. VI f., bei Routh l. c. Bd V). O. Ritschl weist dieser Synode (statt der vorigen) nicht nur das Schreiben an Stephanus (ep. 72) zu (S. 114 ff.), sondern auch das Schreiben in der Berufungsangelegenheit der spanischen Geistlichen (ep. 67), letzteres mit guter Begründung (S. 118). Das Protokoll von 256 und andere cyprianische Dokumente sind in späterer Zeit auch in griechische Sammlungen übergegangen (J. W. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I, 1843, S. 43 f. 243 ff.; R. Duval, La litt. syriaque 1899, p. 172 f.). Damit ist die Reihe der nachweisbaren Synoden von K. vorläufig geschlossen.

B. Synoden aus dem Zeitraum der donatistischen Kämpfe: a) 312 (Bd 4, S. 790 f.) von 70 Bischöfen, Gegnern Caecilians, der hier exkommuniziert wurde, unter dem Primas Secundus von Tigisis (Akten und mutmaßlicher Verlauf bei Völter, Der Ursprung des Donatismus 1883, S. 126 ff.). Das Konzil besiegelte die eben begonnene Spaltung. Zu Augustins Zeit wurde es wiederholt von den Donatisten angezogen; b) um 330 (zwischen 321—343) von 270 donatistischen Bischöfen (Bd 4, S. 793, 30), in versöhnlichem Geiste gehalten, gestattete (nach Tichonius vgl. Aug. ep. 93, 43) die Zulassung von Traditoren. In der Folgezeit begegnen keine donatistischen Synoden (später Bd 4 S. 795 f.), wohl aber solche der katholischen Partei, deren Ton gegen die angeblichen Schismatiker ein härterer oder milderer war, je nachdem sie ihrem wohlwollenden oder aufgezwungenen Liebeswerben gegenüber eine ablehnende oder gleichgiltigere Stellung zeigten. Dem eigensinnigen Festhalten dieser Altorthodoxen an den landeskirchlichen Überlieferungen wurde von der anderen Seite nur insoweit ein Geist aufrichtiger Liebe entgegengetragen, als einige Aussicht auf Herüberziehung ihrer Glieder sich bot, sobald diese aber schwand, sofort gegen sie die politische Intrigue eingesetzt. Es war schwerlich aufrichtig, wenn Bischof Gratus (vorher Teilhaber am Sardicense, vgl. c. 5 mit Sard. 16 lat.) auf dem c) sogen. I. Carthaginiense (zwischen 345—348) von 50 Bischöfen nach beendigter grausamer Verfolgung die hergestellte Einheit pries, indem er allerdings zum leitenden Gesichtspunkt der Verhandlungen machte, „quod nec Carthago vigorem legis infringat, nec tamen tempore unitatis aliquid durissimum statuamus" (praef.). Im übrigen gehört die Synode zu denjenigen, auf denen das Verhältnis zu den Donatisten nur kurz behandelt wurde (ebenso in den Fällen h, k, l, p, u), während auf anderen (d, e, f, g, i, s), soweit ersichtlich, dieses Verhältnisses keine Erwähnung geschieht, und erst die Zusammenkünfte zwischen 401—411 die energischste Behandlung der Angelegenheit erkennen lassen. Unter dem donatistischerseits hochgehaltenen Bischof Genethlius von K. (Aug. ep. 44, 12), fand d) ein Konzil im „Prätorium" (vgl. c can. 1—3) und ein Jahr darauf, nämlich e) 390, eine Synode von 61 Bischöfen (sogen. Carthaginiense II) statt. Bei einem Teil der handschr. Überlieferung sind hier die Bischofsnamen umgeändert, was von der Wiederholung der Sentenzen in der Synode 419 (Maaßen S. 176) herrührt. Unter Genethlius' Nachfolger Bischof Aurelius (s. o.) werden allein 20 Synoden gezählt. Auch Augustin tritt nun als Teilnehmer einiger Synoden von K. (Bd 2, S. 275, 10. 277 f.), darunter gerade der wichtigsten, auf, nachdem am 8. Oktober 393 an seinem Amtssitze Hippo in der Friedenskirche unter dem Vorsitze des Aurelius das Generalkonzil stattgefunden hatte (a. a. O. 275, 7), dessen Beschlüsse in die Synode von 397 übergegangen sind.

Es war althergebrachte Sitte, sich alljährlich, und zwar um die Osterzeit in K. zu versammeln (s. oben). Nun wurde zu Hippo als Konziltag der 23. August festgesetzt (C. e. a. 73) — aber nicht eingehalten — und bestimmt, daß die einzelnen Provinzen nach einander der Ehre des Generalkonzils teilhaftig werden sollten (C. e. a. 52, zu Carth. III, 41), was sich freilich nicht durchführen ließ, da Mauretanien und Tripolis zu weit ablagen und letzteres (mit der Arzugitana vgl. Pauly, RE. II, 1896, Sp. 1498 f. 1290 unter Arsuris) nur 5 Bischofssitze zählte. Jede der Provinzen sollte 3, Tripolis

nur einen Legaten schicken (Bruns p. 123 c. 2). Das sitiphensische Mauretanien (unmittelbar an Numidien grenzend) erhielt erst eben damals einen eignen Primas „inchoantibus Mauris" (p. 136 stat. 4), während für Mauret. Caesareensis im Plenarkonzil 407 ein senex begegnet (Innocenz; Aug. nennt Deuterius von Cäsarea episcopus metropolitanus) und auch schon Legaten (p. 185. 184; insgesamt von 6 Provinzen vgl. die Synoden von 418 p. 194 und 419 p. 156. 194 f.). Als Plenarkonzilien können gelten nach dem von Hippo: Hadrumetum 394 — vgl. den Beschluß der f) Synode von K. 26. Juni 394 (p. 166) —, K. c, e, h, l, m, p, u, Mileve 402. Im J. 407 wurde entschieden, daß solche fortan nur nach Bedarf und zwar in derjenigen Provinz abgehalten werden sollten, wo die Gelegenheit es erfordere, während die Provinzialsynoden nach wie vor stattfänden (C. e. a. 95, vgl. 73, auch c praef.; die Synode von 409 ist eine solche; die Kanones einiger byzacenischer Synoden auch bei Fuchs S. 433 ff., spätere bei Hefele II, 702 f.). Nicht nur die abgelegeneren Kirchenvertreter werden öfters vermißt, sondern auch solche, die fürchten mußten, zur Verantwortung gezogen zu werden (C. e. a. 100; Bischöfe Bruns p. 137 c. 7), so daß Maßregeln zu vollständigerem Erscheinen nötig wurden (C. e. a. 76; zu Thysdrus Fuchs S. 435). Selbst über das Verhalten von Primaten übte das Konzil eine Art Oberaufsicht aus (C. e. a. 100). Ankläger wie Angeklagter wurden von den stehend mitanwesenden Diakonen (Bd 5, S. 326, 1) herbeizitiert. Ort der Verhandlungen ist für die Mehrzahl der Konzilien (seit 390) die „wiederhergestellte Kirche" (der Perpetua), vermutlich identisch mit der großen Basilika von Damous-el-Karita (Schwarze S. 34 f. 38 ff. 107. Nuovo Bull. di archeol. crist. 1898, p. 222. 226, Grundriß p. 220), von 403—407 und 409 und 410 die Kirche „der zweiten Region", 418 und 535 die Kirche des Faustus, 419 letztere und die wiederhergestellte Kirche (beide schwerlich identisch). Die Verhandlungen fanden im secretarium an der Kirche statt. Ein notarius war in der Regel zugegen. Man wußte sich unter dem Antriebe des Geistes (C. e. a. 76). Auf die Einschärfung der Synodalverordnungen vor der Ordination wurde Wert gelegt (Bruns p. 123 c. 3). Abfassung wie Unterzeichnung der Synodalbriefe überließ man neben anderen wichtigen Befugnissen (Festsetzung der Osterzeit, Entscheidung über den Primat in Zweifelsfällen) um seiner hervorragenden amtlichen und persönlichen Stellung willen dem Aurelius (C. e. a. 85. 106). Doch war die Aufrechterhaltung des ganzen Verbandes nicht leicht, wie das wiederholte Einschreiten der Synoden gegen eigenwillige oder widerspenstige Bischöfe (p. 196 stat. 3, p. 128 c. 38, C. e. a. 77; 65, 78, 93; 87; 97) oder Presbyter (397 c. 42 f.; 407 c. 6; 419 ff.) zeigt. Verurteilte pflegten sich über das Meer nach Italien zu wenden, was ohne Besitz eines Empfehlungsschreibens des Primas verboten wurde (p. 138 c. 27; Synode g) vom 26. Juni 397 p. 168; C. e. a. 105); der Ausdruck transmarini (schon bei Cyprian) gewann unter den Vandalen geradezu politische Nebenbedeutung (Schwarze 155 A. 5).

Das sogen. breviarium canonum Hipponensium (Bruns p. 136 ff.; Tabelle bei Maaßen S. 157—159) kommt im wesentlichen mit dem h) Carthaginiense III (der spanischen Sammlung) vom 28. August 397 (p. 122 ff.) überein. Denn es ist auf einer Vorversammlung byzacenischer Bischöfe mit Aurelius im Aug. entworfen (praef. 134 f.). C. e. a. verweist im Eingange zu dem strenger historischen Teil seiner kirchenrechtlichen Aufzählung vor c. 34 (p. 166) darauf, daß vorher bereits hipponische Verordnungen eingereiht seien, um dann an der chronologischen Stelle von h einige andere, und zwar diese in der Reihenfolge, wie sie aus jener Doppelbezeugung bekannt ist, nachzuholen. Die sich daran schließenden cc. 48 B. 38—46. 50 (Tabelle bei Maaßen S. 160), ein ausführlicheres Protokoll, gehören dem Konzil h wirklich ausschließlich zu. Der Versuch, für die übrigen eine Trennung mit Rücksicht auf die ursprüngliche Zugehörigkeit oder eine Rekonstruktion von h mit Hilfe der Quellen (Maaßen S. 154 f.) vorzunehmen (S. 156 A. 1), darf als aussichtslos gelten. Doch ist zu bemerken, daß Fulgentius Ferrandus in seiner breviatio canonum (MSL Bd 67, 949 ff.) einige Kanones als hipponisch bezeichnet, welche nicht in jener Doppelbezeugung, wohl aber in C. e. a. als cc. 29—33 vor der angeführten Bemerkung p. 166 auftreten. Das scheint in der That eine Rechtfertigung seiner Bezeichnung zu enthalten (Fuchs 424 A. 454).

Die Kanones von 393 und 397, im Eingange des Milevitanum 402 bestätigt, eröffnen vermöge ihre Ausführlichkeit einen umfassenden Einblick in das Verfassungsleben der Kirche wie in ihre kultischen und öffentlichen Beziehungen. Am bekanntesten ist der Kanon (III, 47) über das Verzeichnis der biblischen Bücher und die Verlesung der Märtyrergeschichten. Die Funktionen der Presbyter wurden (wie schon 389 und 390) im Verhältnis zu den bischöflichen beschnitten, Übergriffen von Bischöfen in Nachbar=

distrikte Einhalt gethan, Bestimmungen über Neuschaffung von Bischofsstellen und über das gesamte innerweltliche Verhalten der Geistlichkeit mit Einschluß des Disziplinarverfahrens getroffen, sämtlich Bestimmungen, die durch parallele Verordnungen der früheren und spätern Synoden (namentlich c, d, e, k, l, p, u) ergänzt werden. Einige Kanones Carth. II, 2; III, 29. 24) werden vom Quinisextum (c. 13. 29. 32 cf. 2) angeführt. Auch die Donatistenangelegenheit wurde (397) gestreift. Während früher den übertretenden Klerikern nur die Laienkommunion zugestanden wurde, entschloß man sich, durch den immer erschreckender um sich greifenden Mangel an niederen Geistlichen gedrängt, dazu, unter gewissen Voraussetzungen Übertretende auch zu Klerikern anzunehmen, suchte sich aber über diese praktische Gewissensfrage zuvor durch Einholung von Gutachten der Kirchen jenseits des Meeres (Bruns p. 138 f. c. 37), speziell von Rom und Mailand (p. 133 c. 48 A) — ebenso 401 (p. 168 f.) — zu beruhigen, ein Schritt, der nicht ohne Folgen blieb. Legationen an den Kaiserhof, so auf der i) Synode vom 27. April 399 in der Frage des Asylrechts der Kirchen (p. 168), ereigneten sich öfters (C. e. a. 75 eine soziale Maßregel; 82 vgl. 64; 97; die Synoden n, o; Antrag auf Erlaß eines Gesetzes 102), dagegen wurde verboten, auf Erkenntnis eines weltlichen Gerichts beim Kaiser anzutragen (104 cf. Carth. III, 9). Von 401 an (Carth. V der spanischen Sammlung) mehrte sich die Beschäftigung mit der Donatistenangelegenheit, zunächst in konziliantem Sinne; in diesem Jahre fanden zwei Synoden statt, k) am 16. Juni und l) 13. September (Anordnung der Kanones bei Maaßen S. 162 f.), die sich zugleich mit der Abstellung der Reste des Heidentums auf dem Lande befaßten (C. e. a. 58. 84). Die am 13. Septbr. vorgelegte Antwort des Anastasius von Rom, der von der Verschleierung des Gegensatzes gegen die Donatisten abriet (Bd 1, S. 489), machte die Synodalen in ihrem Versöhnungsbestreben zunächst nicht irre; man beschloß die Gegner durch Unterredungen, indem man sie hinsichtlich ihres Verhaltens gegen die Maximianisten ad absurdum führte, zur Aufgabe ihres schismatischen Standpunktes zu veranlassen. Aber als man die Obrigkeiten zur Uebermittlung der Aufforderung veranlaßt und zu diesem Behufe auf der m) Generalsynode vom 25. August 403 ein Formular aufgestellt hatte (C. e. a. 91 f.), wurde die Erbitterung genährt und das Liebeswerben abgewiesen. Die folgende n) Synode vom 16. Juni 404 rief die Kaiser an wegen Erlasses von Gesetzen gegen die Donatisten, welche erfolgten, so daß man o) am 23. August 405 Dankschreiben veranlassen konnte. Auf dem p) Plenarkonzil vom 13. Juni 407 wurden u. a. Bestimmungen wegen des Übertritts von Gemeinden getroffen (C. e. a. 99) und, nach Erlaß einer kaiserlichen jene Gesetze mildernden Verfügung, q) am 16. Juni sowie — nach weiterer Steigerung der Erbitterung — r) am 13. Oktober 408 Gesandtschaften mit Beschwerden an das Hoflager abgeordnet. Die erhaltene einzige Verordnung der s) Provinzialsynode vom 15. Juni 409 steht mit der schwebenden Angelegenheit in keiner direkten Beziehung. Dagegen erneuerte sich nach Erlaß eines Toleranzgesetzes (ut libera voluntate quis cultum Christianitatis exciperet) t) am 14. Juni 410 die Gesandtschaft an den Kaiserhof (C. e. a. vor 108), und zwar mit Erfolg (der weitere Verlauf Bd 4 S. 796, 20 ff.; vgl. 2, S. 282, 3 ff.). Die u) Synode vom 1. Mai 418 beschäftigte sich in ihrem zweiten Teile (c. 9 ff., C. e. a. 117 ff., vgl. Maaßen S. 172 f.) noch einmal eingehend mit der Einordnung übergetretener Donatistengemeinden in den kirchlichen Verband sowie der Pflicht der Ketzerbekehrung, während sie c. 1—8 zufolge (Anathematismen vgl. Maaßen 169 ff.) abschließend ist unter den karthagischen

C. Synoden in dem pelagianischen Lehrstreit (s. 411/412) s. Pelagius.

D. Abschließende Synoden: — hier nimmt das oft erwähnte Konzil von 419 mit 217 Bischöfen, das in zwei Sitzungen, am 25. und 30. Mai stattfand (in der Hispana als Carth. VI und VII auseinandergehalten), den ersten Platz ein. Es beschränkte sich im wesentlichen auf die Kodifikation der vorhandenen Rechtsbestimmungen (zur Ueberlieferung Maaßen S. 177 f.), mit leichten Kürzungen. Den ersten Teil der Verhandlungen bildete die Streitfrage wegen der Appellationen an den röm. Bischof, dessen Legaten sich zur Erhärtung ihrer Ansprüche auf die Vorschriften von Nicäa beriefen, — ohne Grund, wie sich herausstellte, da die Abschriften, welche vormals Cäcilian mitgebracht, ebenso wie die auf Beschluß der Synode eingeholten Exemplare aus Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, jene Vorschriften nicht enthielten (sie finden sich aber Sard. gr. 5 cf. 14; zur Erklärung vgl. Maaßen 52. 57). Die cc. 29—33, welche sonst der ersten Sitzung zugeteilt werden, werden anderswo als hipponische bezeichnet (s. oben). Dagegen entstammen die Verordnungen c. 128—133, die sich vorwiegend mit der Frage der Anklage von Geistlichen befassen, wirklich der zweiten Sitzung dieser Synode, die mit der Abfassung eines Schreibens

an Bonifaz von Rom, Nachfolger des Zosimus (vgl. Bd 3, S. 288, 16 ff.) endete. Der römische Bischof hatte kurzweg vier Punkte zur Erwägung gestellt: 1. die Appellationenfrage, 2. die Hofreisen der afrikanischen Bischöfe (worüber schon 407 eine Entscheidung getroffen war C. e. a. 106), 3. das Beschwerderecht exkommunizierter Geistlicher bei benachbarten Bischöfen, 4. Bedrohung des Bischofs von Sicca wegen der Entlassung eines Presbyters, der Rom aufgesucht hatte. Man antwortete bezüglich 1. und 3. dilatorisch und ordnete bezüglich 4. Wiedereinsetzung des Mannes, doch nicht in demselben Sprengel, an. Auf 2. scheinen unter den erwähnten Kanones c. 132 und 133 zurückzugehen. In die Vorgeschichte des ganzen Falls sind die pelagianischen Differenzen einzurechnen, wobei Innocenz vorsichtig (Bd 9, S. 107, 30), Zosimus (s. d. A.) unbedachter verfahren war, weiterhin das schon längst erlassene Verbot, ohne Empfehlungsschreiben des Primas über das Meer zu reisen, und der Versuch des Anastasius in einer Phase des Donatistenstreites, Maßregeln zu erteilen, sowie Innocenz' Schreiben an die Synode von 405 C. e. a. 94. Umgekehrt hatte die Synode von 407 ihrerseits Innocenz zur Beendigung der zwischen Rom und Alexandrien entstandenen Mißhelligkeiten (Bd 9, S. 108, 15) aufgefordert (C. e. a. 106). Ein weit schärferer Ton klingt aus dem Schreiben heraus, welches eine der nächstfolgenden Synoden (Bd 4, S. 200, 60) an Cölestin von Rom (nach 422), wiederum in Sachen jenes abgesetzten Presbyters, verfaßte. Hier wird der wirkliche Sinn der nicänischen Dekrete dahin zusammengefaßt: quaecumque negotia in suis locis ubi orta sunt finienda, nec unicuique providentiae gratiam sancti spiritus defuturam, qua aequitas a Christi sacerdotibus et prudenter videatur et constantissime teneatur; maxime quia unicuique concessum est, si iudicio offensus fuerit cognitorum, ad concilia suae provinciae vel etiam universale provocare; nisi forte quisquam est qui credat unicuilibet posse deum nostrum examinis inspirare iustitiam et innumerabilibus congregatis in concilium sacerdotibus denegare (Bruns p. 201). Man sieht, das Selbstbewußtsein der Afrikaner und der alte konziliare Geist waren noch ungebrochen. Es ist noch ein Beschluß der XX. Synode unter Aurelius überliefert, welcher das Verbot, jenseits des Meeres zu appellieren, einschärft und mit Recht mit dem Anlaß zu jenem Schreiben an Cölestin in unmittelbaren Zusammenhang gebracht wird (ein anderer Appellationsfall ca. 422, in Augustins ep. 209, betrifft Antonius von Fussala). Daher die Verlegung auf 425 oder 426 (Maaßen 183). In letzteres Jahr sollen auch die beiden Schreiben einiger afrikanischen Bischöfe an gallische Presbyter bezüglich des Widerrufs des Leporius hinsichtlich seiner Lehre von der Geburt Christi (Hefele II, 138) fallen. Das ist ebenso unsicher wie der Zeitpunkt der XIX. Synode unter Aurelius, von welcher zwei auf das Verhältnis K.s zur Primatenwürde bezügliche Kanones aufbewahrt sind. Bestimmt überliefert ist dagegen der 13. Juni 421 als Datum einer Synode, auf welcher die Kanones C. e. a. 29—33 (s. oben). 128 fin.—133 (also gerade die 419 zuerst auftretenden!) bestätigt wurden (Maaßen 182).

Dann neigte sich, mit der grausamen Invasion der Vandalen, die von Westen her eindringend K. 439 einnahmen, der Bestand der katholischen Kirche Nordafrikas jäh dem Ende zu (vgl. Holme, The extinction of the Chr. Churches in North Africa, Ldn. 1898; H. Achelis, Die Martyrologien 1900, S. 103 ff.). Solchen Schrecken gegenüber, wie sie die Verfolgung der arianischen Könige entfalteten, verschwanden natürlich die alten innerkirchlichen Gegensätze vollends, und man war froh, aus der allgemeinen Verwüstung nur das Notwendigste zu retten, sobald überhaupt einmal ein Aufatmen gestattet war. Ein solches brachte noch nicht das Religionsgespräch von 484 (Victor Vit. II, 52 ff.), wohl aber, nach dem Regierungsantritt Hilderichs, die Synode vom 5. Februar 525 unter Bonifaz von K. in der Kirche des hl. Agileus mit 60 Bischöfen aus verschiedenen Provinzen, selbst eine wichtige Quelle für frühere Synodalverordnungen, übrigens von bischöflichen Rangstreitigkeiten und Mönchsbeschwerden erfüllt (Hefele 710 ff.). Schließlich, nach der Einnahme Nordafrikas durch Byzanz, veranstaltete Bischof Reparatus von K. 535 in der Faustuskirche eine Synode von 217 Bischöfen, durch welche mit dem Papst wegen der Übernahme übergetretener Arianer in den Kirchendienst verhandelt, über das Verhältnis von Klöstern zu den Bischöfen Bestimmung getroffen (vgl. bereits eine Entscheidung von 401 C. e. a. 80) und eine Gesandtschaft an Kaiser Justinian wegen Wiederherstellung der Besitzungen und Rechte abgeordnet wurde (Hefele 758 ff.; oben Bd 1, S. 237, 31).

Damit ist die Entwicklung der nordafrikanischen Kirche in den breiten Strom der byzantinischen Reichskirche übergetreten, aus welchem sie sich bis zu ihrem endlichen Untergang durch die Araber nicht mehr erheben sollte. —

[Anhang. Zum sogen. Carthaginiense IV., das nie stattgefunden hat, wurde mir von H. Achelis gütigst folgender Beitrag zur Verfügung gestellt:

Der Text existiert handschriftlich und gedruckt in zwei Gestalten, der in den Konziliensammlungen (bei Bruns I, 140 ff.) üblichen, und der der Ballerini (a. a. O. 653 ff. = MSL 56, 879 ff.). Die erstere ist bezeichnet als Concilium Carthaginiense Africae IV; nach der Einleitung soll dies Konzil im Jahre 398 oder 418 stattgefunden haben und von 214 Bischöfen besucht gewesen sein; die zweite Form ist überschrieben Statuta ecclesiae antiqua oder Statuta antiqua Orientis (al. Orientalium). Die Texte unterscheiden sich hauptsächlich durch die verschiedene Ordnung der Kanones, inhaltlich weniger erheblich. In den Statuta fehlt die historische Einleitung und ebenso die Unterschriften, also die Beziehung auf ein karthagisches Konzil; es fehlen ferner die cc. 77, der aber mit 78 fast identisch ist, und 104. 105, die als spätere Zuthaten anzusehen sind; mehr bieten sie einen c. 13. Bei der völlig veränderten Reihenfolge ist bemerkenswert, daß das Ritual der Ordinationen bezw. Benediktionen, c. 2—13. 103 als c. 90—102 am Schluß steht unter der speziellen Überschrift Recapitulatio ordinationis officialium ecclesiae; im Übrigen vgl. die Tabelle bei Bruns I, 395 f.

Es ist nicht schwer, zwischen den beiden Texten zu entscheiden, seitdem besonders die Ballerini (p. LXXXVIII ff.; die Gründe sind wiederholt von Hefele II², 68 ff.) gezeigt haben, welche Schwierigkeiten die Einleitung und die Unterschriften der Annahme eines karthagischen Konzils zur angegebenen Zeit bereiten; daß die Kanones vor der Mitte des fünften Jahrhunderts nicht entstanden sein können, und nicht nach Afrika gehören; und daß eine karthagische Synode von 398 nie stattgefunden hat. Dagegen sind die Statuta schon in Arles II. (zwischen 442 und 506) als Instituta (al. Statuta) seniorum citiert. Die Kanones des „vierten karthagischen Konzils" sind eine Umordnung der alten Statuta, nach systematischen Gesichtspunkten; darum ist die Ordnung dort besser, aber nicht ursprünglich. Auch ist die Entstehung des Irrtums, der auf ein karthagisches Konzil führte, genügend aufgeklärt. Die Statuta müssen in einer alten gallischen Kanonensammlung hinter den Anathematismen der karthagischen Synode von 418, die wirklich von 214 Bischöfen besucht war, gestanden haben, sowie sie noch in einigen Handschriften diesen Platz einnehmen (Maaßen 387 f.); daher sind sie jener Synode selbst zugeschrieben worden. Unerklärt ist der weitere Irrtum, der diese Synode ins Jahr 398 verlegte (Maaßen 387 f.). Dagegen hat eine dritte Verlegung der Statuta nach Valence und ins Jahr 374, oder gar nach Valencia in Spanien, eine der ersten analoge Erklärung gefunden (Maaßen 389).

Die Sammlung heißt also Statuta ecclesiae antiqua oder Statuta antiqua Orientis (Orientalium), und die Ausgabe der Ballerini ist als die authentische anzusehen. Da sie wenig verbreitet ist, mag man nach der üblichen Recension weiter citieren, wie allgemein geschieht. Durch den Titel sind die Statuta als eine Sammlung älterer kirchlicher Vorschriften charakterisiert, die ihre Autorität mehr ihrer Herkunft, als ihrem Sammler verdanken; am Schluß von c. 1 sind sie direkt als patrum definitiones bezeichnet. Die Benutzung der cc. von Vaison I. a. 442 (Maaßen 391 f.) und eines Papstbriefes vom Jahre 447 (Maaßen 393) zeigen ihre Heimat und die Zeit ihrer Entstehung an. Als terminus ad quem hat noch immer die zweite Synode von Arles zu gelten, nur ist nach dem gegenwärtigen Stand der Frage (vgl. oben III 625, 34 ff.) dies Datum unbestimmt. Immerhin ist an dem Urteil Maaßens 393, daß die Statuta in Gallien in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstanden seien, noch nicht viel geändert; vielleicht ist es indeß näher präzisiert worden. A. Malnory hat wiederholt (im Congrès scientifique international des catholiques II. Paris 1888 p. 428 ff.; dann in seinem S. Césaire, Paris 1894 p. 50 ff. = Bibliothèque de l'école des hautes-études fasc. 103) den Bischof Cäsarius von Arles (502—542) als Urheber der Statuta zu erweisen gesucht, und er hat damit gerade bei den Gelehrten Zustimmung gefunden, die sich speziell mit Cäsarius beschäftigt hatten, wie Arnold, Krusch, Duchesne (vgl. oben III 623, 51 ff.). Danach müßten die Statuta in den ersten Jahren der Amtszeit des Cäsarius, vor 506, zusammengestellt sein. Das letzte Wort über diese Frage wird indes erst gesprochen werden können, wenn der Inhalt der Statuta auf seine Quellen genauer untersucht ist. Und es ist wohl möglich (trotz Maaßen 390 f.), daß sich dabei der Titel, der auf den Orient als die Heimat der Statuta weist, als ein wertvoller Fingerzeig erweisen wird. Es werden jetzt nicht mehr allein die orientalischen Konzilien zur Vergleichung herbeizuziehen sein, wie es Malnory p. 51 Anm. 4 thut, vielmehr vor allem die Kirchenordnungen, da wir durch Haulers Fund in Verona wissen, daß die

syrische Didaskalia, die Apostolische Kirchenordnung und die Ägyptische KO seit ca. 400 in Oberitalien existierten (vgl. Didascalia ed. Hauler. Lipsiae 1900); auch die Apostolischen Konstitutionen und Kanones würden auf ihre Beziehungen zu den Statuta zu untersuchen sein. Die Ordinationen c. 2 ff. gehen z. B. auf die Ägyptische KO (TU VI, 4, 39 ff.) zurück; da dieselben sich auch im Sacramentarium Gelasianum (Muratori I, 95 ff.) finden, und andererseits die Statuta wahrscheinlich die älteste Kodifizierung des kirchlichen Rechts in Gallien darstellen, könnten sich hier wertvolle Resultate über die älteste Geschichte der gallikanischen Ordnungen ergeben. Anderes ist abendländischen Ursprungs; außer den gallischen Konzilien würden aber auch die Väter, besonders Cyprian nachzuschlagen sein.] **E. Hennecke.**

Kassia, Kasia, byzantinische Dichterin, blüht um 850. — Vgl. K. Krumbacher, Kasia (aus AMA), München 1897, auf welcher Arbeit die nachstehenden Notizen ruhen; P. Maas, Metrisches zu den Sentenzen der Kassia, in BZ 10, 1901, 54—59.

Unter den byzantinischen Frauen, die sich einen Namen erworben haben, nimmt die Dichterin *Κασσία* (so hat sie selbst geschrieben, vgl. den akrostichischen Kanon [s. u.]; Krumbacher bevorzugt die gleichfalls handschriftlich beglaubigte Form *Κασία*) einen hervorragenden Platz ein. Nach einer von mehreren Chronisten (Sym. Mag. 624 f. ed. Bonn. u. a.) vorgetragenen, stark anekdotenhaft ausgeschmückten, darum aber in ihrem Kerne nicht ohne weiteres wertlosen Erzählung war K. unter den Mädchen, die bei der von der Witwe Kaiser Michaels II. des Stammlers († 829) für ihren Sohn Theophilos (829—842) abgehaltenen Brautschau erschienen, und verscherzte sich durch eine freimütige Äußerung die sichere Antwartschaft auf den Thron. Sie stiftete dann ein Kloster und weihte sich selbst dem Dienste Gottes. Die Existenz des Klosters der Kassia ist auch durch eine Notiz in den konstantinopolitanischen Patria (d. h. Urgeschichten) des Kodinos (de antt. CP. 123, 13 ff. ed. Bonn.) wenigstens für das Ende des 10. Jahrh. beglaubigt, und die topographische Redaktion dieser Quelle (nur handschriftlich in Cod. Paris. 1788) bietet außerdem die Bemerkung, daß K. unter Theophilos und Michael III. (842—867) blühte. Die Chronisten bezeugen ihre litterarische Thätigkeit, und kirchliche wie profane Dichtungen sind unter ihrem Namen erhalten, freilich in den Handschriften (mit Ausnahme der in die späteren Redaktionen der liturgischen Bücher aufgenommenen Stücke) äußerst selten. Die drei bekanntesten Kirchenlieder sind die Idiomela auf Christi Geburt, auf die Geburt Johannis des Täufers und auf den Charmittwoch, dieses identisch mit dem Liede *εἰς τὴν πόρνην*, darin die tiefe Zerknirschung der Buhlerin, die zur Bestattung Christi Salböl spendete, geschildert wird. Diese drei Lieder sind gedruckt in der Anthologia Graeca carminum christian. edd. W. Christ und M. Paranikas, Leipzig 1871, 103 f. Vier kurze Lieder veröffentlichte Papadopulos-Kerameus in BZ 10, 1901, 60 f. Einen bisher unbekannten Grabgesang in Form eines Kanons, *κανὼν ἀναπαύσιμος εἰς κοίμησιν*, akrostichisch, hat Krumbacher erstmalig herausgegeben. Bezüglich des Stoffes ein Seitenstück zu dem Liede des Romanos (s. d. A.) bei der Leichenfeier eines Mönches, steht K.s Dichtung hinter der des Romanos erheblich zurück. Wertvoller als die Kirchenlieder scheinen die zuerst von Krumbacher vollständig, soweit bekannt, herausgegebenen Epigramme (*γνῶμαι Κασίας* in Cod. Brit. Mus. Add. 10072 betitelt) zu sein, deren eine Gruppe das Lob des Mönchtums singt. **G. Krüger.**

Kasualien, Kasualreden. Begriff und Zweck der Kasualrede. Wie schon die Benennung andeutet, versteht man unter Kasualrede die durch einen für das geistliche Leben eines einzelnen Christen oder einer christlichen Gemeinschaft bedeutsamen Vorfall veranlaßte geistliche Amtsrede. Kasualrede wird von Kasualpredigt nur hinsichtlich der Form und des Ortes der Abhaltung sich unterscheiden. Kasus steht im Gegensatz zu dem ständig und gleichmäßig Wiederkehrenden. Das Wort Casualia scheint aus der Rechtssprache in den kirchlichen Gebrauch übergegangen zu sein. Es sind Handlungen, die aliquo casu verursacht sind. Die Sonntags- und Festpredigt kehrt bei dem Kultus der Kirche in fester zeitlicher Einordnung wieder, die Kasualrede tritt nicht so regelmäßig, sondern nur unter wechselnder Voraussetzung ein. Hat die Sonn- und Festtagspredigt die Aufgabe, durch Verkündigung des Wortes Gottes ein zu jeder Zeit und unter allen Verhältnissen bestehendes, allen Gliedern der christlichen Gemeinde gemeinsames Bedürfnis zu befriedigen, so bleibt es der Zweck der Kasualrede, einen bestimmten, besonderen Vorfall im Leben des Einzelnen oder der Gemeinde durch Anwendung eines entsprechenden Gotteswortes zur Auferbauung im Glauben für diejenigen fruchtbar zu machen, welche der be-

treffenden kirchlichen Handlung anwohnen. Knoke sagt: Kasualreden sind Reden im Kreise solcher, die sich im Zusammenhang mit den kirchlichen Handlungen zu einer bloß persönlichen Gemeinde versammelt haben. Die liturgische Handlung der Kirche, welche durch den Kasus veranlaßt ist, hält sich rein objektiv; die Kasualrede berücksichtigt die Person oder die Personen in der berechtigten Voraussetzung, daß die Wirkung des Kasus und des an diesen anzuknüpfenden Gotteswortes von der Beschaffenheit der Personen abhängig ist, welche der Kasus zunächst angeht. Die beteiligten Personen zur rechten Herzensstellung zu leiten, unter welcher allein der Kasus ihrem geistlichen Leben zum Segen ausschlagen kann, ist der Zweck der Kasualrede. Es kann bei dem Kasus eine Einzelperson beteiligt sein, wie z. B. bei der der Krankenkommunion vorangehenden Beichte, in der Regel sind es aber mehrere Personen, die zu einer Einheit durch das gleiche Erlebnis verbunden erscheinen. So stellen sich z. B. bei einer Trauung die zu Trauenden, bei der Taufe eines Kindes die Eltern und Paten, bei einer Beerdigung die Trauernden gewissermaßen als Einzelperson dar.

Die Anforderungen an die Kasualrede. Die Frage, was die Kasualrede zu bieten habe, wird sich nur beantworten lassen, wenn wir auf die verschiedenen Arten derselben eingehen, da ja gerade das besondere, in jedem einzelnen Fall wieder anders geartete Vorkommnis und die Verschiedenheit der Personen, auf die sie Bezug nimmt und auf die sie wirken soll, das Wesen der Kasualrede bedingt. Im allgemeinen wird zu fordern sein, daß die Kasualrede das spezielle Vorkommnis, durch das sie veranlaßt ist, klar und wahr berühre, daß sie weiter den Personen, denen sie gilt, die gebührende Berücksichtigung zuwende und deren Bedürfnis im konkreten Fall im Auge behalte und daß sie alles dahin wende, wie es die Auferbauung der Beteiligten im Glauben fordert. Diese Forderungen können freilich von vornherein nur erfüllt werden, wenn vor allem bei dem Kasualredner die Voraussetzungen hiefür vorhanden sind. Wer im stande sein soll, eine rechte Kasualrede zu halten, muß zuvor das Leben seiner Gemeindeglieder aufmerksam beobachtet haben; die wichtigeren Vorkommnisse im Leben derselben dürfen seinem Blick nicht entgangen sein, und er muß dem Wohl und Wehe derselben die innere Teilnahme seines Herzens zugewendet haben. Es muß bei ihm St. Pauli Wort (1 Ko 12, 26) zur Wahrheit geworden sein: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit". Versetzt sich der Kasualredner, geleitet von dieser inneren Teilnahme, lebendig in die Lage des andern und eignet ihm ein durch eigene Erfahrung mit Gottes Führungen vertraut gewordener Sinn, so wird ihm die Fähigkeit und auch die Freudigkeit nicht fehlen, andere in Gottes Rat und Willen so einzuführen, daß sie denselben als zu ihrem Besten gemeint erkennen und ehren.

Das besondere Erlebnis ist wahr und klar zu berühren, sagten wir oben. Hierin ist die Warnung enthalten, nicht zu allgemein sich zu halten. Wo z. B. bei dem Begräbnis eines Vaters, der Weib und Kinder, vielleicht unter besonders schwierigen Verhältnissen, zurückläßt, so geredet wird, daß der betreffende Sermon sich ebenso für die Beerdigung eines Greises, der niemand unversorgt hinterläßt, eignete, da ist das Erlebnis nicht in seiner Besonderheit berücksichtigt. Die Forderung der Wahrheit verbietet jede Übertreibung; Freude oder Schmerz dürfen nicht in echauffierter Schilderung dargestellt werden, so daß die Diskrepanz von der Wirklichkeit der Aufmerksamkeit des Hörers sich aufdrängt und den Eindruck schädigt, anstatt ihn vertieft. Die Allgemeinheit berührt immer nur die Oberfläche, die Individualisierung verbunden mit der Wahrheit und Klarheit greift ins Innere und wirkt auf die Stimmung des Gemütes.

Weiter muß die Kasualrede die beteiligten Personen im Auge behalten. Hierbei hat man sich ebensosehr vor unbemessenem Lob als vor lieblosem Tadel zu hüten. Wo am Grabe eines bürgerlich angesehenen, aber der Kirche entfremdeten Mannes geredet wird, wie am Grabe eines treuen, lebendigen Gliedes der Kirche, da mangelt die Berücksichtigung der Person. Wo in der Traurede bescholtene Brautpaare ganz ebenso behandelt werden, wie unbescholtene, oder wo bei einer Beerdigung eine ganz unkirchliche Masse, die nur aus Neugierde an das Grab gekommen ist, ebenso angeredet wird, wie in einem anderen Falle die frommen, tieftrauernden Familienglieder, die schmerzbewegt, aber doch ergeben und voll Hoffnung ein gläubiges Familienglied zu seiner Ruhestätte begleitet haben, da fehlt es an der Beachtung und Verwertung der persönlichen Verhältnisse. Im allgemeinen wird hier der Grundsatz festgehalten werden müssen: „die Wahrheit in Liebe, die Liebe in Wahrheit". Die Befolgung dieses Grundsatzes wird ebenso unverdientes Lob wie unberechtigtes Richten und Verdammen fern halten.

Der Auferbauung im Glauben an Jesum Christum soll die Kasualrede dienen. Die

Herzen für Christum zu gewinnen, darauf soll die Kasualrede zielen. Wo bei der Taufe eines Kindes in vornehmer, aber weltlich gesinnter Familie die Taufrede nur der Freude über die glückliche Geburt des Sohnes Ausdruck giebt und nicht mit Ernst an die Pflicht erinnert, den jungen Sohn in der Zucht und Vermahnung zum Herrn aufzuziehen, oder wo am Grabe eines Mannes, dessen Leben so sehr im irdischen Geschäft aufgegangen ist, daß er für das Ewige weder Sinn noch Zeit hatte, nicht den Umstehenden mit Ernst vorgehalten wird, daß nur das Trachten nach dem, das droben ist, unvergänglichen Wert hat, da ist der Kasus nicht benützt für die Auferbauung im Glauben. Den betreffenden Fall für die Förderung im Christentum, für das Seelenheil der Beteiligten auszunützen, das muß die Kasualrede als unerläßliche Aufgabe ansehen.

Das Verhältnis der Kasualrede zum Text. Geistlichen Gewinn wird die Kasualrede nur dann schaffen, wenn sie in Gottes Wort gegründet ist, entweder ein bestimmtes Gotteswort zum Grund- und Ausgangspunkt nimmt und alles Kasuelle unter das Licht dieses einen Gotteswortes stellt, oder daß sie, wenn formal ohne Text, materiell von biblischen Gedanken durchdrungen und gesättigt sei. Nichts kann zu wahrer Auferbauung im Glauben so helfen, wie das Wort Gottes, das Geist und Leben ist und darum neues Leben zeugt und vorhandenes Leben kräftigt. Das Wort Gottes muß das Gesetz bleiben, an welchem jede Lebenserscheinung gemessen wird, durch welches nicht bloß jeder Mangel aufgedeckt, sondern auch der Weg zu dessen Ausfüllung gezeigt wird. Die Gefühle und Ahnungen, welche in jedem einzelnen Falle das Gemüt der Beteiligten bewegen, verlaufen in Sentimentalität, bleiben nur eine flüchtige Rührung ohne solides Ergebnis, wenn nicht ein Gotteswort ihnen einen klaren maßvollen Ausdruck giebt und sie einem bestimmten Ziele zulenket. In der Wahl des Textes muß sich bereits zeigen, daß der Redner den charakteristischen Hauptpunkt des vorliegenden Falles erkannt hat und wie er diesen zur Auferbauung der Beteiligten im Glauben zu benützen gedenkt. Die katholischen Kasualredner stellen gewöhnlich auch ein Schriftwort an die Spitze ihrer Ausführungen, aber dasselbe bleibt mehr nur Motto, mehr nur äußerliche Aufschrift, als daß mit demselben die einzelnen Seiten des Falles beleuchtet, beurteilt und von ihm der ganze Inhalt der Rede durchdrungen werden. Die katholischen Kasualreden zeigen meist die Art der Profanreden, welche die Vorkommnisse ohne weitere Rücksicht auf die individuellen Zustände der Herzen und auf die Bedeutung auf das Heil der Seelen zusammenstellen und dem Hörer in Erinnerung bringen. Der evangelische Kasualredner stellt alles unter das Licht seines Textes und läßt seine Gedanken von ihm bestimmen, da nur dieser die Legitimation für den Geistlichen ist, daß er nicht Menschen-, sondern Gottes Wort bringt und darum für dasselbe Beachtung zu erwarten berechtigt ist. Für jeden einzelnen Fall ein treffendes Schriftwort zu finden, erfordert freilich eine Vertrautheit mit dem Schatze göttlicher Weisheit, und die Anwendung des Textes auf die beteiligten Personen zu deren innerer Förderung gelingt nur jener pastoralen Weisheit, die ein Geschenk der Gnade Gottes ist und um welche deshalb der Kasualredner allezeit beten soll.

Die Form der Kasualrede. Die Kasualpredigt wird sich der in der Predigt überhaupt gewöhnlichen Form bedienen, der Kasual*rede* wird aber in dieser Beziehung größere Freiheit zu wahren sein. So unerläßlich schon im Interesse des logischen Verlaufes der Rede die Konzeption eines einheitlichen Grundgedankens ist, um den sich das andere, was zur Lehre, Trost und Mahnung gesagt werden will, gruppieren kann, so sehr muß alles Schematische in den Hintergrund treten, weil dadurch die Unmittelbarkeit und Frische der Rede leidet. Alles Gerippartige hat an sich etwas Steifes, Trockenes; gerade in der Kasualrede, welche die Hörer zu einem heiligen Entschluß begeistern soll, darf der Fluß der Gedanken und ihres Ausdruckes in der Rede nicht durch formale Distinktionen gehemmt werden. Die Angabe von Thema und Teilen, die Ankündigung jeglicher Partition wird deshalb zu unterlassen sein. Was den Stil betrifft, so dürfte auch hier, wie bei der Predigt, die Bibelsprache als Norm zu empfehlen sein. Wo an Bekanntes angeknüpft wird, ist das Verständnis erleichtert, und schon in dieser Rücksicht wird der Gebrauch der in der heiligen Schrift angewendeten Bilder und Redewendungen sich förderlich erweisen. Die Einfachheit, das Monumentale des biblischen Stils für die Kasualrede verwertet, wird auch dieser ein würdevolles Gepräge, eine gewisse, über die sonstige menschliche Rede über weltliche Dinge hinaushebende Weihe verleihen.

Geschichtliches über die Kasualrede. Die Wurzeln der Kasualrede finden wir schon im Neuen Testamente. Die Reden, welche Jesus bei Aussendung der zwölf Jünger (cf. Matth. 10) und der siebzig Jünger (cf. Luk. 10) hält, sind in gewissem Sinne Installationsreden. Das Muster einer Abschiedspredigt finden wir in der Rede St. Pauli

an die Ältesten zu Ephesus (cf. Apg 20, 18 fg.). Auch die griechischen und lateinischen Kirchenväter pflegen die Kasualrede. Von Eusebius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, von Ambrosius, Augustinus, Leo und anderen Kirchenvätern sind uns Gedächtnis-, Ordinations-, Antritts-, Abschieds-, Kirchweihreden und solche bei besonderen Veranlassungen erhalten. Eine Auswahl solcher Reden aus dem 4. und 5. Jahrhundert hat Augusti aus dem Griechischen und Lateinischen (Leipzig 1840) übersetzt. Im Mittelalter, wo die geringe Bildung der Geistlichen Karl den Großen veranlaßte, durch Paulus Diakonus eine Sammlung von Homilien der Kirchenväter über die Evangelien zum Vorlesen in den Gottesdiensten herstellen zu lassen, ist auch die Kasualrede seltener. Die Ausbildung der liturgischen Form drängt die freie Rede überhaupt in den Hintergrund. Die Reformation aber ließ die Kasualrede wieder aufleben und die Neuzeit pflegt sie mit Vorliebe, wie die Sammlungen von Palmer, Leonhardi, Hofmann, Oehler, Kapff, Ohly 2c. und unzählige einzelne Erscheinungen beweisen. Daß die Reformation die Kasualrede wieder aufs neue gepflegt hat, hat seinen Grund darin, daß sie bei aller entschiedenen Betonung des objektiven Wertes der kirchlichen Handlungen die Wirkung derselben von der Beschaffenheit des empfangenden Subjektes abhängig macht. Bei den Teilnehmern an der kirchlichen Handlung muß die richtige Stimmung der Herzen herbeigeführt werden, damit sie davon Segen haben. Die Reformation wahrt auch das Recht der Individualität. Über die Theorie der Kasualrede enthalten die Pastoraltheologieen von Harms und Burk, die praktische Theologie von Nitzsch, Knoke, die Homiletik von Palmer treffliche Winke. Neuerdings hat Friedrich Uhlhorn in seiner Schrift über Wesen, Geschichte und Behandlung der Kasualrede (Hannover 1896) sich eingehend verbreitet.

Die am häufigsten vorkommenden Kasualreden und deren Hauptgedanken. Die kirchliche Sitte läßt die Kasualrede meistens den im Kultus der Kirche vorkommenden heiligen Handlungen vorangehen. Und mit Recht, da ja die Kasualrede den Zweck hat, die Personen, welche der Kasus angeht, innerlich für die Aufnahme des Segens zu bereiten, den die heilige Handlung ihnen zuleiten will. Gemäß dieser Verknüpfung mit den heiligen Handlungen werden auch die Hauptgedanken Wesen, Wirkung und damit zusammenhängende Verpflichtung dieser Akte zu umfassen haben. Wir müssen uns hier beschränken, die Hauptgedanken für die am meisten vorkommenden Kasualreden kurz zu zeichnen und können für die übrigen nur nomenklatorisch das Gebiet angeben.

Der neugeborne Mensch empfängt die heilige Taufe. Die Taufrede, welche sich an die der Taufe des Kindes beiwohnenden Personen richtet, hat Wesen, Wirkung, Verpflichtung der Taufe zu ihrem Gegenstand. Im Bad der Wiedergeburt hält die Gnade Gottes in der Kindesseele Einkehr und damit im ganzen Hause. Die Gnade und Pflicht des Bundesverhältnisses für Kind und Eltern unter spezieller Rücksichtnahme auf die betreffenden Persönlichkeiten wird zu betonen sein.

An die Taufe knüpft die Konfirmation an. Die Konfirmationsrede muß auf die Taufgnade rekurrieren, muß die Bundestreue des Herrn vorhalten und damit das Verlangen der Kinder wecken, nach nunmehr erlangter Einsicht in die christliche Lehre Gegentreue in Bekenntnis und Leben zu geloben und zu bewähren.

Der Feier des hl. Abendmahles geht die Beichte voran. Die Beichtrede soll zur Vorbereitung auf den würdigen Genuß des hl. Abendmahles helfen, sie soll hinleiten zur Buße und zum Glauben. Demgemäß wird sie, ausgehend von der Herrlichkeit der Gnade Gottes in Christo, auf ernste Selbstprüfung, auf Erkenntnis des großen Abstandes der in unserem Leben hervorgetretenen Frucht von der empfangenen Gnade, auf Erkenntnis der Sünde, auf aufrichtige Reue und herzliches Verlangen nach Vergebung der Sünde hinzuwirken haben, aber auch den Trost nicht vergessen dürfen, der in Gottes Barmherzigkeit für den reuigen Sünder beschlossen ist. Dabei wird mächtiger noch, als der Vorhalt des Gesetzes auf dem Sinai der Hinweis auf das Kreuz auf Golgatha, das von Gottes Liebe predigt und nicht den Tod, sondern das Leben des Sünders will, wirksam sein.

Die Traurede hat die göttliche Stiftung der Ehe und deren christliche Führung zum Gegenstand zu nehmen. Sie wird an erster Stelle hervorzuheben haben, wie die Ehe nicht bloß eine leibliche, sondern auch eine geistliche Gemeinschaft sein soll, wie sie ein lebenslänglicher Bund zu dem Zwecke ist, sich gegenseitig in der Bewahrung des Gnadenstandes, auf dem Gang zur himmlischen Heimat zu unterstützen. Damit wird sich dann der Vorhalt der einzelnen Pflichten verbinden lassen, deren Erfüllung die Bedingung für ein glückliches irdisches Zusammenleben ist. Dem mangelt es nicht am zeitlichen Segen, der nach dem ewigen trachtet, und die Einheit im geistlichen Streben ist eine nie versiegende Quelle der Liebe und des Friedens.

Für die Leichenrede ist die Regel der alten Württemberger Agende sehr beachtenswert, daß das Wort des Redners am Sarge sei 1. ein Bekenntnis zur Auferstehung, 2. ein Zeugnis der Liebe zum Toten, 3. ein memento mori für die Lebenden, — nur möchten wir die umgekehrte Ordnung empfehlen. Das Bekenntnis der menschlichen Hinfälligkeit wird das erste sein, wozu uns jeder neue Todesfall in irgend einer Weise auffordert. Sodann wird es gelten, der speziellen Persönlichkeit zu gedenken, deren Tod an das betreffende Grab geführt hat. Dieser persönlichen Erwähnung wird man die Liebe zum Entschlafenen abfühlen müssen, nicht jener falschen Liebe, welche gegen die Wahrheit verstößt und unbekümmert um das Leben der zu Beerdigenden diese unbedingt selig spricht, sondern jener wahren Liebe, die am zeitlichen und am ewigen Los des Entschlafenen aufrichtig teilnimmt, und gerade weil es ihr von Herzen darum zu thun ist, auch die Bedingungen nicht verschweigt, ohne deren Erfüllung die Hoffnung einer seligen Zukunft ein leerer Wahn ist. Der Liebe darf der Mut nicht fehlen, wo Grund gegeben ist, den am Grabe Stehenden zu bezeugen, wie allein die selig werden, die im Herrn sterben, und wie unsägliches Elend derer wartet, welche die Gnade Gottes zu suchen verschmähen, und der Liebe darf die Kraft nicht fehlen, über den Schmerz Herr zu werden und mit heiliger Freude den Segen zu preisen, der durch einen gläubigen Menschen für die Seinen und für die Welt überhaupt gestiftet worden ist und den der Entschlafene für sich selbst in der Ewigkeit ernten wird. Und zum Schluß ist das Panier der Christenhoffnung aufzupflanzen; die Fahne des Sieges soll man über dem Grabe wehen sehen, in das ein wahrer Christ hinabgesenkt wird. Christus ist auferstanden und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen, und er macht die seinen Jüngern gegebene Verheißung wahr: Ich lebe und ihr sollt auch leben! Der Christenglaube ist der Sieg, welcher Welt und Tod überwindet, — das muß durch die Leichenrede hindurchklingen, das Zeugnis der Christenhoffnung muß gewinnend zum Herzen der Zuhörer dringen.

Kasualreden kommen noch vor bei Weihungen von Kirchen, von Gottesäckern, heiligen Gefäßen, Orgeln, Glocken &c. Hier wird die Rede vor allem das Gebet zu betonen haben, daß Gott sich geheiligt sein lasse, was zur Ehre seines Namens von den Menschen bestimmt wird und die Gemeinde wird zu dem Gelübde anzuregen sein, die zum Dienste Gottes bestimmten Dinge fleißig und in rechter Weise zu benützen. Bei Ordinations- und Investiturreden handelt es sich um die Heiligkeit des geistlichen Amtes und um die Bedingungen für gesegnete Führung desselben, und die bei diesen Anlässen gehaltenen Reden werden ebensosehr der verantwortungsvollen Schwere des Berufes, als der tröstlichen Aussicht auf Gottes Hilfe und Verheißungstreue Ausdruck zu geben haben.

Bezüglich der Kasualreden, die in der Form von Predigten auftreten und gewöhnlich auf der Kanzel gehalten werden, wollen wir nur die Namen nennen. Es sind Predigten, welche das kirchliche Leben der Einzelgemeinde oder eines größeren Gemeindeverbandes berühren und nur in bestimmtem Sinn zu den Kasualreden zu rechnen sind, weil sie nicht einen ganz besonderen und einzelnen Fall, sondern wiederkehrende Ereignisse im Auge haben. Die Einzelgemeinde gehen an: die Kirchweih-, Erntefestpredigt, ferner Predigten bei besonders eingreifenden Veranlassungen, bei Überschwemmung, Hagelschlag, Brand, bei dem Scheiden eines längere Jahre in der Gemeinde mit Segen wirkenden Geistlichen oder bei dem Amtsantritt des neuen Seelsorgers. Größere Gemeindeverbände feiern gemeinsam: Reformationsfest, Sylvesterabend, Missions-, Bibel-, Gustav-Adolf-Vereinsfeste, und für alle diese Gelegenheiten wird die Predigt im gewissen Sinn eine kasuale Färbung annehmen. Da auch das staatliche Leben mit kirchlicher Feier umgeben und durch Gottes Wort und Gebet geheiligt werden soll, so gehören ferner zu den Kasualpredigten solche, welche bei Veränderung der Landesregierung, zum Gedächtnis des verstorbenen Fürsten, am Geburts- oder Namenstag des regierenden Fürsten, bei Eröffnung des Landtages, bei Ausbruch eines Krieges, bei Schließung des Friedens gehalten zu werden pflegen. Für alle Formen, wie mannigfaltig sie auch vom geistlichen Takt des Kasualredners und Predigers abhängen, wird doch das Gebet um den Geist Gottes eine Hauptsache bleiben, denn es ist weder der da pflanzet, noch der da begießet etwas, sondern Gott, der das Gedeihen giebt (1 Ko 3, 7). Kirchenrat Lic. **Sommer.**

Kastenstreit s. Mission, protestantische.

Kasuistik. — Litteratur: Stäudlin, Geschichte der christl. Moral seit d. Wiederaufleben der Wissenschaften, Göttingen 1808; De Wette, Chr. Sittenlehre Th. II, 2, Berlin 1821;

E. Schwarz, Art. K. in der 2. Aufl. dieser Enc.; W. Gaß, Gesch. d. christl. Ethik I, II, 1, 2, Berlin 1881, 1886, 1887; Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik, 2 Bde, Leipzig 1888, 1893.

Kasuistik heißt die als besondere Disziplin oder als Teil der Ethik ausgeführte Untersuchung und Belehrung über die richtige pflichtmäßige Art des sittlichen Handelns für die einzelnen praktischen Fälle. Die Wertlegung auf eine solche Thätigkeit, welche in analoger Gestalt für die Jurisprudenz notwendig ist, ergiebt sich in der Ethik überall als Folge einer einseitig gesetzlichen und rechtlichen Fassung des sittlichen Lebens, bei welcher man weniger die Reinheit der Gesinnung und der sittlichen Beweggründe als das durch bestimmte Vorschriften zu regelnde äußere Thun betont. Im Zusammenhange mit einer sittlichen Grundrichtung dieser Art wurde vermischt mit einer ganz juristischen K. eine ethische K. bereits von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit betrieben in ihren im Talmud niedergelegten, aber zum Teil bis in die Zeit Jesu oder noch weiter zurückreichenden auf Sabbathfeier, Reinheit und Unreinheit und sonstige gesetzliche Vorschriften bezüglichen Erörterungen, welche den Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes auf alle denkbaren Fälle der Gegenwart mit kleinlichem Scharfsinn anzuwenden suchen. In den schärfsten bewußten Gegensatz gegen diese kasuistische Sittenlehre tritt Jesus, indem er auch die im Gesetz eingetretene Verschmelzung der Religion und Sittlichkeit mit dem Rechte aufhebt. Im Bewußtsein ungestörter Gottesgemeinschaft läßt er auch seine Jünger an ihr in abgeleiteter Weise teilnehmen, und so entzündet er in ihnen eine Liebe zu Gott, welche sich in der Liebe zu den Menschen zu bewähren hat. Auf diese Liebe führt er die Erfüllung des ganzen Gesetzes zurück. Und damit setzt er an die Stelle der rechtlichen Auffassung der Sittlichkeit sowie der hieraus sich entwickelnden K. eine sich individuell gestaltende Gesinnung und Lebensrichtung. Auch wo er wie Mt 5, 21 ff.; 6, 1 ff.; 22, 17 f.; Lk 14, 3 f. selbst scheinbar kasuistische, auf einzelne Fälle des Lebens bezügliche Forderungen oder Fragen aufstellt, geschieht es immer gerade in der Absicht, im Gegensatz gegen eine rechtliche Veräußerlichung der Sittlichkeit auf die dem Geiste des Gesetzes entsprechende innere Gesinnung zu dringen. Diese Gedanken wurden durch den Apostel Paulus nur dialektisch weiter entwickelt, nachdem er mit seiner pharisäischen Vergangenheit und insbesondere auch mit der von ihm in der Rabbinenschule gelernten gesetzlichen K. gebrochen hatte. In den äußersten Gegensatz zu derselben tritt seine Lehre, daß der Glaube an Gottes Gnade in Christus sich unter der Einwirkung des göttlichen Geistes in der Liebe bethätigt, welche aus eigenem Antriebe die dem Sinn des Gesetzes entsprechenden Forderungen des göttlichen Willens erfüllt. Nur wußte er, daß mit dem Glauben und der Liebe nicht sofort auch die Sicherheit darüber, was im einzelnen Falle das Rechte sei, gegeben ist (Rö 12, 2; Phi 1, 9. 10). Daher mahnt er zur fortgehenden prüfenden Überlegung des Willens Gottes und giebt selbst seinen Gemeinden entsprechende Weisungen, die mitunter durch ihr Eingehen auf spezielle Verhältnisse ein gewisses kasuistisches Gepräge erhalten (vgl. 1 Ko 7. 8. 10), während sie doch von aller kasuistischen Gesetzlichkeit sich dadurch bestimmt unterscheiden, daß sie durch sittliche begründende Belehrung das eigene sittliche Bewußtsein der Gemeinde von innen heraus zu entwickeln suchen.

Bei den sogenannten apostolischen Vätern dagegen kam die freie sittliche Triebkraft des Glaubens nur noch vereinzelt zur Anerkennung (Barnab. 21: werdet eure eigenen guten Gesetzgeber). Vielmehr stellte sich schon hier in Verbindung mit einer sittlich entleerten Fassung des Glaubens als einer Annahme der überlieferten Lehre die Neigung ein, das so seiner religiösen Wurzel beraubte sittliche Leben äußerlich gesetzlich zu regeln (vgl. die von dem Gleichnis der zwei Wege ausgehenden Vorschriften der Didache). Mußte nun schon an sich diese Gesetzlichkeit der älteren kirchlichen Ethik auch zu einer kasuistischen Behandlung derselben führen, so wurde besonders in der abendländischen Theologie beides noch weiter verstärkt durch den Einfluß des Stoicismus, dessen Ethik bereits beide Eigentümlichkeiten zeigte. Zwar hatte der Stoiker Aristo sich mit der Aufstellung allgemeiner ethischer Grundsätze begnügen wollen. Spätere Stoiker aber gingen zu einer sehr speziellen Entwickelung der einzelnen Pflichten fort. Und die von Cicero in seinem Buche über die Pflichten benutzten stoischen Vorbilder müssen, wie aus denselben sich ergiebt (vgl. bes. Buch 3), in ganz kasuistischer Weise sittliche Einzelfälle behandelt haben. Mit solchem Einfluß der stoischen Philosophie wirkte bei Tertullian derjenige seiner juristischen Bildung zusammen zu seiner gesetzlichen und rechtlichen Auffassung des christlichen sittlichen Lebens sowie zu der kasuistischen Art, in der er seine darauf bezüglichen Vorschriften ausführte. Das gleiche Gepräge, nur in mehr klerikaler Richtung, trägt der erste Versuch einer christlichen ethischen Gesamtdarstellung, die Nachahmung der genannten Schrift Ciceros in des Bischofs Am-

brosius von Mailand Schrift über die Pflichten. Und wie selbst bei Augustin trotz unverkennbarer Vertiefung der Ethik doch eine Neigung zu Gesetzlichkeit und kasuistischer Behandlungsweise nicht zu verkennen ist, so bleibt dieselbe überhaupt der ganzen abendländischen katholischen Ethik eigen. Zu einer weiteren Entwickelung aber der K. führte die sich früh bedeutungsvoll ausbildende kirchliche Einrichtung der Buße mit Verhängung von abgestuften kirchlichen Strafen für die einzelnen Sünden. Die darauf bezüglichen Gewohnheitsregeln der alten Praxis und die darüber gefaßten Beschlüsse einzelner Synoden wurden gesammelt, von den Sammlern ergänzt und einigermaßen geordnet. So entstanden die für den Gebrauch der Beichtiger bestimmten Pönitenzbücher, welche eben nichts anderes als rubrizierte Verzeichnisse aller möglichen Sünden und der auf sie gelegten Kirchenstrafen mit wenigen verbindenden allgemeinen Gedanken enthielten. Besonders berühmt und viel gebraucht waren die Bußbücher, die dem Erzbischof Theodor von Canterbury † 690 und Beda dem Ehrwürdigen † 735 zugeschrieben wurden, s. Bd III S. 582,42—51. Dann wurde eine noch weitere Ausbildung der K. durch mehreres begünstigt. Dazu gehört erstlich die Methode, in welcher die Sittenlehre in der Scholastik behandelt wurde, besonders ihre auch hierbei bewährte Neigung zu rechtlicher Grundanschauung, zu subtilen Einteilungen und zur Aufstellung verwickelter, spitzfindig zu lösender Streitfragen. Von dieser Art ist die Ethik des Petrus Lombardus im II. und III. Buch seiner Sentenzen und besonders die des Thomas von Aquino in der II. Abteilung des II. Teils seiner Summa. In ähnlicher Richtung wirkte das kanonische Recht, insofern besonders im II. Teil der Dekrete des Gratian eine zunächst juristische, aber bei der dort herrschenden grundsätzlichen Vermischung des rechtlichen und sittlichen Gebietes in hohem Maße auch über letzteres sich erstreckende K. mit spezieller Beleuchtung einzelner Fälle durch Fragen und Antworten gegeben wurde. Dazu kam endlich der Umstand, daß infolge der Verordnung des IV. Laterankonzils 1215, welches die Ohrenbeichte mit vollständiger Aufzählung aller Sünden zu einer allgemeinen Pflicht machte, den Beichtigern die alten Pönitenzbücher nicht mehr genügten, sondern sie eines vollständigeren Stoffes für ihre Beratung der Gewissen bedurften. Unter solchen Einwirkungen entstand nun eine besondere Art von wissenschaftlicher Disziplin, welche man im Unterschied von der philosophischen und juristischen K. als theologische K. bezeichnete. Die Gelehrten, welche sie pflegten, bildeten unter dem Namen der Kasuisten oder Summisten im Mittelalter und an katholischen Universitäten noch lange über dasselbe hinaus namentlich den Kanonisten gegenüber eine besondere Klasse von Lehrern. Die Schriften, welche zur Darstellung dieser vermeintlichen Wissenschaft dienten, waren die sogenannten Summen von Gewissensfällen (summae casuum conscientiae), Zusammenstellungen von Fällen besonders schwieriger Gewissensentscheidung auf dem Gebiete des sittlich Erlaubten und Unerlaubten, aber auch mit vielem kirchenrechtlichen Inhalt. Die älteste dieser Schriften, welche von den späteren viel benutzt worden ist, wurde im 13. Jahrhundert von Raymundus von Pennaforte verfaßt in alphabetischer Reihenfolge (s. de casibus poenitentiae, gedruckt Lyon 1719). Im 14. und 15. Jahrh. entstand dann eine größere Zahl solcher Summen, sodaß die Blütezeit der K. begann, als die Scholastik bereits dem Verfall entgegenging. Gewöhnlich werden diese Summen nach ihren Verfassern oder dem Geburtsorte derselben kurz bezeichnet. Als die namhaftesten sind hervorzuheben: Die Astesana von dem Minoriten Astesanus aus Asti, welche nach einem ganz tüchtigen, meistens im Anschluß an Thomas von Aquin geschriebenen, Abhandlung allgemeineren sittlichen Inhalts die Gewissensfälle in systematischer Anordnung bespricht (gedr. 1468, Köln 1479 u. ö.); die Pisanella von Barthulom. de S. Concordio aus Pisa verf. 1338 gedr. Paris 1470; die Pacifica von Pacificus aus Novara, geschr. ca. 1470, gedr. Venedig 1574; die Rosella von Tronamala aus Genua; die Angelica von Angelus de Clavasio aus Genua † 1495 gedr. 1486; endlich die gewöhnlich summa summarum genannte Schrift des als Gegner Luthers bekannten Dominikanergenerals Sylvester Prierias, eine bloße Compilation der älteren Schriften in alphabetischer Ordnung. Mochten übrigens diese Summen mehr äußerlich oder mehr systematisch angeordnet sein, im wesentlichen wurden doch immer in ihnen ziemlich gleichmäßig die Gewissensfälle in ihrer Vereinzelung behandelt ohne genügende Ableitung von den Grundsätzen der christlichen Sittlichkeit, ohne irgend befriedigende Begründung aus der heil. Schrift, ohne Zusammenhang mit dem lebendigen christlichen Bewußtsein, vielmehr ganz gesetzlich statutarisch mit Berufung auf kirchliche Autoritäten, ganz abstrakt verstandesmäßig und scholastisch-dialektisch. Unwirkliche Fälle werden spitzfindig erdacht, oft schon in der Astesana verweilt die Untersuchung mit Behagen bei schmutzigen Gegenständen. Dem christlichen Bewußtsein Sicheres wird häufig erst durch die verstandesmäßige, spitzfindig sezierende Behandlung unsicher gemacht,

ohne daß die Berufung auf kirchliche Autoritäten, die vielfach einander widersprechen, es wieder sicher zu machen vermöchte. Auf das äußere Werk wird alles Gewicht gelegt. Und wo man etwa dabei den Zweck betont, geschieht es in einer Richtung, welche dem jesuitischen Grundsatz entgegentreibt: wenn der Zweck erlaubt ist, sind auch die Mittel erlaubt. Diese Schäden der katholischen K. traten nur immer mehr hervor.

Indem die Reformatoren im Zusammenhange mit der Lehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben auch den paulinischen Gedanken der freien sittlichen Triebkraft des Glaubens energisch erneuerten, konnte wohl selbst ein Zurücktreten des Interesses an einer christlichen Ethik davon die Folge sein, wie es auf dem Gebiet der Wittenberger Reformation anfangs der Fall war. Jedenfalls aber wurde dadurch grundsatzmäßig eine eigentliche K. beseitigt. Dem entsprechend haben sich die Reformatoren zum Teil sogar ganz ausdrücklich und sehr entschieden gegen die K. ausgesprochen, so besonders Melanchthon und Calvin (Inst. 4, 10, 1 f.), aber auch Luther (Resol. i. Concl. Ecc. c. 2). Indessen führten doch die Verhältnisse zu einem evangelischen Gegenstück der katholischen K. Die tief umwälzende reformatorische Bewegung stellte eine Fülle neuer Probleme für das individuelle wie das öffentliche sittliche Leben, ohne daß für ihre Lösung feste Sitte und Gewohnheit einen Anhalt bieten könnte. So wandte man sich in schwierigen Fällen vielfach mit der Bitte um Belehrung an solche Personen, denen man besondere Einsicht für jene Fragen zutraute, namentlich an die Reformatoren. So sind die gesammelten Briefe Luthers und Calvins wie die Gutachten Melanchthons (Berathschlagungen und Bedenken, lat. und deutsch her. v. Petzel 1601 Neust. a. d. H.) zu einer reichen Beispielsammlung evangelischer Gewissensberatung geworden. Überall greift da das eigentlich sittliche Gebiet oft in das des Kultus, der Kirchenverfassung und des staatlichen Lebens ein. Es ist aber der verschiedenen Art jener Männer entsprechend, daß bei Luther die persönliche Seelsorge überwiegt, bei Melanchthon fast nur allgemeine kirchliche Angelegenheiten behandelt werden und bei Calvin beides ziemlich gleichmäßig sich mischt. Was sie aber so gelegentlich für einzelne Fälle aussprachen, stellten sie teilweise auch in Schriften mit allgemeinerer Bestimmung dar. Dahin gehören die speziellen ethischen Traktate Luthers über die Ehe, die Obrigkeit, den Zins u. s. w. und die oft sehr eingehend und speziell Fragen des praktischen Lebens behandelnden ethischen Abschnitte in den späteren Ausgaben von Melanchthons loci c. th. und Calvins institutio rel. chr. Außer den Reformatoren und besonders nach ihrem Hingange wurden auf dem Gebiete der Wittenberger Reformation auch die theologischen Fakultäten vielfach um Berathung angegangen. Und als man die so hervorgerufenen Fakultätsgutachten über mancherlei sittliche, aber auch den angrenzenden Gebieten angehörige Einzelfragen, nicht nur zu sammeln, sondern auch systematisch zu ordnen begann (thesaurus consiliorum et decisionum durch Dedekenn, Hamb., „in richtigerer Ordnung" durch J. E. Gerhard, Jena 1671), war damit der Übergang zu einer eigentlichen evangelischen K. gemacht. Zur Entstehung derselben wirkte aber auch das Bestreben mit, die katholische K. zu bekämpfen. Und gewiß ist der starke Unterschied der katholischen und evangelischen K. nicht zu verkennen. Die einzelnen sittlichen Handlungen werden hier nicht wie dort in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrem Zusammenhange mit der sittlichen Grundrichtung, daher beim Christen als Früchte des Glaubens, der Heilsgewißheit und des Lebens im Geiste Christi gefaßt; man fragt daher hier nicht wie dort, wie weit man irgend das Gebiet des Erlaubten ausdehnen könne, sondern was zur Erhaltung der Heilsgewißheit erforderlich ist; man wollte nicht wie dort äußerliche Gebote aufstellen, sondern suchte das christliche Gewissen zu eigener Bethätigung zu wecken, und man berief sich hier nicht auf schwankende und zum Teil einander widersprechende kirchliche Lehrautoritäten, sondern auf die heil. Schrift. Indessen andererseits ist die Entstehung einer eigentlichen evangelischen K. doch wohl auch dadurch mitbedingt worden, daß in der auf die Reformationsperiode folgenden Zeit in beiden Konfessionen des Protestantismus sich ein gesetzlicher Geist zu entwickeln begann.

Daraus erklärt sich zum Teil auch die Thatsache, daß die K. in der reformierten Kirche, welcher die Gefahr der Gesetzlichkeit näher lag, früher sich ausbildete als in der lutherischen, wenn dies auch allerdings zum Teil seinen Grund darin hat, daß die reformierte Theologie überhaupt auf dem Gebiete der christlichen Ethik früher thätig war. Der erste protestantische Theologe, der eine K. verfaßte, war der Professor zu Cambridge Wilh. Perkins † 1602, der außerdem auch viele moralische Abhandlungen und eine „heilige Anatomie des menschlichen Gewissens" veröffentlichte. Sein hierher gehöriges Buch heißt „Entscheidungen von Gewissensfällen" (urspr. engl., lat. von Mager 1603 und in opp. th., Genf 1624, I, 1284 ff.). Nach allgemeinen Erörterungen über die Grade der

Moralität der Handlungen, die Arten der Sünde und das Gewissen behandelt er alle Gewissensfälle in drei Klassen, je nachdem der Mensch an sich, in seinem Verhältnis zu Gott oder als Mitglied der Familie, der Kirche und des Staates betrachtet wird. Der Geist seines Buches ist ein streng puritanischer, aber doch nicht gerade extrem rigoroser, insofern er wohl Schauspiel, Tanz, Tierhetzen, Hazardspiele, aber nicht allen Luxus, alle Vergnügungen, nicht einmal alle Spiele verwirft. Im Anschluß an Perkins und in verwandtem calvinischen und puritanischen Sinn verfaßte ein Schüler desselben, der Schotte Amesius, später Professor in Franecker, zuletzt Prediger der Engl. Gemeinde zu Rotterdam, eine ähnliche Schrift (de conscientia et ejus jure vel casibus, Amst. 1630, 40. 70, deutsch Nürnberg 1654). Infolge ihres reicheren Inhaltes kam sie noch mehr in Gebrauch, obschon sie weniger systematisch ist. Auf eine formell sich an die Scholastik anschließende Untersuchung über das Wesen und die verschiedenen Arten des Gewissens (B. 1) folgen Erörterungen der Gewissensfälle, welche sich auf Bekehrung und Heiligung (B. 2), die Tugenden und die Adiaphora (B. 3), die Pflichten gegen Gott (B. 4) und gegen die Menschen (B. 5) beziehen. Auf diese kasuistische Behandlung der Moral, die Amesius in Franecker auch in Vorlesungen pflegte, legte er großes Gewicht in der Meinung, dadurch wie Sokrates die Philosophie in das praktische Leben eingeführt hatte, für dasselbe auch die Theologie fruchtbar zu machen. Noch etwas früher hatte der deutsche außerordentlich litterarisch fruchtbare Theologe J. H. Alstedt (s. d. A. Bd I S. 390 f.) in Herborn und Weißenburg † 1638 eine K. (theologia casuum Hannover 1621) veröffentlicht, in welcher er vielfach Ethisches und Dogmatisches mischend im Anschluß an die 12 Artikel des apostolischen Symbols, den Dekalog und das Vaterunser das Gewissen besonders gegenüber den Anfechtungen und Versuchungen, mögen sie nun vom Zorne Gottes, vom Teufel, von der eigenen Sünde oder von der Phantasie ausgehen, zu befestigen sucht. Unter diesem praktischen Gesichtspunkt erklärt auch er die K., die er in seiner Encyklopädie als eine neben der Ethik stehende selbstständige Disziplin betrachtet, für besonders bedeutsam. Trotzdem waren es in der reformierten Kirche nur noch einige englische Theologen wie Jos. Hall und Jerem. Taylor (Walch, bibl. th. sel. II, 1132), welche die K. trieben. Sonst ist sie dort bald in die Ethik aufgehend verschwunden.

Die erste lutherische Bearbeitung der K. ging aus Vorlesungen hervor, welche der Professor der Theologie Balduin zu Wittenberg im Gegensatz gegen die katholische K. zu dem Zwecke gehalten hatte, den Inhalt der von den Fakultäten erstatteten Gutachten systematisch zu gestalten. Sein Manuskript wurde nach seinem Tode von der Wittenberger theol. Fakultät herausgegeben (Tractatus lucul. etc. de casibus conscientiae, Frcf. 1654). Unter Gewissensfällen versteht Balduin lediglich solche Fälle, in denen auch ein rechtes Gewissen, wie es nach ihm nur ein lutherischer Christ haben kann, ohne Belehrung schwer zu urteilen vermag. Die dann sich bildenden Zweifel will er nach dem Worte Gottes lösen, indem er dabei den Menschen in seiner Beziehung zu Gott, zu den Engeln und bösen Geistern, zu sich selbst und zu anderen Menschen ins Auge faßt. Allerlei Dogmatisches, Kultisches, Kirchenpolitisches wird dabei in die Untersuchung hineingezogen; viele kleinliche Fragen werden mit großer Wichtigkeit behandelt. Und die Erörterungen über die Wunder des Satans, die verschiedenen Arten von Teufeln, die dämonische Besessenheit u. dgl. zeigen einen Wust von Aberglauben.

Ähnlicher Art sind auch die übrigen Bearbeitungen der K. in der lutherischen Theologie aus dem 17. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts, nur daß die abergläubischen Elemente allmählich zurücktraten. Hervorzuheben wären darunter die Schriften von Dannhauer (her. v. Bebel 1679), der eine auf Physiologie und Pathologie des Gewissens beruhende Heilung desselben herbeiführen will, von Friedr. Bechmann (1692), der vorwiegend auf Kirchenordnung bezügliche Ratschläge giebt, und von Joh. Olearius zu Leipzig (1694), der mit großer Sorgfalt die Ursachen und verschiedenen Arten der Unsicherheit des Gewissens untersucht und Regeln zur Lösung der Zweifel mit Empfehlung von mancherlei Hilfsmitteln aufstellt. Sonst sind von den kasuistischen Schriften jener Zeit noch zu nennen (vgl. Walch II, 1128) die von Fink (1631), Dume (1636), König (1654), Keßler (1658), Fr. Ad. Osiander (1680) und Mayer (1706). Der Pietismus aber hat, obwohl Speners Gutachten über sittliche Fragen (theol. Bedenken 1700, letzte theol. Bedenken 1711, die lateinischen Frankfurt 1709) kasuistisches Gepräge haben, doch dadurch, daß er das Verständnis für den Zusammenhang aller Handlungen des Christen mit seiner religiös-sittlichen Grundrichtung vertiefte, zur Beseitigung der K. nicht wenig beigetragen. So hat denn auch Buddeus in seiner Moraltheologie, in der sich die Beeinflussung der lutherischen Orthodoxie durch den Pietismus darstellt, ausdrücklich erklärt, daß eine vertiefte christliche

Pflichtenlehre die K. überflüssig mache. Seitdem erschienen auch in der lutherischen Theologie nur noch vereinzelte Bearbeitungen derselben in verschiedener Form, wie Bohnstedts schriftmäßige Erörterung wichtiger Gewissensfragen (1736), die theolog. Gutachten Baumgartens (1742 ff.) und der Hallenser Fakultät (1747), die theol. Bedenken der Leipziger Fakultät, her. von Börner 1751, Albers Erklärung einiger wichtiger Gewissensskrupel 1755 und ein vorwiegend pastoraltheologisches „auserlesenes kasuistisches Magazin" her. von Loy 1788, von dem nicht mehr als ein Band erschien. Die neuere evangel. Theologie hat auch vermöge ihrer Einsicht in die Individualisierung des Sittengesetzes die Unmöglichkeit erkannt, für Alle gleichmäßig gültige Auflösungen von Gewissensfragen zu geben, und die K. daher allgemein beseitigt.

Dagegen hatte in der kathol. Kirche die K. des Mittelalters mit allen ihren Schäden ihre vollste und konsequenteste Ausbildung durch den Jesuitismus erhalten (s. d. A. Bd VIII S. 761 und Ethik Bd V, S. 551,32). Sein Bestreben, die kathol. Kirche um jeden Preis zu retten und um deswillen die Macht des Papsttums, sowie den Einfluß seines Ordens zu mehren, führte ihn dazu, die Ethik als Mittel für den Zweck, die Gewissen im Beichtstuhl zu beherrschen, eifrig zu pflegen. Infolge dessen wird die Ethik des Jesuitismus ganz und gar K. Die feine Ausbildung derselben soll die jesuitische Gewissensberatung möglichst unentbehrlich machen, während sie zugleich sich beliebt zu machen sucht durch weitgehende Akkommodation an die menschlichen Schwächen durch möglichste Erleichterung der gewöhnlichen sittlichen Pflichten zu Gunsten einer desto strengeren Verpflichtung der kirchlichen Anstalt gegenüber. Auf letzteren Zweck sind die für die jesuitische K. charakteristischen Lehren vom Probabilismus, von der Intention und von der Mentalreservation berechnet. Die dadurch herbeigeführte Leichtfertigkeit der jesuitischen Moral samt ihrer damit verbundenen pelagianisierenden Richtung wurde auch innerhalb der kathol. Kirche durch die Dominikaner, dann schärfer durch den Jansenismus (s. d. A. Bd VIII S. 589) bekämpft, von den Theologen Mabillon und Du Pin bitter beklagt, und den Probabilismus verdammte sogar die Sorbonne (corp. doctr. ed. Pfaff 1718). Aber die K. wurde in der kathol. Theologie weiter getrieben (vgl. Prosp. Lambertini, casus conscientiae 1766—1794. Amort, dictionarium casuum c. 1784, Sobiech, compend. th. mor. pro utilitate confessariorum 1824). Und das vielgebrauchte Kompendium der Moral von Gury hat mit einigen modernen Zuthaten die alte K. des Jesuitismus erneuert. Auch der Probabilismus wird in neuen angesehenen kathol. Lehrbüchern der Moral wie in dem von Simar 1877 ausdrücklich gebilligt. **Sieffert.**

Katafalk. — Das Wort ist nach Heyse, Fremdwörterbuch, zusammengesetzt aus dem romanischen catar, schauen, und dem italienischen falco = palco, Gerüst. Es ist das Totengerüste, tumba, auch castrum doloris genannt, welches die beigesetzte Leiche vorstellt und mit den Verzierungen des Sarges umgeben ist. Die Sitte, derartige Scheinsärge zu errichten, kam in der katholischen Kirche auf, seitdem die Leichen nicht mehr in die Kirche gebracht wurden, wo nach dem römischen Ritus vor der Beerdigung die Vigil, das Requiem und Libera stattfand. Der Katafalk sollte dazu dienen, daß diese alte Disziplin nicht in Vergessenheit gerate und zugleich das Totenoffizium „mit größerer Andacht", weil vor einem sichtbaren Denkmal des Gestorbenen, gefeiert würde. Die Bahre ist mit schwarzen Tüchern ausgeschlagen und bei vornehmen Leichen besonders ausgeziert. Sie ist mit Lichtern umgeben als Zeichen des ewigen Lichtes, das dem Verstorbenen gewünscht wird. Der Priester besprengt sie mit Weihwasser als dem Zeichen des reinigenden Blutes Christi und des Wassers des ewigen Lebens. Der Weihrauch kommt hinzu als Ehrenbezeugung für den Leichnam, der eine Wohnung des hl. Geistes war, und als Sinnbild der Bitten für die abgeschiedene Seele, welche als ein süßer Geruch vor dem Herrn aufsteigen möge zum Himmel. **H. Merz †.**

Katakomben s. Koimeterien.

Katechese, Katechetik. — Litteratur: Christian Palmer, Evangelische Katechetik, 1. Aufl. 1844, 6. Aufl. 1875; Carl Im. Nitzsch, Praktische Theologie, 2. Aufl. 1860 Teil II, S. 133—235; K. A. Gerhard von Zezschwitz, System der christlichen Katechetik, 2 Teile in 3 Bänden, 1. Aufl. 1862—69, 2. Aufl. 1872—74; Theodosius Harnack, Katechetik 1882; Robert Kübel, Katechetik 1877; Karl Buchrucker, Grundlinien der kirchlichen Katechetik, 1889; E. Christ. Achelis, Praktische Theologie, 1. Aufl. 1890, I, 139—269, 2. Aufl. 1898, II, 1 bis 176; Eugen Sachsse, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung, 1897.

1. Katechese ist die Erziehung, welche die christliche Kirche ihren unmündigen Gliedern durch berufene Diener zu teil werden läßt; Katechetik ist die Theorie dieser Erziehung. Das Wort κατηχέω bedeutet zunächst: hinabtönen (intr.), Hippokrates verbindet es mit dem Akkusativ der Person und versteht darunter die mündliche Belehrung, welche der Arzt dem Laien über Natur und Behandlung der Krankheit erteilt. Der Dichter Lucian sagt (Zeus tragoedus cap. 39), daß die Dichter ihre Zuhörer von der Bühne herab μέτροις κατᾴδουσι καὶ μύθοις κατηχοῦσιν: sie singen sie an mit Versen und tönen sie an mit Fabeln. So bekommt das Wort die Bedeutung: Jemanden eine mündliche Mitteilung machen (AG 21, 21. 24); jemanden belehren. Vom religiösen Unterricht wird es gebraucht Lc 1, 4; AG 18, 25; Rö 2, 18; 1 Ko 14, 19; Ga 6, 6. An den beiden ersten Stellen hat es die Bedeutung eines elementaren Unterrichts gegenüber einer ausführlichen Darlegung. Im kirchlichen Sprachgebrauch bezeichnete es die Zubereitung der Erwachsenen zur Taufe; der Unterricht war dabei das vornehmste, aber nicht das einzige Geschäft; sittliche und religiöse Übungen, Pflege der kirchlichen Gemeinschaft, Zucht war ebenso notwendig; nicht nur die Erkenntnis, sondern Herz, Wille Lebenswandel sollte geändert werden. Das ist noch heute der Fall; daher ist die Erklärung: kirchlicher Unterricht (Nitzsch) zu eng. Katechese ist die kirchliche Erziehung.

Mit der christlichen Pädagogik hat sie dasselbe sittlich-religiöse Ziel gemein, sie unterscheidet sich von ihr durch den Umfang der erstrebten Erkenntnis. Die Katechetik giebt eine elementare Erkenntnis der christlichen Wahrheit, die Pädagogik behandelt alle Gebiete des Wissens und der Fertigkeiten und führt zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis der christlichen Wahrheit. Zur humanistischen Pädagogik steht sie im Gegensatz, da diese nur ein innerweltliches Ziel der Erziehung kennt, die Katechetik aber ein jenseitiges, göttliches Ziel, das allen irdischen Zielen überlegen ist.

2. In der alten Kirche begann die kirchliche Erziehung, sobald ein Heide, durch das Wort erweckt, sich zur Aufnahme in die christliche Gemeinde meldete und eine vorläufige Prüfung ergeben hatte, daß keine irdischen Rücksichten ihn bestimmten. Er wurde dann durch Bekreuzung und Salz unter die Katechumenen aufgenommen und führte den Namen Christianus. Bei uns sind nicht mehr Heiden Gegenstand der christlichen Erziehung, sondern die Kinder der Christen. Sie werden als Säuglinge getauft und dadurch Gegenstand der kirchlichen Fürsorge. Die Berechtigung der Säuglingstaufe ergiebt sich aus Mc 10, 14; wenn Jesus den Säuglingen das Reich Gottes zuspricht, so darf man ihnen das Zeichen der Aufnahme nicht versagen, welches der Herr selbst eingesetzt hat. Es ist ein berechtigter Wunsch christlicher Eltern, daß auch ihre Kinder zur Gemeinde Christi gehören und die Aufnahme durch Bekreuzung und Salz hat keine Verheißung. Aber Bedingung für die Taufe der Säuglinge ist die nachfolgende christliche Erziehung, damit die Kinder das Heil, welches ihnen in der Taufe geboten wird, mit bewußtem Glauben ergreifen. Daher muß der Vater des Kindes vor der Taufe das Versprechen christlicher Erziehung geben. Sodann ist erforderlich, daß der Getaufte, sobald er zur Einsicht gelangt ist, aus freier Überzeugung das Verlangen nach den Gütern der Gemeinde bekunde und das Versprechen christlicher Lebensführung gebe. Der Wille des Vaters allein kann nicht genügen.

3. Schwieriger ist es, das Ziel kirchlicher Erziehung festzustellen. Dies Ziel kann nicht nur ein intellektuelles sein: Kenntnis der christlichen Wahrheit; denn die Katechese soll zur christlichen Gesinnung, zu christlicher Gestaltung des Willens und des Wandels führen. Ebenso ungenügend ist die römische Zielbestimmung: Gehorsam gegen die Lehren und Ordnungen der Kirche; denn die Katechese soll zu einer persönlichen Überzeugung führen. Die auch von Zezschwitz vertretene Zielbestimmung: Abendmahlsreife, ist schon darum ungenügend, weil sie formal ist. Wer ist denn reif zum Abendmahl? So hat man den lebendigen Glauben oder Erleichterung des Glaubensentschlusses als Ziel aufgestellt. Aber sind denn die Kinder der Christen ohne Weiteres als ungläubig anzunehmen? Viele von ihnen kommen aus einer christlichen Lebensluft, haben den kindlichen Glauben an Gott und den Heiland; die kirchliche Erziehung soll nicht erst den Glauben ermöglichen oder erzeugen, sondern den vorhandenen Glauben befestigen, ihn zu christlicher Überzeugung und christlicher Lebensführung ausgestalten. Noch heute ist der Glaube die normale Voraussetzung der kirchlichen Erziehung und bei vielen Kindern, namentlich Mädchen trifft sie zu. Aber welches ist das Ziel? Die Schrift giebt keine deutliche Bestimmung. — Der Herr sagt wohl: lasset die Kindlein zu mir kommen! Sein Apostel ermahnt die Väter, ihre Kinder zu erziehen in der Zucht und Vermahnung zum Herrn (κυρίου gen. obj.). Damit wird die Verbindung mit dem Herrn durch den Glauben gefordert, aber nicht das Ziel der Erziehung bezeichnet. Weiter führt uns die Unterscheidung zwischen

unmündigen und mündigen Christen (1 Ko 3, 1; Eph 4, 13; Hbr 5, 12). Es giebt einen kindlichen Glauben an den Herrn, welcher noch unwissend ist und keine sicheren Tritte thut; es giebt einen Glauben der Mündigen, welcher eine überzeugte Erkenntnis der christlichen Wahrheit und eine gewisse Fertigkeit im christlichen Wandel erlangt hat. Wer auf Grund seines Glaubens selbstständig die Gemeinschaft mit Christo sucht in den Gnadenmitteln und im Gebet, wer angefangen hat, seinen Wandel zu ordnen gemäß dem Geiste Christi und den alten Menschen in sich zu bekämpfen, der ist mündig. Dieser christlichen Mündigkeit soll die kirchliche Erziehung zuführen. Wann ist sie erreicht? Da der Glaube und der christliche Wandel auf sittlicher Freiheit beruhen, so kann kein Alter festgesetzt werden; bei denen, welche den Glauben verwerfen, bei denen, welche haltlos zwischen göttlichen und sündigen Einwirkungen schwanken, tritt sie überhaupt nicht ein. Aber auch bei denen, welche frommen Sinn haben, tritt sie nicht eher ein, als bis sie in der Lage waren, ihren christlichen Sinn gegen widrige Einwirkungen zu behaupten, d. h. nicht eher, als bis sie der Zucht des Hauses und der Schule entwachsen sind und angefangen haben, ihren Lebensweg selbstständig zu gehen. Mit Sicherheit erkennbar ist diese Mündigkeit nicht, denn Niemand kann dem Andern ins Herz sehen. Deshalb muß es dabei bleiben: wer eine ausreichende Kenntnis der christlichen Wahrheit hat, welcher freiwillig sich zu ihr bekennt und gelobt, einen christlichen Wandel zu führen, wessen Verhalten diesem Gelübde nicht widerspricht, dem ist die Mündigkeit zuzusprechen. Mündigkeit ist also mehr als Abendmahlsreife; ein Kind von 10 Jahren kann den Glauben und die Erkenntnis haben, welche zum würdigen Empfang des Abendmahls erforderlich ist; aber niemals ist es mündig. Darum kann Abendmahlsreife nicht das Ziel der kirchlichen Erziehung sein. Der Pietismus und nach ihm die Aufklärung haben den verhängnisvollen Fehler gemacht, Abendmahlsreife und Mündigkeit zusammenzuwerfen. Die erste Abendmahlsfeier ist der wichtigste Wendepunkt innerhalb der kirchlichen Erziehung, aber nicht ihr Abschluß. Schon Nitzsch war der Meinung, daß das Ziel der kirchlichen Erziehung über die erste Abendmahlsfeier hinausliege, ohne besondere Einrichtungen zur Erreichung dieses Zieles vorzuschlagen (Prakt. Theol. II, 159). Er setzt voraus, daß die häusliche und kirchliche Gemeinschaft allmählich zu diesem Ziele führen werde. Nachdem sich herausgestellt hat, daß dies unter den gegenwärtigen Verhältnissen in der Regel nicht der Fall ist, fordert man jetzt allgemein, daß die kirchliche Erziehung nach der ersten Abendmahlsfeier durch besondere Einrichtungen fortgesetzt werde. Zezschwitz will sogar die erste Zulassung zum Abendmahl abhängig machen von der Bedingung, daß man sich nachher der weiteren Erziehung zur Erlangung des aktiven Bürgerrechts freiwillig unterstelle (Katech. I, 687). Die kirchliche Erziehung setzt den kindlichen Glauben voraus und die Zahl derer, welche ohne heftige Kämpfe vom kindlichen zum mündigen Glauben geführt werden, ist sehr groß, besonders unter den Frauen. Aber auch solchen, welche zu Hause ohne Gott und Christus aufgewachsen sind, oder welchen der Kindesglaube durch Zweifel des Verstandes oder weltliche Lüste verloren gegangen ist, muß durch die kirchliche Erziehung zurechtgeholfen werden. Ihre Zweifel, ihre Trägheit, ihr weltlicher Sinn muß überwunden werden. Sie sind zuerst zum Glauben, dann zur Mündigkeit zu führen. Wieweit das gelingt, steht in Gottes Hand; oft zeigt solche Erziehung noch spät ihre Früchte. Um so mehr hat die Kirche zu verhüten, daß solche nicht aus Gewohnheit und weltlichen Rücksichten Bekenntnisse und Gelübde ablegen, denen ihr Herz ferne steht.

4. Unter den Mitteln der Erziehung ist der Unterricht zwar nicht das einzige, aber das vornehmste. Der Religionsunterricht vor allem ist Gesinnungsunterricht. Er soll zur Erkenntnis Gottes führen, diese Erkenntnis beruht auf inneren Erfahrungen; Erfahrungen werden erzeugt durch Anschauungen. Wo sind diese Anschauungen zu finden? Die ganze Welt ist eine Offenbarung des verborgenen Gottes. Wir ahnen seine Größe aus dem Sternenhimmel, seine Allmacht aus dem Gewitter, seine Weisheit aus dem kunstreichen Bau unsres Leibes, seine Güte aus der Schönheit des Frühlings, aus dem Segen der Ernte, seine Gerechtigkeit aus den Übeln, welche der Sünde folgen. Auf die Erkenntnis Gottes aus der Natur kann der christliche Religionsunterricht nicht verzichten; eine beschränkte Welterkenntnis hat immer eine unzureichende Gotteserkenntnis bei sich. Die Psalmen lehren uns Gottes Größe aus den Werken seiner Hände erkennen, sie erwecken uns zur Bewunderung und Ehrfurcht, zur Demut und Dankbarkeit. Aber aus der Natur schöpfen wir nur eine unvollständige und problematische Gotteserkenntnis; wir wissen nicht, wie er gegen uns gesinnt ist. Die Offenbarung in der Natur wird vollendet durch die Offenbarung im Geistesleben. Das Geistesleben Jesu Christi ist die vollkommene Offenbarung Gottes. Er hatte eine geheimnisvolle ewige Gemeinschaft mit dem Vater und

darum eine vollkommene Erkenntnis seiner Gnade und Wahrheit; sie den Menschen zu offenbaren und sie zur Gemeinschaft mit Gott zu führen war seine Lebensaufgabe, die er durch Lehren und Wirken, durch seinen Tod und seine Auferstehung gelöst hat. Eine vollkommene Gotteserkenntnis ist nur möglich durch die Erkenntnis Jesu Christi. Darum ist das Bild Christi, wie es aus den Evangelien hervorleuchtet, der vornehmste Stoff des Unterrichts.

Durch die Erkenntnis Christi erlangen wir auch eine vollkommene Erkenntnis des Guten. Der Schüler soll lernen, gute und böse Handlungen zu unterscheiden und von den Handlungen auf die Gesinnung zu schließen. Nun kommen im Leben des Zöglings böse und gute Handlungen vor; an ihnen soll er diesen Unterschied zuerst erkennen. Das Gewissen bezeugt, daß Haß, Neid, Unwahrhaftigkeit, Trotz böse, Gehorsam, Freundlichkeit, Dankbarkeit gut sind. Aber der Kreis der persönlichen Erfahrung ist beschränkt, er muß erweitert werden, indem der Unterricht böse oder gute Handlungen erzählend vorstellt. So ist die moralische Erzählung das Mittel zum Unterricht in der Sittlichkeit. Man hat solche moralische Erzählungen erfunden und nach einem System geordnet. Aber diese Erzählungen sind flach, langweilig und ohne Autorität. Die Schrift erzählt uns, wie Gott ein rohes, unsittliches Volk sich erwählt und erzogen hat, bis in Jesu Christo die vollkommene Sittlichkeit verwirklicht ist; an seinem Bilde erkennen wir das Gute in vollkommener und autoritativer Weise: die höchste Gottesliebe, Demut und Vertrauen, die höchste Bruderliebe und Selbstverleugnung, eine Heiligkeit, wie sie sonst nirgend sich findet. Darum ist die Geschichte Jesu das Bild vollkommener Sittlichkeit; die Geschichte des alten Bundes ist notwendig, um das Bild Jesu zu verstehen. Jesus hat auch eine Nachgeschichte; seine Apostel haben das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung bezeugt und richtig gedeutet, durch ihre Heilspredigt die Gemeinden gegründet und gemäß dem Willen ihres Meisters geordnet.

Die Erzählung dieser großen Offenbarung Gottes, welche in Jesu Christo ihren Mittelpunkt hat, bildet den vornehmsten Stoff des kirchlichen Unterrichts. Das hatte schon Augustin erkannt, diese Erkenntnis ist seit 200 Jahren der christlichen Kirche wieder aufgegangen. Hier erkennen die Schüler in vollkommener Weise Gottes Liebe und Treue, Gottes Weisheit, Macht und Heiligkeit; durch diese Erkenntnis wird Glaube und Liebe, Demut und Vertrauen, Bruderliebe und Hoffnung erweckt. Um diesen großen Stoff zur Anschauung zu bringen, ist er zu zerlegen in kleine übersichtliche Geschichten, die für sich ein Ganzes bilden. Der Zusammenhang zwischen den Geschichten kann erst zuletzt deutlich werden.

Von der biblischen Erzählung sind die Zöglinge zur Quelle, der heiligen Schrift selbst zu führen.

Die Bibel ist voll von Weisheitssprüchen, welche in kurzer klassischer Form eine göttliche Wahrheit aussprechen, viele derselben sind als Sprichwörter in den Volksmund übergegangen. Der Schüler soll eine Anzahl derselben verstehen und dem Gedächtnis fest einprägen. Die Verwendung von besondern Spruchbüchern ist verwerflich, denn sie verleiten zu mechanischem Auswendiglernen. Bei den biblischen Geschichten sind solche Sprüche zweckmäßig zu verwerten. Da jede Geschichte sichtbare Darstellung einer religiösen Wahrheit ist, so fasse man diese Wahrheit in einen Spruch; dann wird die Geschichte durch den Spruch gedeutet und der Spruch durch die Geschichte erklärt. Sodann soll der Zögling größere Abschnitte der heiligen Schrift lesen, damit er in ihren Geist eingeführt und in ihrem Gebrauch geübt werde. Auch hier bilden die Evangelien den Mittelpunkt, geschichtliche Abschnitte des alten Testaments und Psalmen schließen sich an, geförderte Schüler mögen auch zu den prophetischen und epistolischen Büchern geführt werden. Wenn es möglich ist, lerne die Oberstufe die biblische Geschichte aus der Bibel selbst kennen. Dann aber ist, namentlich für Gymnasien und Töchterschulen, eine verkürzte Bibel wünschenswert, da nicht alles im alten Testament für Kinder angemessen ist.

Der Glaube der evangelischen Kirche hat sich auch in Liedern ausgesprochen, welche in den gottesdienstlichen Gebrauch übergegangen sind: die Kirchenlieder. Auch sie bilden Stoff des Unterrichts, teils weil sie geeignet sind, in dem Zögling die religiöse Empfindung zu erwecken, teils weil sie ihn befähigen, mit Verständnis am Gottesdienst teilzunehmen. Viele Christen suchen Trost und Erhebung mehr in den Liedern als in der Schrift. Eine Anzahl derselben muß daher erklärt und dem Gedächtnis eingeprägt werden.

Nachdem der Zögling aus biblischer Geschichte und Bibel eine Summe religiöser Wahrheiten in anschaulicher Form gelernt hat, ist es möglich, diese Wahrheiten auf ihren kürzesten Ausdruck zu bringen und ihren Zusammenhang darzustellen. Das ist auch notwendig, um dem

Zögling eine Übersicht über die christlichen Wahrheiten zu geben. Klarheit der Erkenntnis und Festigkeit der Überzeugung sind die Frucht dieses abschließenden Unterrichts. Diese Zusammenfassung der christlichen Wahrheiten in der Form des persönlichen Bekenntnisses enthält der Katechismus. Das älteste Stück desselben ist das apostolische Symbol, welches schon im zweiten Jahrhundert die Grundlage des Taufunterrichts war. Dazu kam als zweites Stück das Herrengebet, welches kurz vor oder kurz nach der Taufe erklärt wurde. Im Mittelalter wurde der Dekalog als Grundlage des Unterrichts benutzt, um zur Erkenntnis der Sünde zu führen. Diese drei Stoffe bilden die Hauptstücke des evangelischen Katechismus. Aus dem Gesetz erkennt der Zögling, wie groß seine Sünde und Elend sei; im Symbol bekennt er, wie er davon erlöst wird, im Herrengebet bekennt er, worauf seine Sehnsucht als Jünger Christi gerichtet ist. Da das nächste Ziel des Unterrichts die Teilnahme am Abendmahl ist, so bildet die Lehre von den Sakramenten das vierte Hauptstück des Katechismus. Diese von den reformatorischen Katechismen festgesetzte Auswahl des Lehrstoffes ist mustergiltig und die Einwendungen dagegen sind unbegründet. Ohne Erkenntnis der Sünde giebt es keinen Glauben, die Erkenntnis der Sünde kommt aber aus dem Gesetz; also muß der Unterricht vom Gesetz anheben. Das Gesetz ist vollendet in der Lehre und dem Leben Christi; also muß hier dem Schüler die Person Christi nach ihrer vollkommenen Heiligkeit dargestellt werden. Dies geschieht zweckmäßiger an dem Schema des Dekalog (Luther) als am Doppelgebot der Liebe (Heidelberger Katechismus). Die Lehre von unsrer Erlösung wird aus dem alten kirchlichen Symbol entwickelt; die meisten Einwendungen gegen dasselbe sind unbegründet. Es bekennt den Glauben an Gott als den Schöpfer und Vater, an Jesum Christum als unsern Herrn und König, an den heiligen Geist, als den Erneuerer und Vollender der Menschheit; es setzt also nicht an Stelle des religiösen Glaubens das Fürwahrhalten gewisser Lehrsätze. Seine Aussagen sind durchaus der Schrift gemäß. Ungern vermissen wir darin die Beziehung auf des Heilands Lehren und Wirken, dafür würden wir gern die Höllenfahrt und die Gemeinschaft der Heiligen preisgeben. Aber trotz dieser Mängel giebt es keine Zusammenfassung der christlichen Wahrheit, die dem Symbol an Ehrwürdigkeit und Wert gleichsteht; darum muß es den Mittelpunkt des Katechismus bilden. Die Lehre vom christlichen Wandel hat noch kein festes Schema gefunden; das Gebet ist doch nur ein Teil desselben. Meines Erachtens bildet das Doppelgebot der Liebe die beste Grundlage. Bei den Sakramenten kann nur von den Stiftungsworten des Herrn ausgegangen werden. Auch diese reformatorische Anordnung des Stoffes ist mustergiltig. Die späteren Katechismen gehen aus vom Begriff der Religion, kommen dann zur Offenbarung, zum Worte Gottes, bringen, so gut es gehen will, den Beweis, daß die Bibel Gottes Wort und darum glaubwürdig ist. Auf diesem morschen Unterbau wird dann ein System christlicher Lehren errichtet und aus der Schrift bewiesen: von Gottes Wesen, Eigenschaften, Werken, von Engeln und Menschen, vom Urstand und Sündenfall, vom Gesetz und Strafen der Sünde u. s. w. So wird ein Lehrsystem in den Kopf gebracht und unzureichend begründet, Herz und Willen haben gute Ruhe. Ganz anders die Katechismen der Reformation. Sie stellen den Schüler ohne Weiteres vor das Angesicht des heiligen Gottes, der im Gesetz zu ihm redet. Er bleibt nicht unbeteiligter Zuschauer bei dem, was Gott einst geredet hat, sondern jetzt redet er zu ihm als Herr und König. Sein Gesetz erweist sich vor dem Gewissen als gut und heilig. So wird der Zögling sich bemühen, das Gesetz durch eigene sittliche Anstrengung zu halten. Der Lehrer lasse diesen redlichen Eifer gewähren und lähme ihn nicht durch die voreilige Mitteilung, daß wir Gottes Gesetz nicht halten können. Je größer der Eifer, desto gründlicher die spätere Sündenerkenntnis; auch der Herr hat diesen Weg eingeschlagen. So erwächst die religiöse Erkenntnis aus der religiösen Erfahrung und steht fest gegen alle Zweifel. Die Herbeiführung religiöser Erfahrung muß auch die Auswahl des übrigen Stoffes beherrschen; die Erkenntnis Gottes ist nicht nach dem Schema: Gottes Wesen, Eigenschaften, Werke zu lehren, sondern von den Werken Gottes, welche Herz und Willen bewegen, ist auszugehen und von da ein Rückschluß auf sein verborgenes Wesen zu machen. Bei der Lehre von Christo wird man nicht von der Präexistenz ausgehen, sondern von dem Heiland, der uns aus Irrtum und Sünde, Tod und Verdammnis erlöst, als unser Prophet, Hoherpriester und König; von da erst wird man aufsteigen zur Erkenntnis seiner göttlichen Natur. Wer Christi göttliche Hilfe erfahren hat, ist gegen alle Zweifel an seiner Gottheit gesichert; wer sie nicht erfahren hat, dem hilft auch nicht das Bekenntnis zu seiner Gottheit.

Dieser Lehrstoff ist in Fragen und Antworten darzulegen und so zu gliedern, daß jede Antwort einen bedeutenden Inhalt hat. Die Frage macht die Disposition des Stoffes

deutlicher als jedes andere Mittel und hebt nachdrücklich hervor, worauf es ankommt. Viele neuere Katechismen gehen im Gebrauch dieser Form zu weit; sie spalten den Stoff gleichsam in Atome, dadurch werden die Antworten zahlreich und unbedeutend. Es ist leichter 60 bedeutende Antworten zu übersehen und festzuhalten, als 300 unbedeutende. Nur unerfahrene Pädagogen können behaupten, eine lange Antwort zu erklären und einzuprägen sei eine Marter für Lehrer und Schüler. Nicht der Katechismus, sondern der Katechet soll sie spalten und dann zusammenfügen. Die Antworten sollen auch wertvoll in der Form sein, die evangelischen Wahrheiten sind in biblischer und erbaulicher Sprache darzustellen. Schulmäßige trockene Antworten, Antworten, welche der Zergliederung und Erklärung dienen, gehören nicht in den Katechismus.

5. Die Form des Unterrichts. Der Katechet soll nicht nur Kenntnisse mitteilen, sondern Herz und Willen bewegen, darum muß der Unterricht mündlich und persönlich sein. Der Lehrer muß mitteilen, was sein Herz erfüllt und begeistert; nur dann erweckt er die gleiche Bewegung im Herzen des Schülers. Verwerflich ist die alte Memoriermethode, welche die Stoffe so lange vorsprach, bis sie dem Gedächtnis eingeprägt waren. Verwerflich auch die Lesemethode, welche die Stoffe in einem Buche lesen läßt, erklärt und dann zum häuslichen Einprägen aufgiebt. Dabei wird der Religionsunterricht Lesestunde, der Schüler klebt am Buch und dringt nicht durch zur Sache. Beim Religionsunterricht darf kein Buch gebraucht werden; nur beim Bibellesen die Bibel. Biblische Geschichten, Gesangbuch, Katechismus sind nur Hilfsmittel zur häuslichen Wiederholung. Der Katechet muß den Stoff so beherrschen, daß er der Stütze eines Buches nicht bedarf; nur dann wird der Unterricht persönlich. Und wenn der Schüler kein Buch vor sich hat, dann steht sein Herz dem Lehrer offen, dann wird seine Aufmerksamkeit und sein Gedächtnis geschärft.

Kinder hören gerne Geschichten, denn sie sind anschaulich; darum erzählt der Katechet zuerst die biblischen Geschichten. Also der Vortrag ist die erste Form des Unterrichts. Liederverse, Bibelsprüche, Katechismusantworten sind weniger anschaulich, darum dürfen sie zunächst nur zur Erläuterung der biblischen Geschichte verwendet werden. Nur kurze Zeit wird ein Kind durch den Vortrag gefesselt, es muß zur Mitarbeit genötigt werden, um aufmerksam zu bleiben. Dies geschieht durch ein Gespräch über die Erzählung. Das ist die andere Form des Unterrichts. Das Mittel des Gesprächs ist die Frage. Der beste Unterricht ist der, wo Vortrag und Gespräch in angemessener Weise abwechselt. Nicht das ist der vollkommenste Unterricht, der alles in Frage und Antwort auflöst, der bloße Vortrag schläfert ein, das stetige Fragen spannt ab; beides muß verbunden werden. Die Frage ist eine unvollständige Aussage mit der Aufforderung, das Fehlende zu ergänzen. Das fehlende Glied muß mit Sicherheit aus den gegebenen Gliedern erkennbar sein, sonst ist die Frage unbestimmt. Das fehlende Glied muß ein Satzteil, nicht nur ein Wort sein; sonst wird nur das Gedächtnis, nicht das Nachdenken angespannt. Die Frage muß grammatisch richtig gebildet und möglichst kurz sein. Wenn in der Frage alle Glieder der Aussage vorhanden sind und nur nach ihrer Verbindung gefragt wird, so lautet die Antwort: Ja! oder Nein! Diese Entscheidungsfragen sind zu vermeiden, weil sie mehr zum Raten als zum Nachdenken führen. Aus dem gemeinsamen Unterricht vieler Schüler ergiebt sich die Regel, daß jede Frage zuerst an alle Kinder zu richten ist und dann erst eines zur Antwort aufgefordert wird, ferner daß alle Kinder durch Fragen zur Mitarbeit genötigt werden, nicht bloß die begabten. Bei unrichtigen Antworten muß der Katechet, an die Gedanken des Schülers anschließend, durch weitere Fragen ihn zur richtigen Erkenntnis führen und darin besteht die Kunst des Katecheten.

Wenn der Stoff gegeben ist, verfährt der Unterricht analytisch. Das ist bei biblischer Geschichte, Bibellesen, Kirchenlied der Fall. Der Stoff wird gegeben, durch freies Gespräch erklärt, die religiöse Wahrheit wird daraus entwickelt und das Ganze dem Gedächtnis eingeprägt. Wenn nur ein Thema gegeben ist, so muß der Stoff gesucht werden, das ist beim Katechismus und bei kurzen Bibelsprüchen der Fall. Hier herrscht das synthetische Verfahren vor, welches größere Anforderungen an die Erfindung des Katecheten stellt. Er muß das gegebene Thema zerlegen und den Stoff zur Verdeutlichung herbeiholen aus biblischer Geschichte und Sprüchen, aus allgemeinen Vernunftwahrheiten und sittlichen Überzeugungen, aus Vergleichung mit irdischen Dingen. Die so erläuterten Glieder des Themas werden in einen Hauptsatz zusammengefaßt und eingeprägt. Dieser Hauptsatz ist beim Katechismusunterricht die vorgeschriebene Erklärung. Also aus dem Wortlaut der Gebote, der Artikel, der Bitten ist die Erklärung derselben durch Synthese zu entwickeln, nicht aber sind diese Erklärungen als neue Themata zu behandeln. Zur häuslichen Einprägung hat

der Schüler biblische Geschichte, Gesangbuch, Katechismus. Diktate des Katecheten oder schriftliche Ausarbeitungen der Schüler sind zu mißbilligen.

6. Die Organisation des Unterrichts. Bei dem Umfange des Stoffs ist der Unterricht auf mehrere Jahre zu verteilen. Da in Deutschland überall die Schulpflicht eingeführt ist und die Volksschule auch die religiöse Erziehung zu ihren Aufgaben rechnet, so wird der Stoff zweckmäßig auf 8 Jahre verteilt. In den 4 ersten Jahren bildet die biblische Geschichte so sehr den Mittelpunkt des Unterrichts, daß der andere Stoff, Liederverse, Bibelsprüche, sich an sie anlehnt. Vom 5. Schuljahre ab werden neben ihr die Kirchenlieder selbstständig im Anschluß an das Kirchenjahr behandelt, Bibellesen und Katechismus wird begonnen. Die Schüler werden im Gebrauch der Bibel geübt, einzelne Geschichten und Psalmen im Anschluß an die biblische Geschichte gelesen. Der Dekalog, das Symbol, das Herrengebet werden kurz erklärt und mit Erklärung eingeprägt. In den letzten beiden Schuljahren tritt Bibellesen und Katechismus in den Vordergrund. In der Schrift werden, möglichst in Verbindung mit biblischer Geschichte, zunächst alttest. Aschnitte und Psalmen, sodann ein Evangelium gelesen. Im letzten Jahr werden Abschnitte aus den Propheten, aus Johannes, aus der Apostelgeschichte und den Briefen durchgenommen; diese sind so auszuwählen, daß sie den Katechismusunterricht stützen. Dieser steht jetzt im Mittelpunkt des Unterrichts. Da es nicht möglich ist, den ganzen Katechismus in einem Jahre zu behandeln, so ist im vorletzten Jahre das erste, zweite und dritte Hauptstück zu behandeln; im letzten wird das zweite und dritte Hauptstück wiederholt und die Lehre von den Gnadenmitteln zugefügt.

In diesen Unterricht haben sich Pfarrer und Lehrer zu teilen. Es ist unrichtig, wenn manche Theoretiker nur den vom Pfarrer erteilten Unterricht Katechese nennen und ihn dem Religionsunterricht des Lehrers entgegensetzen (Nitzsch). Der Lehrer, wenn er Religionsunterricht erteilt, ist kirchlicher Katechet. Wenn er seinen Dienst nicht im Auftrag der Kirche verrichtet, in wessen Auftrag denn? Etwa im Auftrag des Staates? Diese altprotestantische Anschauung, daß der christliche Staat für evangelische Erziehung der Jugend zu sorgen habe, ist gegenüber dem modernen Staat undurchführbar. Der moderne Staat muß die religiöse Erziehung der Jugend den Kirchen überlassen und kann sie dabei nur wohlwollend unterstützen. So amtiert der Religionslehrer ebenso im Auftrag der Kirche wie der Pfarrer, möchte er auch nicht von kirchlichen, sondern von staatlichen Organen angestellt sein. Daher ist der ganze Religionsunterricht zwischen Lehrer und Pfarrer zu teilen. Wünschenswert ist, daß der Pfarrer die Zöglinge wenigstens zwei Jahre unterrichtet; sein Stoff ist der Katechismus, durch Bibellesen unterstützt, während er biblische Geschichte und Kirchenlied dem Lehrer überläßt. Wenn der Pfarrer die Schüler nur ein Jahr oder noch kürzer unterrichtet, so muß er einen Teil des Katechismus dem Lehrer überlassen. Es giebt Gegenden, wo der Pfarrer nur 4—6 Monate unterrichtet; dann muß der Lehrer den Stoff des Katechismus behandeln, dem Pfarrer bleibt nur die Lehre von den Gnadenmitteln. In jedem Falle muß der Unterricht des Lehrers und des Pfarrers ein Ganzes bilden; wenn jeder unterrichtet, ohne sich um den andern zu kümmern, so haben die Kinder den Schaden.

7. Die Übung. Wenn der Unterricht nicht bloß Kenntnisse mitteilt, sondern religiöse Erfahrung und sittliches Streben erweckt, so muß dies Streben zur That werden. Diese Bethätigung hat der Katechet herauszufordern und zu leiten; so wird sie zur Übung. Dies geschieht durch gemeinsame Andachten; sie so zu halten, daß sie nicht zu leeren Ceremonien werden, sondern im Geist und in der Wahrheit geschehen, ist Aufgabe des Lehrers. Gemeinsamer Gesang, Schriftverlesung, freies Gebet des Lehrers sind die Bestandteile. Freies Gebet der Schüler ist nicht zu fordern, sie können nur einen Spruch oder ein Stück des Katechismus beten. Sodann sind die Kinder zu einer evangelischen Sonntagsheiligung, insbesondere zum Besuch des Gottesdienstes anzuhalten. Da die Predigtgottesdienste für jüngere Kinder unverständlich sind, so sind besondere Kindergottesdienste notwendig. Mit der religiösen Übung muß die sittliche Übung verbunden werden. Ordnung, Fleiß, Reinlichkeit, Gehorsam, Bescheidenheit, Verträglichkeit, Aufrichtigkeit, zu diesen Tugenden hat der Lehrer die Schüler anzuhalten. Ferner halte er die Starken an, daß sie den Schwachen beistehen, die Gesunden, daß sie die Kranken besuchen, die Wohlhabenden, daß sie den Dürftigen mitteilen. Diese kleinen Übungen sind wertvoll für die Charakterbildung.

8. Die Zucht. Sie ist die Leitung des schwachen oder irrenden Willens durch die Autorität des starken und guten Willens; sie ist eine beständige, nicht stoßweise Einwirkung. Ihre Voraussetzung ist Achtung und Gehorsam des Schülers. Diese werden untergraben durch Maßlosigkeit, Zorn und Ungerechtigkeit des Erziehers; Strenge hindert nicht die

Autorität, wenn sie mit Wohlwollen verbunden ist. Der Erfolg der Zucht hängt davon ab, daß der Lehrer ein richtiges Urteil hat sowohl über den Charakter des Zöglings wie über die anzuwendenden Mittel. Wer dem Zögling in der Beurteilung Unrecht thut oder verletzende Mittel anwendet, verliert an Autorität. Die Mittel der Zucht bezwecken, dem verkehrten Willen Unlust, dem guten Willen Lust zu bereiten. Jenes geschieht durch Tadel und Strafe, dies durch Lob und Belohnung. Der Tadel ist häufiger als das Lob. Dennoch wäre es verkehrt, nie zu loben; das macht den Schüler verdrossen. Wenn die Mißbilligung geistige Unlust verursacht, nennen wir sie Tadel, wenn sie leibliche Unlust hinzufügt, Strafe. Nur wo der Tadel nicht wirkt, darf man zur Strafe fortschreiten; dieser Fortschritt muß sehr allmählich geschehen, damit der Erzieher nicht zu früh am Ende der Zuchtmittel angelangt ist. Durch einen Blick, durch eine Pause im Unterricht, durch Klopfen auf den Tisch, durch Nennung des Namens, durch Tadel, Warnung, Drohung übt der Lehrer geistige Zucht. Aufstehen, Strafarbeit, Nachsitzen, Schläge sind die leiblichen Zuchtmittel. Für den Katecheten sind Strafarbeiten und Schläge nicht anzuwenden; erstere verleiden die Religion (Julian, Friedrich der Große), letztere sind unziemlich für den Religionsunterricht. Der Katechet darf nicht Prügelmeister sein. Bei groben Vergehen hat er den Schüler allein zu setzen oder auszuweisen. Reifere Schüler muß der Katechet zu Bundesgenossen wider ihren verkehrten Willen gewinnen. Er macht sie unter vier Augen auf bestimmte Fehler aufmerksam, fordert sie auf, dieselben zu bekämpfen. Er soll nicht weichliche Thränen erwecken, sondern sittliches Selbstgericht und so den Zögling zur Selbstprüfung und zum Selbstgericht anleiten, damit er lerne, den guten Weg allein zu gehen.

9. Die Konfirmation. Das Christentum ist eine geistige Religion, welche eine bestimmte religiöse Überzeugung und eine sittliche Gesinnung fordert; es nimmt daher nur solche auf, welche das christliche Glaubensbekenntnis ablegen und christlichen Wandel geloben. Bekenntnis und Gelübde wurden in der alten Kirche vor der Taufe abgelegt, ihr folgte die erste Abendmahlsfeier. Seitdem die Säuglingstaufe allgemein wurde, entstand das Bedürfnis, dies Bekenntnis und Gelübde später nachzuholen; dies geschah vor der ersten Abendmahlsfeier, da das heilige Abendmahl nur für solche bestimmt ist, welche von Herzen Jünger des Herrn sind. In der evangelischen Kirche Deutschlands ist aus diesem Bedürfnis eine kirchliche Feier entstanden: die Konfirmation. Ihre Voraussetzung ist der ausreichende Unterricht der Kinder, der durch eine Prüfung festgestellt wird. Ihr Wesen ist von seiten der Kinder Bekenntnis des Glaubens und Gelübde christlichen Wandels, von seiten der Gemeinde segnende Fürbitte und Zulassung zur ersten Abendmahlsfeier. Da die Gemeinde an diesem ersten Abendmahlsgang ihrer jungen Glieder das größte Interesse hat, so ist die Konfirmation überall eine Gemeindefeier geworden. Die Konfirmation ist nicht Mündigkeitserklärung; es giebt einen kindlichen, aber noch unbewährten Glauben, der wohl zur Teilnahme am Abendmahl, aber noch nicht zur selbstständigen Lebensführung befähigt. Die Abendmahlsreife kann schon mit 12 Jahren erreicht sein, neuerdings wird allgemein das 14. Lebensjahr als Termin angenommen, während die Mündigkeit erheblich später eintritt. Erst seit der Mitte vorigen Jahrhunderts hat man angefangen, die erste Zulassung zum Abendmahl als Mündigkeitserklärung anzusehen und demgemäß für die erste Abendmahlsfeier ein höheres Lebensalter zu fordern. Das ist ein Irrtum. Daraus folgt, daß Bekenntnis und Gelübde bei der Konfirmation dem kindlichen Alter entsprechen müssen, nicht dogmatisch und intellektuell gehalten, sondern ethisch. Als Bekenntnis kann nur das altkirchliche Symbol verwendet werden. Das Gelübde darf nur besagen, daß man Gott über alles lieben, dem Heilande treulich nachfolgen und alle Sünden meiden wolle.

Bekenntnis und Gelübde muß freiwillig sein, aus eigner sittlicher Entscheidung hervorgehen; deshalb darf man die Kinder nicht nötigen, sich in einem bestimmten Alter konfirmieren zu lassen. Thatsächlich ist aber die Konfirmation mit 14 Jahren eine Volkssitte geworden, der keiner so leicht sich zu entziehen wagt. So legen viele Kinder mit 14 Jahren ein Gelübde ab, das sie keineswegs zu halten entschlossen sind, vielfach ist die Konfirmation eine wertlose, ja eine unwahre Ceremonie geworden. Diesen Mißbrauch abzustellen ist der löbliche Zweck der vielen Verhandlungen, welche seit Jahrzehnten über Änderung der Konfirmationsordnung geführt werden; denn die evangelische Kirche hat die Pflicht, alle Unwahrheit und Heuchelei abzustellen. Das kann jedenfalls nicht dadurch geschehen, daß man das Konfirmationsalter hinaufschraubt; dadurch würde man fromme Kinder noch länger vom Abendmahl ausschließen und dazu liegt kein Grund vor, andererseits würden sich dieselben Schwierigkeiten zeigen, wenn das höhere Alter erreicht ist. Sondern die Kirche

muß sorgen, daß die Nötigung vermindert wird. Ganz beseitigen läßt sich die Nötigung nicht; die allgemeine Sitte, der Geist der Familie, das Vorbild der Geschwister hat allezeit bestimmend gewirkt, oft kräftiger als das eigne Verlangen; das wird bleiben, so lange diese Erde steht. Aber die Kirche darf diese Nöthigung nicht verstärken. Man kann ein Kind wohl nötigen, eine gewisse Zeit den Unterricht zu besuchen und sich einer Prüfung des Wissens zu unterwerfen; aber zu einem Bekenntnis und Gelübde darf man sie nicht nötigen; abgenötigte Gelübde sind vor Gott ein Gräuel. Nachdrücklich muß sie lehren, daß diese freiwillig sind und ihre Einrichtung so treffen, daß die Freiwilligkeit möglichst gewahrt wird. Diesem Zweck dient es, wenn die Prüfung des Wissens zeitlich von der Ablegung des Bekenntnisses und Gelübdes getrennt wird. Nachdem der Unterricht beendet ist, werden die Kinder über ihr Wissen geprüft und mit Mahnung und Segenswunsch aus dem Unterricht entlassen. Dabei wird ihnen gesagt, daß die, welche entschlossen sind, im Glauben an den Heiland zu leben und nach seinem Abendmahl begehren, sich da und dann melden sollen. So wird die Freiwilligkeit gewahrt; wer kommt, folgt nicht einer kirchlichen Nötigung. Die sich Meldenden werden vom Seelsorger, der sie schon kennt, vermahnt, dann etwa 6—8 Wochen zur ersten Abendmahlsfeier vorbereitet und nun zu Bekenntnis und Gelübde zugelassen. Dem Bekenntnis voraus kann eine öffentliche Vorstellung vor der Gemeinde gehen, während die Wissensprüfung vor dem Presbyterium allein geschieht. Aber die erste Prüfung möchte ich nicht Konfirmation nennen, wie Achelis will, da die evangelische Konfirmation nichts anderes bedeutet, als die erste Zulassung zum Abendmahl. So hat jeder die Freiheit unkonfirmiert zu bleiben, ohne daß mit der kirchlichen Sitte radikal gebrochen wird.

10. Der Abschluß der kirchlichen Erziehung. Wenn die Konfirmierten noch religiös unmündig sind, so müssen sie noch weiter erzogen werden. Genügt dazu die stille Erziehung des Hauses und der kirchlichen Gemeinschaft? Unsere Vorfahren waren nicht der Meinung. Sowohl die lutherische wie die reformierte Kirche forderten, daß die Kinder nach der ersten Abendmahlsfeier noch an kirchlichen Katechisationen teilnehmen bis zum 18. Jahr oder bis zur Verheiratung. Dazu kam in lutherischen Gemeinden die Erziehung durch Privatbeichte, in reformierten die Sittenzucht des Presbyteriums. Diese Sitten sind seit einem Jahrhundert verschwunden, weil man konfirmierte Kinder für mündig hielt. Die Kirche könnte auf besondere Einrichtungen zur Erziehung verzichten, wenn der Einfluß der Familie und die kirchliche Gemeindesitte stark genug zur Erziehung wären. Aber der heilsame Einfluß der Familie und die Sitte der Sonntagsfeier hat unter den modernen Verhältnissen nur abgenommen; die konfirmierte Jugend ist thatsächlich verwildert und zuchtlos. Deshalb muß die Kirche die Erziehung der konfirmierten Jugend ganz anders als bisher angreifen, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen will. Die Schüler höherer Schulen erhalten bis zum 19. Lebensjahr Religionsunterricht; aber sie bilden nur einen kleinen Bruchteil. Für Lehrlinge und Gesellen werden Fortbildungsschulen errichtet, aber religiöse Erziehung wird durch sie nicht gefördert. So müssen die Pfarrer auch diese Arbeit übernehmen. Sie müssen mit den Konfirmierten in Verbindung bleiben, wo Katechisationen der Konfirmierten üblich sind, müssen sie sorgsam gepflegt, wo nicht, neu eingeführt werden. Auch sorge er, daß die Lehrlinge und Arbeiterinnen in den Städten zu christlichen Vereinen sich zusammenthun. Sodann berede der Pfarrer mit den Konfirmierten die zweite Abendmahlsfeier, fordre sie auf, sich zu dieser besonders vorbereiten zu lassen. Es ist ungehörig, daß solche Kinder selbstständig zum Abendmahl kommen. Es muß dahin gewirkt werden, daß alle jungen Leute sich einige Wochen vor der Abendmahlsfeier anmelden und dann aufs Neue vorbereitet werden. Das ist der gesunde Kern der lutherischen Privatbeichte, während man mündigen Christen dies Joch nicht auflegen darf. Ist diese Sitte eingeführt, dann kann der Kirchenvorstand sie zur Ordnung machen, indem er gebietet, daß alle Christen unter 18 Jahren, wenn sie zum Abendmahl wollen, sich 3 Wochen vorher beim Pfarrer anzumelden haben.

Später wird es dann Zeit sein, zu überlegen, ob diese Konfirmierten durch einen liturgischen Akt aus den Katechisationen zu entlassen sind, wie es in Hessen und Baden heute schon vielfach geschieht. Eine solche Entlassung kann dann mit Gelübde und Fürbitte ausgestattet und so allmählich zu einer kirchlichen Mündigkeitserklärung ausgebildet werden. Dann hat der junge Christ das Recht, jederzeit zum Abendmahl zu kommen, Pate zu sein, auch das Wahlrecht fällt ihm zu, sobald er das nötige Alter erreicht hat. Wenn Konfirmierte es verschmähen, die kirchliche Mündigkeit zu erwerben, so wäre auch das kein Schade.

Eugen Sachsse.

Katechismen Luthers. — Quellen: Luthers Werke, die in der Weimarschen (Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff.), in der sogenannten Erlanger (wo sie vorliegt, in der 2. Auflage) und in der sogenannten Braunschweiger Ausgabe (in zweiter Auflage als Volksausgabe in 8 Bänden in Berlin erschienen) citiert werden; namentlich die ältesten Ausgaben der Katechismen: die des kleinen Katechismus liegen in guten Neudrucken vor; ihre Fundorte sind im Artikel selbst angegeben; Luthers Briefwechsel, bearbeitet von Ernst Ludw. Enders, Frankfurt a. M. 1884 ff. Litteratur: J. Köstlin, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, 2 Bde, 4. Aufl., Berlin 1889; Th. Kolde, Martin Luther, 2 Bde, Gotha 1884—93; Greg. Langemack, Historia catechetica, II, Greifswald und Stralsund 1733; Johann Barthol. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, 4 Bde, Altdorf 1763 ff.; derselbe, Nützliche und angenehme Abhandlungen aus der Kirchen-, Bücher- und Gelehrtengeschichte, Altdorf 1768; J. Chr. Wilh. Augusti, Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die beyden Haupt-Katechismen der evangelischen Kirche, Elberfeld 1824; Georg Veesenmeyer, Litterarisch-bibliographische Nachrichten von einigen evangelischen catechetischen Schriften, Ulm 1830; Ed. Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche, Hamburg 1837; K. F. Th. Schneider, D. Martin Luthers kleiner Katechismus. Nach den Originalausgaben kritisch bearbeitet, Berlin 1853; Th. Harnack, Der kleine Katechismus D. Martin Luthers in seiner Urgestalt, Stuttgart 1856; C. Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus, 2. vermehrte Ausgabe, Hamburg [1868]; Gerh. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, II, 1. Abteilung 2. Aufl., Leipzig 1872; Herm. Jul. Rob. Calinich, D. Martin Luthers kleiner Katechismus. Beitrag zur Textrevision desselben, Leipzig 1882; Georg Buchwald, Andreas Poachs handschriftliche Sammlungen ungedruckter Predigten D. Mart. Luthers. I. (einz.) Halbband. Predigten aus den Jahren 1528—1530, Leipzig 1884; derselbe, Zur Wittenberger Stadt- u. Universitätsgeschichte in der Reformationszeit, Leipzig 1893; derselbe, Stadtschreiber M. Stephan Roth in Zwickau in seiner litterarisch-buchhändlerischen Bedeutung für die Reformationszeit in: Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels, XVI, Leipzig 1893; derselbe, Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des großen Katechismus, Leipzig 1894; E. Göpfert, Wörterbuch zum kleinen Kat. D. M. Luthers, Leipzig 1889; A. Ebeling, D. Martin Luthers kleiner Katechismus. Urtext mit Angabe der Abweichungen bis 1580, Hannover 1890; G. Kawerau, Sprachliche Bemerkungen zu Luthers kleinem Katechismus in ZprTh XIV (1892), S. 120 ff.; D. Martin Luthers Katechismen, Herausgegeben von D. Carl Bertheau, Hamburg 1896; Friederike Fricke, Luthers kleiner Katechismus in seiner Einwirkung auf die katechetische Litteratur des Reformationsjahrhunderts, Göttingen 1898; Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche, deutsche u. lateinische Ausgabe, besorgt von J. T. Müller, 8. Aufl., Gütersloh 1898; G. Rietschel, Die erste Ausgabe des kl. Kat. in Tafelform in ThStK LXXI (1898) S. 522 ff.; Ferd. Cohrs, Die evangel. Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion. I (Monumenta Germaniae Paedagogica, XX) Berlin 1900.

Übersicht: 1. Die Vorarbeiten; 2. Die Grundlagen; 3. Katechismen.

1. Die Vorarbeiten. Schon als römischer Priester hat Luther wiederholt die Katechismusstücke behandelt. Wie andere Prediger der Zeit (s. unten S. 137, 24) hat er mit Vorliebe die zehn Gebote und das Vaterunser auf der Kanzel ausgelegt. Predigten, die er über diese beiden Stücke vor dem Volk von Wittenberg von Ende Juni 1516 bis um Ostern 1517 gehalten hat, sind uns aufbewahrt (über die zehn Gebote lateinisch: WA I, 394 ff.; Op. lat. XII; daß sie von Luther natürlich deutsch gehalten sind, dafür vgl. Joh. Geffcken, Der Bildercat. des 15. Jahrh. I, 10 ff.; über das Vaterunser: in Agricolas Ausgabe: WA IX, 122 ff. in Luthers eigener Ausgabe: WA II, 74 ff; EA 21, 159 ff.), noch nicht wieder aufgefunden sind die Predigten, von denen Luther am 13. März 1519 an Spalatin schreibt: Singulis diebus vesperi pronuntio pueris et rudibus praecepta et orationem dominicam (Enders 1, [illegible]).

Wichtiger ist indessen die Vorarbeit, zu der Luther durchs Beichtehören geführt worden ist. Hier hat er Kritik üben gelernt an den zahlreichen Beichtstücken, die im Laufe der Zeit gleichwertig neben die Katechismusstücke getreten waren (s. S. 137, 15), hier hat er die Verderblichkeit der zahllosen Sündenregister (WA I, 516 f.; Op. lat. XII, 209 ff.) und — ähnlich wie einst Johann Wolf (s. S. 137, 49) — die Einzigartigkeit der zehn Gebote ihnen gegenüber erkannt (WA I, 254, vgl. 262; II, 60; VII, 211 f.; EA 21, 247; 22, 12; Op. lat. XII, 225), hier hat er gelernt, diese allein den alten Patenhauptstücken (s. S. 136, 57) gleichzustellen, da „in den tzehen gepotten, dem glauben und vatter unßer furwar alles, was in der schrifft stett und ymer geprediget werden mag, auch alles, was eym Christen nott ist zu wissen, grundlich und uberflussig begriffen ist" (WA VII, 204; EA 22, 4, vgl. WA XIX, 76; EA 22, 232; vgl. auch Ztschr. f. prakt. Theol. XX [1898], S. 289 ff.).

Von diesen drei Stücken hat Luther denn auch von früh an wiederholt kurze Auslegungen für das Volk veranstaltet, zunächst Einzelauslegungen: so kam 1518 die „Kurze

Auslegung der zehn Gebote Gottes, ihrer Erfüllung und Übertretung" heraus, ein kurzer Auszug aus den Predigten von 1516 17 (WA I, 248 ff.; EA 36, 146 ff.), 1519 erschien die „Kurze Unterweisung, wie man beichten soll", auch im wesentlichen eine Auslegung der zehn Gebote (WA II, 57 ff.; EA 21, 245 ff.), und in demselben Jahre mehrere Erklärungen des Vaterunsers, der „Kurze Begriff", eine kurze Zusammenfassung der Vaterunserpredigten von 1517 (WA II, 77 ff; EA 45, 204 ff.), die „Kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten" (WA VI, 9 ff.; EA 22, 21 ff.) und die „Kurze und gute Auslegung des Vaterunsers vor sich und hinter sich" (WA VI, 20 ff.; EA 45, 208 ff.). 1520 aber verband Luther die (überarbeitete) „Kurze Auslegung der zehn Gebote" von 1518 und die „Kurze Form, das Paternoster zu verstehen" von 1519 mit einer neu verfaßten Auslegung des Glaubens und gab diese drei vereinigt heraus als „Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens, des Vaterunsers" (WA VII, 195 ff.; EA 22, 1 ff.): die erste Zusammenfassung dieser drei Stücke zu einem Ganzen und deshalb die bedeutsamste Vorarbeit zu den Katechismen.

Namentlich als Grundstock des zuerst 1522 herausgegebenen „Betbüchleins" (Mon. Germ. Paed. XX, 3 ff. Genaueres demnächst WA X, vgl. XIX, 77 Anm. 1) hat diese „Kurze Form" die weiteste Verbreitung erlangt.

Alle diese Schriften sollten zunächst der Beichtvorbereitung dienen, auch das „Betbüchlein" sollte zunächst eine „einfältige christliche Form und Spiegel sein, die Sünden zu erkennen und zu beten" (EA 22, 3). Doch hatte Luther zugleich bei ihnen schon ähnliche Zwecke im Auge, wie später bei seinem Enchiridion, namentlich dachte er auch bei ihnen schon an die Unterweisung der Jugend. Schon 1516 spricht er aus, daß, wenn die Christenheit wieder aufkommen solle, der Anfang gemacht werden müsse mit der Unterweisung der Kinder (WA I, 450, 494; Op. lat. XII, 93, 170, vgl. EA 22, 173).

2. Die Grundlagen. Nach Luthers Rückkehr von der Wartburg wird das Wittenberger Kirchenwesen im evangelischen Sinne geordnet und dabei auf religiöse Unterweisung der Unmündigen besonders Bedacht genommen.

Schon im Frühling 1521 war Joh. Agricola als Katechet an der Stadtkirche bestellt und erteilte als solcher der Jugend regelmäßigen Religionsunterricht (G. Kawerau, Agricola, Berlin 1881, S. 31 und Anm. 2). Jetzt wurde die Wittenberger Schule, die von den Schwärmern aufgelöst worden war, von Bugenhagen reorganisiert und auch in ihr nach Luthers schon in seiner Schrift an den Adel aufgestelltem Programm (WA VI, 461; EA 21, 349 f.) zweifellos religiöser Unterricht eingerichtet. Regelmäßige Katechismuspredigten nahmen schon jetzt ihren Anfang: aus der Fastenzeit der Jahre 1522 und 1523 sind Katechismuspredigten Luthers uns bezeugt bezw. aufbehalten (Buchwald, Entstehung S. V ff.); von 1524 an scheint der Regel nach Bugenhagen als Wittenberger Stadtpfarrer den Katechismus gepredigt zu haben (a. a. O. S. X[b] Anm. 15); auf dem Lande wurden mit der Zeit Katechismuspredigten durch die Diakonen eingerichtet. In den Tagen der Wittenberger Stürme war auch der Beichtzwang beseitigt worden; dafür kündigte Luther am Gründonnerstage 1523 an, daß jeder Kommunikant sich forthin zum heiligen Abendmahle beim Pfarrer zu melden und einem Verhör sich zu unterziehen habe.

Um für eine solche Prüfung eine Vorbereitung zu ermöglichen, gab Luther zunächst einige kurze Abendmahlsfragen — Auszüge aus einer Abendmahlspredigt — heraus (Th. Brieger, Die angebliche Marburger Kirchenordnung, Gotha 1881, S. 44 ff.). Aber bald wurde ein Büchlein, das alles enthielte, was einem Christen zu wissen nötig sei, von ihm ins Auge gefaßt, ein Büchlein, das gleichzeitig dem Unterricht der Jugend dienen, eine Grundlage bei den Katechismuspredigten bilden und auch eine umfassendere Abendmahlsbereitung ermöglichen könne. Auch die „Kinderfragen" der böhmischen Brüder (s. S. 139, 1), die er spätestens 1523 kennen lernte (WA XI, 431; EA 28, 389) haben wohl den Gedanken an ein solches Volks- und Kinderbuch bei Luther mit angeregt. Und dem Prediger Nik. Hausmann aus Zwickau, der 1523 und 1525 zwei Reformationsgutachten entwarf (O. G. Schmidt, Nicolaus Hausmann, Leipzig 1860, S. 33 ff.) und in ihnen auch besonders auf religiösen Jugendunterricht drang, hatte Luther wohl von seinem Plan gesagt und war von ihm nur noch in seiner Absicht bestärkt worden.

Einem Briefe Luthers an Hausmann danken wir wenigstens die erste sichere Nachricht, daß Luthers Vorhaben eine bestimmte Gestalt gewonnen, und daß das gewünschte Buch nunmehr entstehen soll, dem Luther gleichzeitig den Namen „Catechismus" giebt. Jonae et Eyslebio (d. i. Agricola) mandatus est cat. puerorum parandus, schreibt Luther am 2. Februar 1525 (Enders 5, 115), und offenbar auf eine inzwischen erfolgte

ungeduldige Nachfrage Hausmanns am 26. März 1525: Cat., sicut antea dixi, mandatus est suis autoribus (a. a. O. 144).

Haben Agricola und Jonas wirklich die Arbeit am Katechismus begonnen und ist sie nicht vielleicht durch Agricolas eigenartige Anschauungen vom Katechismusstoff von vornherein gestört worden (vgl. Mon. Germ. Paed. XX, 171), so haben sie sie jedenfalls nicht zu Ende geführt, denn noch am 8. August 1525 meldet Hausmann an Steph. Roth: Cat. nondum editus est (Enders 5, 115 Anm. 5), und in denselben Tagen ging Agricola aus Wittenberg fort, um sein Schulamt in Eisleben anzutreten (Kawerau, Agricola S. 59).

So übernimmt denn Luther nun selbst die Abfassung des Buches, verschiebt aber gleichzeitig die Arbeit, um den Katechismus zugleich mit einer Anleitung zu seinem Gebrauch herauszugeben. So schreibt er an Hausmann am 27. September 1525 (Enders 5, 246). In seiner „Deutschen Messe", in der er den Gedanken über Volks- und Jugendunterricht, die ihn in der letzten Zeit bewegt haben, beredten Ausdruck giebt, empfiehlt er etwa gleichzeitig sein „Betbüchlein", das vorläufig den noch ausstehenden Katechismus ersetzen soll (WA XIX, 77; EA 22, 233).

Zu gleicher Zeit erscheint aber in Wittenberg das Büchlein, das die erste Grundlage zu Luthers Katechismen bildet, das neben dem Text der fünf Hauptstücke, wie Luther ihn später bringt — nur der Taufbefehl fehlt noch —, auch schon einige der Gebete enthält, die wir später im Enchiridion finden. Es erscheint zunächst niederdeutsch: „Eyn Bökeschen vor de leyen vnde kinder", erlebt aber noch im Jahre 1525 eine hochdeutsche Bearbeitung (Mon. Germ. Paed. XX, 169 ff. abgedruckt: 200 ff.). In wieweit Luther bei seiner Entstehung beteiligt ist, liegt vor der Hand im Dunkeln. Unter seinem Einfluß ist es jedenfalls entstanden, denn daß es zuerst mit den in der „Kurzen Form" zusammengestellten Stücken die beiden Sakramente verbindet, zu derselben Zeit, wo auch Luther diese zuerst neben zehn Geboten, Glauben und Vaterunser nennt (WA XIX, 79; EA 22, 235), kann kein Zufall sein. Schon 1526 scheint Luther es denn auch in den offiziellen kirchlichen Gebrauch übernommen zu haben. Die Zusammenstellung der Hauptstücke, wie sie in dem kleinen Heft sich findet: „Was dem gemeynen volcke nach der Predig fürzulesen", stimmt wörtlich mit der im „Büchlein für die Laien . ." überein. Jenes Heftchen wird aber schon damals einer regelmäßigen Verlesung der Hauptstücke (im Anschluß an die Katechismuspredigten) gedient haben, wie sie dann durch die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 festgelegt wird (C. Ed. Förstemann, Neues Urkundenbuch, Hamburg 1842, S. 382).

Haben wir im „Büchlein für die Laien . ." die Grundlage für den Text der Katechismen, so die Grundlage für die Auslegung in Luthers Katechismuspredigten aus dem Jahre 1528.

Melanchthons „Articuli, de quibus egerunt per Visitatores" und noch klarer sein „Unterricht der Visitatorn", die bei den Visitationen 1528 und 1529 als Instruktionen dienten, worin die Geistlichen zu prüfen und was ihnen aufzutragen sei, ordnen vor allen Dingen allsonntägliche Predigt des Katechismus an, geben auch für solche Predigten allerlei Anweisungen (Corp. Ref. XXVI, 10 ff. und 52 ff.). Die Visitation zeigte dann aber, daß solche allein noch nicht ausreichten, die zum größten Teil sehr unwissenden Pfarrer zu den vorgeschriebenen Predigten anzuleiten. Ihnen mußten ausgeführte Predigten in die Hand gegeben werden, die sie teils wörtlich vorlesen, teils memorieren, teils auch in freierer Weise reproduzieren konnten. Gleichzeitig offenbarte die Visitation die erschreckende Unwissenheit des Volks und mahnte Luther aufs neue an die Katechismusauslegung für die Unmündigen. Gerade hatte er selbst wieder, da er für den in Braunschweig abwesenden Bugenhagen eingetreten war, drei Reihen Katechismuspredigten gehalten, die erste im Mai, die zweite im September, die dritte im Dezember 1528. So entschloß er sich denn kurzer Hand, diese Predigten zu den dringend notwendigen Büchern zu verarbeiten.

3. Die Katechismen. Am 15. Januar 1529 finden wir Luther bei der Arbeit, die Katechismusmusterpredigten, den großen Katechismus, zu schreiben: modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor, schreibt er an den Pfarrer Mart. Görlitz in Braunschweig (Enders 7, 43).

Aber während er den großen schreibt, entsteht ihm als Auszug aus jenem zugleich der kleine, und er giebt ihn noch vor dem großen heraus: in zwei Serien in Tafelform. Er schloß sich mit dieser Form einer weit verbreiteten Sitte der Zeit an, der er auch ehemals schon gefolgt war: auch seine „Kurze Auslegung der zehn Gebote" (s. o. S. 130, 61)

hatte er zunächst in Plakatform erscheinen lassen (WA I, 247 f.; Buchwald, Entsteh. S. XII[a]).

Die tabulae sind uns nicht aufbehalten, doch sind wir über ihren Inhalt ziemlich orientiert. Die erste Tafelreihe lag am 20. Januar 1529 vor (Diak. Rörer in Wittenberg an Steph. Roth in Zwickau: hoc scribens inspicio parietem aestuarioli mei, affixas parieti video tabulas complectentes brevissime simul et crasse catechismum Lutheri pro pueris et familia .. Buchwald, Zur Witt. Stadtgesch. S. 51); sie hat den eigentlichen Kinderkatechismus enthalten: neben den zehn Geboten, dem Glauben und dem Vaterunser die wichtigsten Gebete (vgl. EA 21, 47), doch wahrscheinlich zunächst nur die aus dem „Büchlein für die Laien . ." entlehnten Benedicite und Gratias (Buchwald, Entsteh. S. XII[b]; die Auffindung des niederdeutschen Morgen- und Abendsegens in Tafelform — ThStK LXXI, 522 ff. — beweist vorläufig noch nichts gegen diese Auffassung, vgl. unten Z. 36).

Die zweite Tafelreihe erschien Mitte März 1529, um Judica, also gerade in der Zeit, wo das Volk nach alter Gewohnheit zur Beichte und zur Kommunion sich drängte. Rörers Brief an Roth vom 16. März nennt sie recens excusa und bezeichnet sie als tabulae confessionis und tabulae de sacramentis baptismatis et corporis et sanguinis Christi (Buchwald in Arch. f. Geschichte d. dtsch. Buchh. XVI, 84 f.). Offenbar sollten sie einen weitergehenden Ersatz bilden für jenen früheren katechetischen Unterricht vom Abendmahl (s. o. S. 131, 48) und waren für Gereiftere und geradezu für die Erwachsenen berechnet.

Diese Scheidung der Hauptstücke in den eigentlichen Katechismus und die Lehre von den Sakramenten tritt schon in der „Deutschen Messe" hervor (WA XIX, 76, 9 f., vgl. mit 79, 18 ff.; EA 22, 232 und 235); in den Katechismuspredigten von 1528 hat Luther sie deutlich ausgesprochen (Buchwald, Entsteh. S. 39), nach ihnen dann auch im großen Katechismus (EA 21, 128; auch noch 1530: EA 24, 401). Erst allmählich hat sich diese Unterscheidung verwischt, und sind die Sakramente wie die drei anderen Hauptstücke zum Katechismus gerechnet (vgl. schon Förstemann, Luthers Tischreden, II, 68 f., Leipzig 1845).

Die tabulae faßte zuerst eine in Hamburg wohl in der ersten Hälfte des April herausgegebene niederdeutsche Übertragung (von Bugenhagen?) zu einem Buch zusammen (herausgegeben von C. Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kl. Kat.). Sein Titel: „Eyn Catechismus effte vnderricht . ." ist offenbar nach der Überschrift gebildet, die in den tabulae wohl nur das erste Hauptstück gehabt hat (vgl. bei Mönckeberg die Überschriften der einzelnen Hauptstücke S. 1, 8, 14, 21 und 25), die aber für die drei ersten Hauptstücke gewiß gelten sollte. Daraus, daß diese Zusammenfassung den Morgen- und Abendsegen noch nicht enthält, haben wir oben geschlossen, daß diese beiden auf den tabulae noch nicht gestanden haben, denn weshalb der Übersetzer sie fortgelassen haben sollte, wo er Benedicite und Gratias aufnahm, ist nicht einzusehen. Aber seltsamerweise enthält die Übersetzung auch keinen Abschnitt, der den tabulae confessionis entspräche. Vielleicht hat das einfach darin seinen Grund, daß sie dem Übersetzer nicht mitgeschickt worden sind.

Am 23. April 1529 versendet Rörer den großen Katechismus. Bis in den Anfang des April hat Luther wohl an ihm gearbeitet, denn in seinen letzten Partien hat er neben den Predigten von 1528 auch die erst kürzlich gehaltenen Palmsonntags- (21. März) und Gründonnerstags- (25. März) Predigten von 1529 benutzt, und vom 26. bis 31. März war er durch Predigtthätigkeit vollauf beschäftigt; meist predigte er zweimal an einem Tage (Buchwald, Entstehung S. XVI[b]).

Der große Katechismus hat im ganzen die Gestalt behalten, in der er zum erstenmale erschien (Abdr. dieser Ausgabe bei Bertheau S. 40 ff.); eine zweite auch noch im Jahre 1529 herausgekommene Ausgabe fügt am Schluß eine „kurze Vermahnung zur Beichte" hinzu (a. a. O. 162 ff.), eine dritte vom Jahre 1530 läßt der kürzeren Vorrede der ersten Ausgabe noch eine längere vorhergehen (a. a. O. 35 ff.; die weiteren Ausgaben s. bei Schneider, Luthers kleiner Kat. S. XXVIII f.).

Auch der große Katechismus erlebte schon 1529 eine Übertragung ins Niederdeutsche (möglicherweise auch von Bugenhagen: Mönckeberg a. a. O. 170), und zweimal wurde er noch in demselben Jahre ins Lateinische übersetzt: mit einer Vorrede vom 15. Mai ging aus Lutheri Catechismus, latina donatus civitate per Joannem Lonicerum. Marpurgi 1529; mit einer Vorrede vom 1. Juli: Dr. Mart. Lutheri Theologi Catechismus lectu dignissimus, latinus factus per Vincentium Obsopoeum . . .,

Haganoae 1529. Die letztere Übersetzung ist später, von Selnecker vielfach und nicht immer zu ihrem Vorteil verändert, ins Konkordienbuch aufgenommen worden (abgedruckt: Müller, Symbol. Bücher S. 375 ff., vgl. 820 ff.).

Am 16. Mai 1529 lag der kleine Katechismus auch in einer von Luther selbst veranstalteten Buchausgabe vor und erlebte bald nachher eine zweite, inhaltlich mit der ersten übereinstimmende Auflage (Buchwald in Arch. XVI, 91 Nr. 220 und 92, Nr. 224, Entstehung S. XIII^b f.). Von beiden Ausgaben besitzen wir keinen Wittenberger Originaldruck, haben aber von ihnen drei Nachdrucke, zwei Erfurter und einen Marburger (der eine Erfurter und der Marburger abgedruckt bei Harnack, Der kl. Kat. Luthers S. 5 ff., der andere Erfurter in faksimilierter Separatausgabe herausgegeben von H. Hartung in Leipzig). Da sie in Orthographie, Interpunktion, Druckfehlern u. dgl. mehrfach von einander abweichen, so haben sie offenbar unabhängig von einander die Wittenberger Originale benutzt. Die beiden Erfurter, beide aus derselben Offizin (Konr. Treffer) hervorgegangen, stellen vielleicht die beiden ersten Originalausgaben dar.

Diesen Ausgaben nach haben die ersten Auflagen in Buchform den Titel getragen: „Der kleine Catechismus fur die gemeine Pfarherr und Prediger. Mart. Luther" und haben außer dem Inhalt der tabulae noch enthalten: die Vorrede, Morgen- und Abendsegen, Haustafel und Traubüchlein. Während die tabulae zunächst für die Hausväter bestimmt waren, gilt also die Buchausgabe in erster Linie den Pfarrern und Predigern. Vielleicht sind für den häuslichen Gebrauch noch weitere Drucke in Tafelform veranstaltet worden. In der Buchausgabe ist der Katechismus ein Teil einer kleinen Handagende; das zeigt namentlich auch die Hinzufügung des Traubüchleins, dem in der dritten Auflage auch noch das Taufbüchlein folgte.

Im fünften Hauptstück fehlt mindestens in einer der ersten Auflagen und, wenn wirklich die beiden ersten Originaldrucke in den Erfurter Nachdrucken vor uns liegen, in beiden die Frage: „Wie kann leiblich Essen und Trinken solche große Dinge thun?" Da der Hamburger niederdeutsche Druck sie schon hat (Mönckeberg a. a. O. 28), da ferner die Katechismuspredigten von 1528 sie schon deutlich anbahnen (Buchwald, Entstehung S. XIII^b Anm. 3), so hat die Frage in den tabulae offenbar schon gestanden. Möglicherweise ist sie in der Buchausgabe nur durch ein Versehen des Druckers weggeblieben. Auffallend wäre dann freilich, wenn sie in der zweiten Ausgabe nicht nachgefügt wäre. Hat sie wirklich in den beiden ersten Buchausgaben gefehlt, so hat Luther sie doch vielleicht absichtlich weggelassen, womit die gleichzeitige Disposition des Abschnitts über das Abendmahl im großen Katechismus („wir müssen vom anderen Sakrament auch reden die drei Stücke, was es sei, was es nütze und wer es empfahen soll") stimmen würde (vgl. ThLZ 1894, Nr. 24 Sp. 613 f.). Bis wir die Originale der beiden ersten Buchausgaben besitzen, werden wir über Vermutungen in dieser Frage nicht hinauskommen.

Am 13. Juni 1529 lag bereits die dritte Auflage der Buchausgabe vor: „Enchiridion. Der kleine Catechismus für die gemeine Pfarher und Prediger, gemehret und gebessert" (s. bei Riederer, Nachrichten II, 98 f., vgl. Buchwald, Entstehung S. XIV); von ihr ist uns eine — leider defekte — Originalausgabe erhalten (abgedruckt bei Harnack a. a. O 21^a ff.). Außer dem schon erwähnten Taufbüchlein ist auch noch eine „kurze Weise zu beichten für die Einfältigen dem Priester" (Würdiger lieber Herr u. s. w.) und die Litanei hinzugekommen, und das fünfte Hauptstück ist durch die dritte Frage vervollständigt.

Von der in der Buchausgabe hinzugefügten Vorrede veranstaltete der Drucker der Hamburger niederdeutschen Übersetzung eine niederdeutsche Sonderausgabe (s. bei Harnack a. a. O. 85 ff.). Als solche giebt sie sich zu erkennen, weil sie mit besonderem — möglicherweise erst nach der dritten Ausgabe gebildetem — Titel erscheint; sie war offenbar bestimmt, dem „Catechismus effte vnderricht" nachträglich vorgeheftet zu werden.

Von den übrigen bis zu Luthers Tode erschienenen Originalausgaben sind bisher folgende bekannt geworden: 1531 (abgedruckt bei Schneider a. a. O. 1 ff.); 1535 und 1536 (nur bibliographisch bekannt: a. a. O. S. LV); 1537 (abgedruckt bei Göpfert, Wörterbuch S. 1 ff.); 1539 (abgedruckt bei Harnack a. a. O. 21^b ff.); 1542 (abgedruckt bei Calinich, Luthers kleiner Kat. S. 101 ff.).

1531 hat Luther die „kurze Weise zu beichten" von 1529 durch einen anderen zwischen dem vierten und fünften Hauptstück eingeschobenen Beichtunterricht: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" (Was ist die Beicht? Antw. Die Beicht begreift zwei Stücke in sich u. s. w.) ersetzt. Außerdem hat er erst in dieser Ausgabe den sieben Bitten des Vaterunsers die Anrede mit ihrer Auslegung vorangestellt. Spätestens 1537 hat er in

sprachlicher Hinsicht allerlei geändert; z. B. hat er im zweiten Gebot das bisherige „unnützlich füren“ mit „mißbrauchen“ vertauscht. 1542 hat er diese sprachlichen Änderungen noch erheblich vermehrt, namentlich hat er alle Bibelsprüche in der Haustafel nach dem damaligen Text seiner Bibelübersetzung umgestaltet. Auch hat er die Haustafel erweitert und in das vierte Gebot die Verheißung „auf daß dirs wohl gehe“ aufgenommen (s. den von Kawerau besorgten Abdruck des kleinen Katechismus in der sogenannten Braunschw. Ausgabe Bd III S. 82 ff., der unter Zugrundelegung der ed. princeps in den Fußnoten alle späteren bekannten Originalausgaben berücksichtigt). Erst nach Luthers Tode ist der Eingang in die zehn Gebote: „ich bin der Herr, dein Gott“ hinzugekommen (vgl. darüber a. a. O. S 87 Anm. 3) und erst im vorigen Jahrhundert die Doxologie am Schluß des Vaterunsers.

Auch vom kleinen Katechismus erschienen noch im Jahre 1529 zwei lateinische Bearbeitungen, beide in Wittenberg gedruckt. Die eine (s. Riederer, Nachrichten II, 92 ff., Abhandlungen S. 118 ff.), Simplicissima et brevissima Catechismi expositio ist als Anhang des Enchiridion piarum precationum, der lateinischen Übersetzung des „Betbüchleins“, erschienen. Wer sie verfertigt hat, ist bisher unbekannt. Sie enthält die Vorrede, die fünf Hauptstücke, deren Erklärung sie aber durchweg unvermittelt (also unter Weglassung des Lutherschen „Was ist das?“) an den Text anschließt, die Gebete und die Haustafel. Die andere Übersetzung, Parvus Catechismus pro pueris in schola, stammt von Joh. Sauermann, Kanonikus in Breslau, Plebanus in Hirschberg. Ihre Vorrede datiert vom 29. September 1529. Sie enthält außer der Vorrede und den Anhängen (Trau- und Taufbüchlein und Litanei) alles, was die dritte Buchausgabe enthält. In der Haustafel haben beide Übersetzungen schon die Erweiterungen, die Luther in die Originalausgabe von 1542 aufgenommen hat (s. oben). Unter Benutzung der Vorrede im Enchiridion piarum precationum ist die Sauermannsche Übersetzung — freilich mit mehreren Veränderungen — ins Konkordienbuch aufgenommen. Eine dritte lateinische Bearbeitung von Justus Jonas enthält dessen lateinische Übersetzung der Nürnberger Kinderpredigten von 1539 (s. unten S. 142,3).

Ins Griechische wurde der kleine Katechismus zuerst von Joh. Mylius, einem Ilfelder Schüler, übersetzt und auf Mich. Neanders Veranlassung 1558 in Basel gedruckt; 1564 wurde er von letzterem, mit Sauermanns Übersetzung verbunden, aufs neue herausgegeben. 1572 veranstaltete Joh. Clajus seine deutsch-lateinisch-griechisch-hebräische Polyglotte.

Wegen der Übersetzungen in die lebenden Sprachen und der Stellung des kleinen Katechismus in der Katechismusgeschichte s. den Art. Katechismen und Katechismusunterricht.

Die Vorzüge des kleinen Katechismus hat Kawerau (in der Einleitung zu seinem Abdruck in der Braunschweiger Ausgabe) zusammengestellt: 1. giebt der kleine Katechismus kein zusammenhängendes Lehrsystem, keine Kinderdogmatik; 2. vermeidet er sorgfältig die Schulsprache der Theologen, wendet keine Definitionen und keine Schematisierungen an; 3. polemisiert er nicht; 4. befreit er das altkirchliche Glaubensbekenntnis aus der traditionellen Zerpflückung in zwölf Glaubensartikel und macht es dafür zur Aussage von dem in seinen Werken wirksam gewordenen, das Christenleben beseligenden Gott der Offenbarung.

Daß der gr. Kat. die eigentliche Erklärung des kleinen sein sollte (EA 21, 8), ist bald vergessen worden. Im Jahre 1750 hat Joh. Georg Walch in der Einleitung zu seiner Ausgabe der symbolischen Bücher eindringlichst daran erinnert, daß der Katechismus aus Luther selbst erklärt werden müsse. Neuerdings haben A. Nebe (Der kl. Kat. ausgelegt aus Luthers Werken, Stuttgart 1891) und Th. Hardeland (Der kl. Kat. nach Luthers Schriften ausgelegt, Göttingen 1889; Die katechet. Behandlung des kl. Kat. Luthers in Unterredungen, Berlin 1899) solche Erklärungen herausgegeben. **Ferdinand Cohrs.**

Katechismen und Katechismusunterricht im Mittelalter und in der Neuzeit. — Litteratur: Gr. Langemack, Historia catechetica, 3 Bde (der 3. nach Langemacks Tode besorgt von D. J. Geismar), Stralsund 1729—1740; Chr. Palmer, Evang. Katechetik, 6. Aufl. Stuttg. 1876; C. A. G. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, 3 Bde 2. Aufl. Leipzig 1872 ff.; Th. Harnack, Katechetik, 2 Bde, Leipzig 1882; E. Sachsse, Evangel. Katechetik, die Lehre von der kirchlichen Erziehung, Berlin 1897; E. Chr. Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie, 2. Aufl. 2 Bde, Leipzig 1898.

Uebersicht: I. Der Katechismusunterricht des Mittelalters; II. Die Katechismen und der Katechismusunterricht seit der Reformation: 1. in der evangelischen Kirche: 1. in Deutsch-

land; 2. in anderen Ländern: in der Schweiz, in Oesterreich-Ungarn, in Rußland, in Skandinavien und Dänemark, in Holland, in Großbritannien, in Frankreich, in Italien (einschl. Waldenser), in den Vereinigten Staaten von Nordamerika; 3. in den kleineren Gemeinschaften und Sekten: bei den deutschen Brüdergemeinden, Methodisten, Baptisten, Irvingianern, Unitariern; 2. in der katholischen Kirche: 1. in der röm.-kathol. Kirche und bei den Altkatholiken; 2. in der griech.-kathol. Kirche.

I. Der Katechismusunterricht des Mittelalters.

Quellen: K. Müllenhoff u. W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.—12. Jahrhundert, 3. Aufl. von E. Steinmeyer, Berlin 1892; P. Pieper, Die älteste deutsche Litteratur bis um das Jahr 1050, Stuttgart [1884]; Joh. Geffcken, Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther, I, Leipzig 1855; Vinc. Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, dargestellt in deutschen Sprachdenkmalen, Regensburg 1868. Litteratur: A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 1. Bd, 2. Aufl., Leipzig 1898; 2. Bd, 2. Aufl. 1900; 3. Bd 1896; Rud. v. Raumer, Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache, Stuttgart 1845; G. Th. Dithmar, Beiträge zur Gesch. des katech. Unterrichts in Deutschland, Marburg 1848; H. Brück, Der religiöse Unterricht für Jugend und Volk in Deutschland in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, Mainz 1876; Fr. Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland, bis zum Jahre 1520, Köln 1879; P. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters, Kempten 1880; H. Weber, Geschichte des Christenlehr-Unterrichts und der Katechismen im Bisthum Bamberg zur Zeit des alten Hochstifts, Regensburg 1882; Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes (Der Katholik LXIII [1883], 1. Hälfte S. 602 ff., 2. Hälfte S. 57 ff., 397 ff.); Ferd. Probst, Geschichte der katholischen Katechese, Breslau 1887; F. Falk, Zur älteren Volkslitteratur (Historisch-politische Blätter CVIII [1891], S. 207 ff.); ders., Der Unterricht des Volks in den katechetischen Hauptstücken am Ende des Mittelalters (Historisch-politische Blätter CVIII [1891], S. 553 ff., 682 ff.; CIX [1892], S. 81 ff., 721 ff.); J. Baier, Der heilige Bruno als Katechet, Würzburg 1893; P. Bahlmann, Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts, Münster 1894; H. Holtzmann, Die Katechese des Mittelalters (Zeitschrift für prakt. Theologie XX [1898], S. 1 ff., 117 ff.).

Der Katechismusunterricht des Mittelalters ist in den germanischen Kirchen ausgebildet worden. Vorwiegend wendet er sich, wie in der alten Kirche, an die Erwachsenen. Das ist anfangs geboten, um die durchweg ungenügende Missionierung zu ergänzen, bleibt aber auch nachher die Regel. Vielfach traten ganze Völkerstämme in corpore zum Christentum über, ohne daß die einzelnen auch nur die elementarsten Kenntnisse vom Christenglauben besaßen. Ein ganzes Volk wurde gleichsam wie ein unmündiges Kind getauft, und ein Volkskatechumenat sollte nachholen, was bei einer solchen Volkstaufe noch gefehlt hatte (Ztschr. f. prakt. Theol. XX [1898] S. 1 ff.).

Daher die Bestimmungen, die schon in der angelsächsischen Kirche sich anbahnen, die dann mit besonderem Nachdruck — wohl unter dem Beirat seiner angelsächsischen Ratgeber, namentlich Alkuins — von Karl d. Gr. aufgenommen und weiter gebildet und von seinen Nachfolgern fortgesetzt werden: jeder Getaufte solle die alten Hauptstücke des Katechumenenunterrichts, Glauben und Vaterunser (s. d. A. Katechumenat), — wie zuweilen gefordert wird, lateinisch (Ztschr. f. pr. Theol. a. a. O. S. 4 f.) — auswendig wissen; die Priester sollten es sich angelegen sein lassen, sie dem Volke einzuprägen und zu erklären; die Sendgerichte sollten über die Ausführung dieser Bestimmungen wachen; nötigenfalls sollten harte Strafen die Säumigen zum Gehorsam zwingen (Dithmar, Beiträge S. 10 f.).

Aber von vornherein tritt in diesen Verordnungen doch auch die Rücksicht auf den Nachwuchs hervor. In der germanischen Kirche hat man von Anfang an ein Gefühl dafür, daß die Kirche durch die Kindertaufe sich verpflichtet hat, für die Unterweisung der getauften Kinder zu sorgen (am deutlichsten ausgesprochen auf der Synode zu Paris 829; bei Zezschwitz, Syst. d. Kat. I, 315 f.). Zwar übernimmt die Kirche den Unterricht der Jugend — der Regel nach — nicht selbst — bei den weitverzweigten Parochien und dem lediglich mündlichen Unterricht ist sie dazu zunächst auch gar nicht im stande —, aber sie schafft sich in den Paten ein Helferinstitut. Keiner soll ein Kind über die Taufe heben dürfen, der dem Priester nicht den Glauben und das Vaterunser herzusagen weiß; und jeder Pate soll verpflichtet sein, diese Stücke seinen Patkindern beizubringen oder wenigstens darauf zu halten, daß sie ihnen beigebracht werden.

Am klarsten bringt beides, die Forderung der Kirche, daß die Erwachsenen selbst jene Stücke wissen, und ihren Auftrag, sie nun auch die Kinder zu lehren, eine Ansprache zum Ausdruck, die wohl aus der Zeit Karls d. Gr. stammt und die als Exhortatio

ad plebem christianam auf uns gekommen ist (Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II², 271).

In dreifacher Weise wirkt dann das aus der Bußzucht hervorgegangene Beichtwesen (s. d. A. Beichte Bd II, S. 533 f.) auf den Katechismusunterricht ein. Namentlich macht sein Einfluß sich geltend, als das IV. Laterankonzil (1215) bestimmt: omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, confiteatur saltem semel in anno proprio sacerdoti.

Einmal bekommt dadurch die Kirche eine regelmäßige Aufsicht über den Jugendunterricht. Mochte auch bisher schon mancher Priester die Kinder geprüft haben, ehe er sie zur Firmung oder zur ersten Kommunion zuließ; der Regel nach ist es nicht der Fall gewesen (J. Fr. Bachmann, Gesch. der Einführung der Konfirmation. Berlin 1852, S. 13 Anm. 16). Mit der Beichte sollte aber regelmäßig ein Aufsagen der von den Paten den Kindern eingeprägten Katechismusstücke verbunden sein (Geffcken, Bildercatechismus des 15. Jahrh. S. 27).

Sodann wird durch die Beichte der Katechismusstoff vermehrt. Glaube und Vaterunser waren als Unterlagen für ein Sündenbekenntnis wenig geeignet, obwohl sie auch dazu benutzt wurden. So war schon früher neben sie ein Verzeichnis der „Todsünden" getreten — d. h. der Sünden, die eine kirchliche Buße nötig machten — und hier und da war auch schon gefordert, daß dieses Register ebenso gelernt werden sollte, wie Glauben und Vaterunser. Aber erst die Beichte brachte dieses Stück wirklich zu gleichem Ansehen und schuf gleichzeitig noch zahlreiche ähnliche Stücke (Sündenregister und Tugendkataloge), namentlich zog sie aber auch den lange bei seite gesetzten Dekalog aus der Vergessenheit hervor (Zezschwitz a. a. O. II, 1 S. 266 ff.).

Und im Zusammenhang damit belebte sie drittens die Katechismuspredigt aufs neue. Denn mehr und mehr wurde es stehende Sitte, in der Hauptbeichtzeit des Jahres — in der Quadragesimalzeit — über die zehn Gebote (und die Todsünden) zu predigen, was dann auch die Predigten über Glauben und Vaterunser wieder mehr in Übung brachte.

Der Katechismuspredigt nahmen sich auch vor allem die Reformer des 14. und 15. Jahrhunderts an. Johann Gerson gab selbst Predigten über den Dekalog zum Vorbild und zum Gebrauch für die Geistlichen heraus (Geffcken a. a. O. Beilagen Sp. 29 ff.), von Geiler von Kaisersberg hat Jakob Otther Predigten de oratione dominica veröffentlicht (s. d. A. „Geiler" Bd VI, 431), Joh. Busch erzählt uns selbst, welche Erfolge er durch seine Sorge für gute Predigten über die zehn Gebote erzielt (K. Grube, Joh. Busch, Freiburg i. Br. 1881, S. 115).

Neues haben aber die kirchlichen Reformen im Jahrhundert vor der Reformation auch auf dem Gebiete des Katechismusunterrichts nicht gebracht. Es werden nur alte Bestimmungen wieder aufgefrischt, namentlich auch die, die Katechismusstücke — zuweilen von kurzen Erläuterungen begleitet (Geffcken a. a. O. Beilagen Sp. 197 ff.) — allsonntäglich nach der Predigt zu rezitieren (Ztschr. f. prakt. Theol. XX [1898] S. 293).

Doch tritt das Bestreben hervor, den Katechismusstoff noch mehr zu bereichern. Schon war außer den Beichtstücken auch das Ave Maria mehr und mehr zum Katechismusstück geworden, hatte sogar, von dem Einfluß der Bettelorden getragen (Dithmar a. a. O. S. 18 ff.; Zezschwitz a. a. O. II, 1 S. 158 ff.) ein solches Ansehen erlangt, daß es im 15. Jahrhundert vollständig gleichwertig neben Glauben und Vaterunser erscheint. Die „Tafel des christlichen Lebens" ca. 1480 (abgedruckt bei Bahlmann, Deutschlands katholische Katechismen S. 61 ff.) enthält nun noch verschiedene ganz neue Kategorien, die aber mit dem Anspruch auftreten, ebensogut auswendig gelernt zu werden, wie die althergebrachten Stücke.

Daneben freilich wird auch versucht, den Stoff zu vermindern. Johann Wolf in Frankfurt a. M. weist in seinem Beichtbuche nach, daß alle in der Beichte gebrauchten Stücke auf die zehn Gebote sich zurückführen lassen (vgl. Ztschr. f. prakt Theologie XX [1898] S. 291 ff.). Seine Bemühungen, den Dekalog zu Ehren zu bringen, namentlich zu veranlassen, daß er überall unter die regelmäßig zu verlesenden Stücke aufgenommen werde, zeigen uns, daß die zehn Gebote durchaus noch nicht den alten Patenhauptstücken gleich geachtet wurden.

Joh. Wolf gedenkt auch der religiösen Unterweisung der Jugend. Wenn es auch ganz nebenbei geschieht, so ist es doch etwas Besonderes in dieser Zeit, denn auf keiner Synode beschäftigt man sich speziell mit dem Jugendunterricht (Württembergische Kirchengeschichte, Calw 1893, S. 235); ganz in alter Weise bleibt er in den Volksunterricht überhaupt eingeschlossen (vgl. dagegen: „pueros . . . doceri curabunt" in: Canones

et decreta Concilii Tridentini, Sess. XXIV, c. IV, Lips. 1887 S. 158). Schon Gerson hatte geraten: a pueris incipienda ecclesiae reformatio (Charles Schmidt, Essai sur Jean Gerson, Strasb. 1839, S. 89 Anm. 1), aber seine Stimme war in der Kirche nicht gehört worden.

Dagegen wird derselbe Gedanke bei den Humanisten laut, denen die kirchliche Reform am Herzen lag. Ausdrücklich betont ihn Jak. Wimpheling in seinem Buche „De Adolescentia“ (J. Brüstlein, Luthers Einfl. auf d. Volksschulwesen, Jena 1852, S. 32) und Erasmus von Rotterdam, angeregt von John Colet, dringt darauf, die Kinder über ihre Taufe zu unterrichten, sie zu prüfen, ob sie ihren Wert erkannt, und ihnen dann feierlich ihren Taufbund zu bestätigen (in den Paraphrases in Nov. Testam. Ausg.: Berolini 1777 S. XXVII). Colet hatte auch für seine St. Paul-Schule ein religiöses Lehrbuch zusammengestellt: einen Unterricht über Glauben und Liebe, über Buße und Abendmahl und über die letzten Dinge, sein „Catechyzon“ (abgedruckt: J. H. Lupton, A Life of John Colet, London 1887 S. 286 ff.). Erasmus übertrug es in lateinische Hexameter und regte vielleicht dadurch Petrus Tritonius Athesinus zu einem ähnlichen Lehrbuche an (Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgesch. 1898 [VIII] S. 264 ff.). Da sie offenbar religiösem Unterricht dienen sollten — beim „Catechyzon“ geht das schon daraus hervor, daß es nicht lateinisch, sondern in der Volkssprache geschrieben war —, so haben wir in ihnen wirkliche Katechismen.

Auch sonst finden wir religiöse Stoffe in den Schulen im Gebrauch, aber als Lesestoffe, nicht als Grundlagen für religiöse Unterweisung. Eine Erklärung ist ihnen nie hinzugefügt. Doch wurden die Kinder mit diesen Stoffen bekannt (J. Müller, Quellenschriften und Geschichte des deutschsprachl. Unterrichts, Gotha 1882, S. 207 ff.).

Abgesehen von diesen aus der Schule hervorgegangenen Büchern sind Katechismen bezw. Zusammenstellungen der Hauptstücke für die Hand der Kinder der mittelalterlichen Kirche fremd. Wohl aber giebt es derartige Zusammenstellungen für die Hand der Geistlichen und der erwachsenen Laien.

Schon aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammt die Vorschrift, daß bei jeder Pfarre eine Auslegung des Glaubens und des Vaterunsers vorhanden sein soll (Dithmar, a. a. O. S. 11 Anm. 3). Manche derartige Erklärungen sind auf uns gekommen (Fr. Wiegand, Die Stellung des apost. Symbols im kirchl. Leben des Mittelalters I, Leipzig 1899 S. 331 ff.; Müllenhoff u. Scherer, Denkm. deutsch. Poesie u. Prosa, S. 158 u. 164; Raumer, Einwirkung des Christentums, S. 56 ff.). Mit der Erfindung des Buchdrucks kamen solche Auslegungen auch in die Hände der Laien; zuerst Tafeldrucke, Bilder, die den Glauben, das Vaterunser und namentlich auch die zehn Gebote illustrierten (Hist.-polit. Blätter CVIII [1891] S. 553 ff. 682 ff. CIX [1892] S. 81 ff. 721 ff.), dann Beicht- und Gebetbücher (Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, S. 38 ff.), die durchweg eine kurze Auslegung dieser Stücke enthielten, daneben auch z. T. sehr umfangreiche Andachts- und Erbauungsbücher (Geffcken a. a. O. Beilagen S. 47 ff. u. s. w. Hist.-polit. Blätter CVIII 207 ff.)

In mancher Weise direkt eine Vorläuferin von Luthers kleinem Katechismus ist die schon erwähnte „Tafel des christlichen Lebens“, die „alle guten Christen schuldig sind, in ihren Häusern zu haben für sich selbst, ihre Kinder und ihr Gesinde“; zugleich ist sie aber auch geeignet, noch einmal recht deutlich den Unterschied dessen klar zu machen, was die mittelalterliche Kirche forderte, und was die evangelische Kirche fordern mußte: dort zahlreiche Stücke ohne jedes erklärende Wort, heilige Formeln, die von vielen ohne jegliches Verständnis hergebetet wurden; hier die fünf Hauptstücke, bei denen der Schwerpunkt auf dem „Was ist das?“ liegt.

Für die ärmeren Klassen und für das Volk auf dem platten Lande waren diese Bücher natürlich nicht zu beschaffen. Für sie wurden die Katechismen ersetzt durch die Katechismustafeln in den Kirchen. Namentlich Nikolaus von Cusa war überall darauf bedacht gewesen, solche Tafeln anbringen zu lassen (Der Katholik, LXIII [1883], 2. Hälfte, S. 66 ff.). —

Großen Wert legten auf religiösen Jugendunterricht die böhmischen Brüder und die Waldenser. Von früh an scheinen bei ihnen Leitfäden dafür vorhanden gewesen zu sein, anfangs vielleicht nur für die Lehrer. Bald werden sie aber auch den Kindern selbst in die Hände gegeben sein. Spätestens aus den letzten Jahren des 15. oder den ersten des 16. Jahrhunderts stammen die „Interrogacions menors“ der Waldenser (Jos. Müller, Die deutschen Katechismen der böhm. Brüder [Mon. Germ. Paed. IV], Berlin 1887, S. 142; Text bei G. v. Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder,

Erlangen 1863, S. 9 ff.); noch früher ist die Entstehung der „Kinderfragen" der böhmischen Brüder anzusetzen, die den „Interrogacions" zur Vorlage gedient haben. Als sie um 1523 Luther bekannt wurden, blickten sie wohl schon auf eine 70—80 Jahre alte in den hussitischen Kreisen gepflegte Katechismus-Tradition zurück (Müller a. a. O. S. 139 ff.).

II. Die Katechismen und der Katechismusunterricht seit der Reformation.

1. In der evangelischen Kirche. 1. In Deutschland. Quellen: Die zahlreichen Katechismen selbst, über die der Artikel meist genaue litterarische Angaben macht. Sammlung älterer Katechismen: Jul. Hartmann, Aelteste katechetische Denkmale der evang. Kirche, Stuttg. 1844; G. Kawerau, Zwei älteste Katechismen der lutherischen Reformation (von P. Schultz und Chr. Hegendorf), Halle a. S. 1890; F. Cohrs, Die evang. Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion (Mon. Germ. Paed. XX—XXII), Berlin 1900 f.; F. W. Bodemann, Katechetische Denkmale der evang.-luth. Kirche, Harburg 1861. Kirchen- u. Schulordnungen und Visitationsberichte: Aem. Ludw. Richter, Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 2 Bde, Weimar 1846; Reinh. Vormbaum, Die evang. Schulordnungen des 16. Jahrhunderts, 3 Bde, Gütersloh 1860—1864; F. Winter, Die Protokolle über d. Kirchenvisitationen von 1528 u. 1533 im Wittenb. Kreise (Neue Mt a. d. Geb. hist.-antiqu. Forschungen IX [1862] S. 76 ff.); Fr. H. O. Danneil, Protokolle der ersten luth. Gen.-Kirchen-Visitation im Erzstifte Magdeburg, Magdeb. 1864; K. Großmann, Die Visit.-Akten der Diöcese Grimma, Leipzig 1873; Joh. Müller, Die Protokolle der Kirchenvisitationen in d. Aemtern Vogtsberg u. Plauen 1529 u. 1533 (Mt. des Altertumsvereins zu Plauen i. V. VI [1887]); K. Kayser, Die reformator. Kirchenvisitationen in den welf. Landen 1542—1544, Gött. 1896; C. A. H. Burkhardt, Gesch. d. sächs. Kirchen- u. Schulvisitationen v. 1524—1545, Leipz. 1879. Litteratur: J. Chr. Koecher, Catechetische Geschichte der Reformierten Kirchen, Jena 1756; Phil. Heinr. Schuler, Geschichte des katechetischen Religionsunterrichts unter den Protestanten von der Reformation bis auf die Berliner Preißaufgabe vom Jahre 1762, Halle 1802; K. J. Löschke, Die religiöse Bildung der Jugend und der sittl. Zustand der Schulen im 16. Jahrhundert, Breslau 1846; Fr. Ehrenfeuchter, Zur Geschichte des Katechismus, Göttingen 1857; J. Gottschick, Luther als Katechet, Gießen 1883; Fr. Fricke, Luthers kleiner Katechismus in seiner Einwirkung auf die katechetische Litteratur des Reformationsjahrhunderts, Göttingen 1898; R. Neumann, Der evang. Religionsunterricht im Zeitalter der Reformation, Berlin 1899; Th. Wotschke, Brenz als Katechet, Wittenberg 1900; Mart. Schian, Die Sokratik im Zeitalter der Aufklärung, Breslau 1900. Empfehlenswerte Bibliographie für die neuere Katechismus-Litteratur: Fr. Schneider, Kritischer Wegweiser durch die Litteratur des Konfirmandenunterrichts und der öffentlichen Christenlehre, Stuttgart 1899. Weitere einzelne Orte und Länder betreffende Litteratur s. im Artikel selbst, s. auch die Litteraturangabe bei d. A. „Katechismen Luthers".

Die Evangelischen haben von früh an dem Katechismusunterricht, auch gerade dem religiösen Unterricht der Jugend, große Sorgfalt zugewandt. Fast gleichzeitig gehen die beiden Geburtsstätten der Reformation mit vorbildlichen Einrichtungen voran: 1521 wird in Wittenberg Johann Agricola als Katechet angestellt (Näheres s. o. i. d. A. „Katechismen Luthers" S. 131, 25 ff.), seit 1522 wird in Zürich statt der Firmung eine Unterweisung der Jugend im christlichen Glauben eingerichtet (R. Stähelin, Huldreich Zwingli II, 130, Basel 1897).

Die populären Auslegungen der zehn Gebote, des Glaubens und Vaterunsers durch Luther, namentlich seine „Kurze Form" und sein „Betbüchlein" sind noch keine eigentlichen Katechismen, bereiten aber die evangelischen Katechismen vor, namentlich auch dadurch, daß sie jene drei Stücke als die hinstellen, in denen „alles, was eym Christen nott ist zu wissen, grundlich und uberflussig begriffen ist" (das Nähere s. o. S. 130, 57). Verschiedene Bearbeitungen der „Kinderfragen" der böhmischen Brüder (Mon. Germ Paed. XX, 9 ff. 103 ff. 143 ff.), deutsche Übersetzungen des Melanchthonschen „Enchiridions" und seiner „Scholien", die er zunächst für andere Zwecke geschrieben hatte (a. a. O. 17 ff. 65 ff.), und mehrere andere für Kinder berechnete Zusammenfassungen der evangelischen Wahrheit (von Eustasius Kannel, Joh. Agricola, Valentin Ickelsamer, Hans Gerhart und Joh. Toltz: a. a. O. 87 ff. 109 ff. 129 ff. 157 ff. 243 ff.) verraten das Verlangen nach einem evang. Kinderlehrbuch. Ende 1524 werden Justus Jonas und Joh. Agricola beauftragt, ein solches zu verfassen; sie führen diesen Auftrag nicht aus, doch entsteht gegen Ende 1525 in dem vielleicht von Bugenhagen zusammengestellten „Büchlein für die Laien und die Kinder" ein vorläufiges Hilfsmittel für religiösen Jugendunterricht, bedeutsam namentlich dadurch, daß es zuerst die evangelischen fünf Hauptstücke: zehn Gebote, Glauben, Vaterunser, Taufe und Abendmahl enthält (Näheres s. oben S. 132, 17).

Etwa gleichzeitig ermahnt Luther in der „deutschen Messe" eindringlichst zur religiösen Unterweisung der Kinder. Sein Appell ruft zahlreiche Auslegungen teils der drei älteren Hauptstücke (so: Christoph Hegendorfer, „Die zehen gepot, der glaub und das Vaterunser für die kinder" 1526?: abgedruckt bei Kawerau, Zwei ält. Kat. u. Mon. Germ. Paed. XXII 366 ff.; Joh. Baders „Gesprächbüchlein" 1526: Mon. Germ. Paed. XX 261 ff.; Petrus Schultz' Katechismus 1527: Kawerau a. a. O. Mon. Germ. Paed. XXI 209 ff.; Konrad Sams „Unterweisung" 1529: a. a. O. XXII 92 ff.; Joh. Toltz' „Wie man iunge Christen ... unterweisen sol") teils auch schon der fünf Hauptstücke hervor (Andreas Althamers „Catechismus" 1528: Mon. Germ. Paed. XXII 16 ff.; Joh. Brenz' Cat. minor: a. a. O. XXII 146 ff.; Joh. Ökolampadius' „Kinderbericht" s. u. S. 153, 60); andere mischen auch noch andere Stoffe ein (namentlich Joh. Agricola in seiner „Kinderzucht" 1527 und seinen „Hundertdreißig Fragen" 1528, auch Kasp. Gräter in seiner „Catechesis" 1528: Mon. Germ. Paed. XXI 3 ff. 261 ff. 313 ff.). An den verschiedensten Orten, namentlich in den von der Reformation ergriffenen freien Reichsstädten (in Straßburg und Landau 1526, in St. Gallen und Schw. Hall wohl 1527, in Ulm 1528, in Basel 1529) werden Kinderlehren eingerichtet; meist bilden sie den Abschluß bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse.

1529 giebt Luther sein Enchiridion heraus; der evangelische Katechismusstoff ist damit im ganzen festgelegt. Durch die Nürnberger Kinderpredigten (1533 s. unten S. 142, 3) kommt noch das Stück vom Amt der Schlüssel hier und da als sechstes Hauptstück (oder als fünftes, so daß das hl. Abendmahl sechstes Hauptstück wird) in Geltung, wird namentlich in Pommern durch Joh. Knipstrow ausgebildet und hat sich in einigen Landeskirchen bis heute als eigenes Hauptstück gehalten (z. B. in Schwarzburg-Rudolstadt und Sachsen-Meiningen; vgl. Gottl. Mohnicke, Das sechste Hauptstück, Stralsund 1830).

Im übrigen ist das Enchiridion zunächst — nach Luthers eigenem Willen (s. seine Vorrede zum kleinen Kat. „oder sonst ein kurze einige Weise, welche du willt" EA 21, 7) — ein Katechismus neben anderen. Zwar wird es in Kursachsen gleich in ziemlich allgemeinen Gebrauch genommen (in Eisenach eine Zeit lang in einer Überarbeitung des Justus Menius: G. L. Schmidt, J. Menius, Gotha 1867, I, 192 ff.; obrigkeitlich angeordnet wird das Enchiridion zuerst durch die Kursächs. Vis.-Artikel v. 1533, wiederholt durch die Gen.-Art. von 1557, eindringlichst durch die Kirchenordnung von 1580: Richter, Kirchenordnungen I, 229b, II, 179b, 412a; außer in Kursachsen obrigkeitlich eingeführt vor 1580 schon 1539 in Northeim und im Herzogt. Sachsen: Richter I, 288a u. 313a, 1554 in Mansfeld: R. II, 145a, 1557 in Pfalz-Zweibrücken: R. II, 196b trotz Melanchthons entgegengesetzten Gutachtens: Corp. Ref. VIII, 937, 1562 in Jever und Magdeburg: II, 227a u. 228a, 1563 in Pommern: II, 235a, 1573 in der Markgrafschaft Brandenburg: II, 363b, 1577 in Hohenlohe: II, 400a); sonst entstehen nicht nur da, wo die Herrschaft der schweizerischen Theologie andere Lehrbücher veranlaßt (z. B. in Aarau Jakob Others Katechismus 1530: J. J. Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzung in der schweiz.-ref. Kirche, Basel 1876 S. 186 f.; in Zürich Leo Juds großer und kleiner Kat. 1534 u. 1535: ersterer in modernisierter Sprache herausgegeben von J. C. Grob, Winterthur 1836; in Bern: Meganders „Kurze christl. Auslegung" 1536: Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz VIII [1891] S. 87 ff.; Bullingers „Summe christl. Religion" 1556), sondern auch, wo man Luthers Lehrmeinung folgt, auch in der Folgezeit noch zahlreiche andere Katechismen: unter ihnen sind die bedeutendsten für das Volk bestimmten (deutsch geschriebenen): noch 1529 Kaspar Löners „Unterricht des Glaubens" (Mon. Germ. Paed. XXII Nr. 33); Joh. Brenz' „Fragestücke" v. 1535 (1536 in d. württemberg. Kirchenordn., 1543 in die von Schwäb. Hall aufgenommen, von 1682 (?) an mit Luthers Enchiridion vereinigt, bis heute in Württemberg in Gebrauch s. unten S. 152, 47); in Straßburg: Butzers Katechismen von 1534 u. 1537 (A. Ernst u. J. Adam, Katechet. Gesch. d. Elsasses, Straßburg 1897, S. 42 ff.), letzterer 1539 in Hessen eingeführt (Fr. Hassenkamp, Casseler Katechismus, Marburg 1846 und Historische Untersuchungen über den Casseler Kat., Kassel 1847) und erweitert von L. Brunner 1543 in Worms (Neudruck v. Altertumsverein in Worms 1895; Ernst und Adam a. a. O. 100 ff.), und Matth. Zells Katechismen (Ernst u. Adam a. a. O. S. 72 ff.); in Augsburg: die Katechismen von Kasp. Huberinus und Joh. Meckhardt (Ztschr. f. prakt. Theol. XIV [1892], S. 109 ff.).

Erst allmählich gewinnt das Enchiridion allen anderen Katechismen lutherischer Richtung gegenüber den Vorrang und bekommt mehr und mehr symbolische Bedeutung. 1561 wird es in den „Lüneburger Artikeln" zuerst neben der Augustana, der Apologie und den Schmalkald. Artikeln als symbolisches Buch genannt (s. oben in d. A. „Corp. doc-

trinae" Bd IV, 294 Z. 47 ff.). Sein symbolisches Ansehen erstarkt dann im Gegensatz zum Heidelberger Katechismus, der von vornherein den Charakter einer Bekenntnisschrift hat. Er entsteht 1563, von Olevianus und Ursinus als Vorsitzenden einer Katechismus-Kommission aus den oben genannten Katechismen Leo Juds und Bullingers, aus dem Emdener Katechismus von 1554 aus Calvins Katechismus von 1542 (s. unten S. 154, 32) und zwei bei den niederdeutschen Emigranten-Gemeinden des 16. Jahrhunderts gebrauchten katechetischen Schriften (der „Korten Ondersoeckinge" von Joh. a Lasko (?) und dem „Kleynen Catechismus", einem Auszug aus dem sogen. „Londoner Kat.") zusammengearbeitet (s. Näheres bei M. A. Gooßen, D. Heidelbergsche Cat., Leiden 1890) und wird bald in allen Ländern reform. Bekenntnisses eingeführt (s. d. A. „Heidelb. Kat." unten S. 164, 12).

1580 wird das Enchiridion in das Konkordienbuch aufgenommen und damit allgemein als lutherische Bekenntnisschrift anerkannt. Von jetzt an stehen der Heidelberger und der Luthersche Katechismus als Konfessionskatechismen neben einander. Aber während jener weit ausführlichere zunächst überall dieselbe Gestalt behält, bildet Luthers Enchiridion häufig nur den Grundstock für weitere Ausführungen: teils werden die Hauptstücke mit Einleitungen versehen (was bist du? ein Christ; weshalb bist du ein Christ? was soll ein Christ wissen? den Katechismus; was ist der Katechismus? wie viel Hauptstücke des Katechismus giebt es? u. s. w.) und durch Überleitungen mit einander verbunden (wozu sind uns die zehn Gebote gegeben? warum ist der christliche Glaube das zweite Hauptstück? was ist der christliche Glaube? wer wirkt solchen Glauben? warum folgt das Gebet auf den Glauben? was heißt beten? was ist ein Sakrament? u. s. w.), teils wird auch Luthers Text aufs neue zum Gegenstand der Auslegung gemacht (was heißt Gott über alle Dinge fürchten? u. s. w.) und ein sogenannter exponierter Katechismus geschaffen.

Für diese weiteren Ausführungen hat sich schon am Ende des 16. Jahrhunderts eine bestimmte Tradition gebildet. Für die Einleitungen und Überleitungen sind vielfach Brenz' „Fragestücke" von 1535 die Quelle, neben ihnen namentlich auch die zunächst zur Vorbereitung der Kommunikanten bestimmten Abendmahlsbüchlein, z. B. die „Fragstücke fur die, so zum Sacrament gehen wöllen" (glaubst du, daß du ein Sünder seist? u. s. w.), 1549 unter Luthers Namen in Erfurt gedruckt (und heute noch vielfach als Luthersches Stück dem Enchiridion hinzugefügt), in Wahrheit eine Zusammenstellung von Joh. Lang (J. C. Bertram, Litter. Abhandlungen II, 83 ff., Halle 1781). Auch die lateinischen Katechismen, die von früh an für die Lateinschulen erschienen, die bald — z. B. schon in Urb. Regius' „Catechismus minor" (1535) und „Catechesis" (1541), in Ant. Corvinus' „Expositio" (1537) oder Erasm. Sarcerius' „Catechismus" (1541) — einen erheblichen Umfang erreichten, und, von den Loci Melanchthons beeinflußt — so namentlich Dav. Chytraeus' weit verbreitete „Catechesis" (1554) —, allmählich die Hauptstücke des Katechismus mit den Kapiteln der Dogmatik verquickten, haben auf die Gestaltung der Katechismustradition einen bedeutsamen Einfluß ausgeübt. Die Erklärungen und Begriffsbestimmungen sind vielfach auch aus Matth. Judex' „Kleinem Corpus Doctrinae" genommen, das von 1565 an in zahlreichen Auflagen erschien (herausgegeben von C. M. Wiechmann, Schwerin 1865).

Schon der (nach J. Andr. Robst, Schwarzb. Arnstädt. Catech.-Historie, Jena 1755) im Jahre 1554 für die Grafschaft Schwarzburg erschienene „Kleine Catechismus D. M. Lutheri" von Nik. Herco zeigt eine ziemlich ausgeprägte Form jener einleitenden und überleitenden Zusätze; weite Verbreitung aber erlangte die von Barthol. Rosinus in seinen „Fragestücken" (Regensburg 1580) gegebene Zusammenstellung. Unverändert ist sie z. B. in den Weimarschen, mit einigen Verkürzungen in den Torgauischen (kursächsischen) Katechismus übernommen und lange in Gebrauch geblieben (der Weim. Kat. erschien in erster Ausgabe um 1590, in zweiter 1595, in dritter veränderter 1619, in vierter bearbeiteter 1727; der Torg. Kat. zuerst 1594, dann 1598, 1601, 1603, 1634, 1676). Schon 1568 ist der erste wirklich exponierte Katechismus herausgekommen: das „Goldene Kleinod" von Joh. Tetelbach (Neudruck von Bodemann); er ist viel gebraucht und nachgeahmt, aber nirgends offiziell eingeführt worden. Den ersten offiziellen exponierten Katechismus hat Nürnberg aufzuweisen im „Kinderlehrbüchlein" von 1628 (Neudruck von Bodemann; vgl. C. Chr. Hirsch, Nürnberg. Cat.-Historie, Nürnberg 1752, S. 44 ff.).

Der Katechismusunterricht besteht in dieser ganzen Zeit im wesentlichen darin, die Katechismen auswendig lernen zu lassen. Weitere Auslegungen sind den mit der Zeit überall (Richter, Kirchenordnungen I, 84^{b} ff., 111^{a}, 150^{b}, 152^{b}, 161^{a} f., 164^{a} f., 171^{a}, 175^{a}, 242^{b}, 249^{b}, 274^{a}, 313^{a}, 340^{b}, 365^{a}; II, 69^{a}, 145^{a}, 185^{a}, 227^{a}, 235^{a} f., 364^{a}, 401^{a}, 410^{b}, 458^{a}, 459^{a}, 499^{a} f.) eingeführten Katechismuspredigten vorbehalten.

Luthers großer Katechismus, aus solchen Katechismuspredigten hervorgegangen (s. oben S. 132, 33), ist für sie das erste Vorbild, dem zahlreiche Nachahmungen folgen, neben den weit verbreiteten Nürnberger Kinderpredigten von 1533 (Hirsch a. a. O. S. 10 ff.; Neudruck von O. v. Gerlach, Berlin 1839; übergegangen aus der Brandenburg.-Nürnb. Kirchenordnung von 1533 — Richter I, 177 [a] — in die Brandenburg. von 1540, in die Kirchenordnung der Herzogin Elisabeth von Kalenberg von 1542, in die Schweinfurter und Pfalz-Neuburger von 1543, in die Hohenlohische von 1577 u. a.: Richter I, 323 [a], 362 [a]; II, 22 [a], 30 [b], 401 [b]; 1539 ins Lateinische übersetzt von Justus Jonas: G. Kawerau, Briefwechsel d. J. J. I, Halle a. S. 1884, S. 298 Anm. 2; 1545 niederdeutsch überarbeitet von Georg Stenneberg in Hardegsen: Ztschr. für niedersächs. Kirchengeschichte III [1898], S. 224 ff., V [1900], S. 281 ff.) namentlich noch Predigten von Veit Dietrich, Johannes Mathesius, Johann Gigas und Christoph Vischer. Mehrfach wird ausdrücklich angeordnet, daß die Predigten den Kindern abgefragt werden sollen, so schon 1538 in der Lippischen (Richter II, 499 [a]) und 1539 in der Sächsischen (R. I, 313 [a]) Kirchenordnung.

Doch zeigt sich auch sehr bald schon das Bestreben, die Kinder, bevor man sie den Katechismus auswendig lernen läßt, in das Verständnis seines Textes einzuführen und sie vor mechanischem Memorieren zu bewahren. Eine Schulausgabe des Heidelberger Katechismus von 1610 (Vorrede datiert vom 10. März 1609) giebt vier Regeln, wie der Katechismus zu treiben sei, ist auch durch besondere Zuthaten (erklärende Scholien und Randfragen) für ihre Befolgung eingerichtet; 1. sollen einzelne schwierigere Ausdrücke erklärt (definiert) werden; 2. soll der Schüler gewöhnt werden, einen längeren Abschnitt in eine kurze „Summa" zusammenzufassen: 3. soll der Lehrer Fragen stellen, die die Kinder aus dem Text des Katechismus heraus zu beantworten haben, und soll dadurch den Katechismustext „zergliedern"; 4. soll der Katechismus durch Bibelsprüche und biblische Geschichten „bestätigt und bewiesen" werden (vgl. Mt d. Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte IX [1899], S. 189 ff., auch Vormbaum, Schulordnungen II, 135 ff.).

Die in diesen Regeln gegebene Methode beherrscht den Katechismusunterricht bis tief in das 18. Jahrhundert hinein. Die Unruhen des dreißigjährigen Krieges verhindern vor der Hand, daß sie sich durchsetzt (z. B. wissen die Landgräfl. Hess. Schulordnung von 1618 und die Weimarsche von 1619 noch nichts von ihr, sondern schreiben einfach vor, den Katechismus auswendig lernen zu lassen: Vormbaum II, 181, 226), dann aber eignet der „Methodus" Ernsts des Frommen von Gotha (in ursprünglicher Gestalt nur im Anhang des „Kurtz. Begriffs" zu finden; die Ernestinischen Verordnungen, Gotha 1720, S. 201 ff. und Vormbaum II, 295 ff. enthalten ihn in späteren Redaktionen) sie sich an und bringt sie zur Geltung. Des Salomon Glassius „Kurtzer Begriff" (1642), der zu den Regeln des „Methodus" die praktische Ausführung giebt (Neudruck von Bodemann) ist ganz auf sie begründet; namentlich übt er das Definieren und Zergliedern; ebenso wie der Heidelberger Katechismus von 1610 giebt er durch an den Rand gesetzte Fragen Anleitung, den Text des Katechismus den Kindern abzufragen; ein eigenes Spruchbuch, mit den „sechs Häupt-Stücken Christlicher Lehre" (d. i. Luthers Enchiridion) zum „Teutschen Lese-Büchlein für die Schulen im Fürstenthumb Gotha" (1642) verbunden, soll der biblischen Bestätigung des Katechismus dienen.

Eine Schulordnung nach der andern ordnet nun vor allem das Zergliedern des Katechismus an: so die Landgräflich-Hessische von 1656, die Gräfl.-Lippische von 1684, die Nürnbergische von 1698, die der Franckischen Stiftungen in Halle von 1702, die Gräfl.-Waldecksche von 1704, die von Sachsen-Eisenach von 1705, die Kurfürstl.-Sächs. von 1724, die Herzogl. Württembergische von 1729, die Hildesheimische von 1734, die Kurfürstl.-Braunschw.-Lüneburgsche von 1737, die Heilbronner von 1738, die der Herzogtümer Bremen und Verden von 1752, die Herzogl.-Braunschweigische von 1753, die Minden-Ravensbergische von 1754 (Vormbaum II, 460, 680, 757; III, 28, 141 und bes. 142 f., 170, 283, 324, 354, 366, 436, 479, 505, 529; vgl. auch Joh. Maukisch' Bestrebungen in Danzig: ZhTh 1858, S. 487 ff.). Orthodoxe und pietistisch gerichtete Katecheten sind in der Grundmethode völlig einig, nur empfinden die letzteren, daß das zergliedernde Abfragen den eigentlichen Zweck des Religionsunterrichts gefährdet und ermahnen deshalb „bei Traktierung des Catechismi nicht bloß auf das Gedächtnis und auf den Verstand zu sehen". Vielmehr soll „auch das Gewissen durch eingestreute Prüfungsfragen mit gerührt und der Wille durch liebreiche Ermahnungen, die recht von Herzen gehen und also wieder zu Herzen dringen, zum Guten gelenkt und zu einer wahren Liebe des Herrn Jesu geneigt werden" (so in der Hessen-Darmstädt. Schulordnung von 1733: Vormbaum III,

349; ähnlich in der Herzogl. Holsteinschen von 1745: B. III, 452; in der Kurfürstl. Braunschw.-Lüneb. von 1737 und der Minden-Ravensberger von 1754 finden sich derartige Stellen neben den oben angeführten, die die Zergliederungsmethode empfehlen). Daß er die Herzen zu bewegen wußte, darin allein beruht auch Ph. Jak. Speners besondere Bedeutung als Katechet; sonst befolgt auch er, was schon seine „Tabulae Catecheticae" (Francof. ad M. 1683) beweisen, die Methode seiner Zeit; kurze zergliedernde Fragen zu stellen hat er nach Christoph Matth. Seidels Zeugnis (s. dessen sehr instruktive „Deutliche Anweisung zum rechten Catechisiren", Stendal und Gardelegen 1717, S. 63) ganz besonders gut verstanden. In den beiden pietistischen Hauptkatechismen, in Speners „Erklärung der christlichen Lehre" von 1677 (neu herausgegeben vom Evangel. Bücher-Verein, Berlin, 3. Aufl. 1852) und dem sogenannten Dresdener Kreuz-Katechismus von 1688 (neu herausgegeben von B. A. Langbein, Dresden [1854]) tritt jenes Dringen auf Bewährung des Gelernten im Leben in Fragen hervor, wie: „Wie mögen uns die empfangenen Güter der Taufe zur Gottseligkeit antreiben? Wie mag uns die in der Taufe empfangene Gerechtigkeit Jesu Christi zur Gottseligkeit reizen? (Spener Fr. 1056 u. 1057) Wie dient uns die Lehre, daß Gott ein Geist sei, zu einem gottseligen Leben? Wie dient uns diese Lehre zu einem kräftigen Trost? Wie dient uns die Lehre von Gottes Ewigkeit zu einem gottseligen Leben?" u. s. w. (Kreuzkat. Fr. 118—120). Andere Katechismen widmen der „rechten Bewegung der Herzen", der „Praxis", wie auch kurzweg gesagt wird, ein eigenes Kapitel der Auslegung; so „D. Martin Luthers Kleiner Catechismus neben angehengter kurtzer Anleitung auf desselben Verstand ... für die Schuljugend in denen Ober- und Unter-Herrschaften der Grafschaft Schwartzburg Sondershäusischer Lini außgefertiget" (Arnstadt 1671) in seinem vierten Teil, „welcher begreifft eine kurtze Anweisung des Catechismi zur Ubung der Gottseligkeit."

Doch hat auch der Pietismus nicht verhindern können, daß der Katechismusunterricht mehr und mehr in reinen Mechanismus ausartet. Schon Christoph Albr. Löseckens weit verbreitete (z. B. Vormbaum III, 608 f.) Katechismen (der „zergliederte Catechismus, worin der kleine Cat. Lutheri in richtiger Ordnung von Wort zu Wort auf eine leichte und deutliche Art zergliedert wird" 1739 in 5. Aufl. und der „erklärte kleine Cat. Lutheri" 1. Aufl. 1737) tragen dazu bei; Joh. Jul. Hecker, der Verfasser des Preußischen Gen.-Land-Schul-Reglements von 1763 (s. darin hins. des Katechismusunterrichts: Vormbaum III, 547), übt selbst die Zergliederungsmethode mit Meisterschaft, in den Händen anderer verführen auch seine Bücher (s. d. Zezschwitz, Syst. d. Katechetik II, 2, 2 S. 65 ff.) zu gedankenloser Nachahmung. Die schlimmste Entartung stellt die sogenannte Litteralmethode dar: die Sätze des Katechismus tabellarisch ordnend, sollte sie seinen Inhalt den Kindern recht anschaulich vor die Augen stellen, wirkte aber mehr verwirrend, als belehrend, zumal sie die einzelnen Worte nur mit ihren Anfangsbuchstaben bezeichnete (Beispiele bei Zezschwitz a. a. O.).

Aber während die alte Methode in solchen Absurditäten sich verliert, bahnt sich eine neue an. Schon im Jahre 1735 erscheint Joh. Lorenz von Mosheims „Sittenlehre der heiligen Schrift", in der er auf Verbesserung des Religionsunterrichts dringt, dafür auch einige grundlegende Ratschläge erteilt. Namentlich fordert er im Gegensatz gegen die nur nach Maßgabe des zu zergliedernden Satzes gebildeten Fragen innerlich zusammenhängende Lehrgespräche (Näheres bei Schian, Sokratik S. 6 ff.). Ueber eine fruchtbare Anregung geht sein Einfluß aber nicht hinaus. Wirklich bahnbrechend wirkt erst der Rationalismus. Von rationalistischen Voraussetzungen aus fordert Joh. Bernh. Basedow in seiner „Abhandlung vom Unterricht der Kinder in der Religion" (1764) vor allen Dingen, daß man die Kinder nichts auswendig lernen lasse, als was sie verstanden hätten, ferner daß man sie nur durch eigenes Nachdenken neue Erkenntnisse gewinnen lasse und sie dazu anleite durch belehrende Fragen. In seinem zweistufigen Fragkatechismus „Grundriß der Religion, welche durch Nachdenken und Bibelforschen erkannt wird" giebt er zu seinen theoretischen Winken die praktische Ausführung. Die Ausbreitung der neuen Methode, die vielleicht unter dem Einfluß von Mendelssohns „Phaedon" (1767) und Vernets „Dialogues Socratiques" (schon 1760 deutsch in Halle a. S. erschienen) die Sokratische genannt wird, hält mit der des Rationalismus gleichen Schritt. Von Karl Friedr. Bahrdt in seinem „Philanthropinischen Erziehungsplan" (Frankfurt a. M. 1776) weiter ausgebildet, von Joh. Friedr. Christ. Graeffe („Vollständ. Lehrbuch der allgemeinen Katechetik", Göttingen 1795 ff.) durch die Kantische Philosophie begründet, findet sie in Joh. Peter Miller („Anweisung zur Katechisierkunst" und „Unentbehrliche Exempel zum Katechisieren"), Joh. Christ. Dolz („Katechetische Unterredungen über religiöse Gegenstände", Leipzig

1795. „Katechetische Jugendbelehrungen“, Leipzig 1805), namentlich aber in Gust. Friedr. Dinter (s. d. A. Bd IV, 670) ihre Hauptvertreter (Schian a. a. O. S. 118 ff. 199 ff.). Zahlreiche neue Lehrbücher entstehen, die teils die alten Bekenntniskatechismen völlig bei seite setzen (so die Züricher „Fragen an Kinder“ 1772: s. Schian a. a. O. S. 82 ff.), teils sie in einen Anhang verweisen (so der weit verbreitete, z. B. auch in Württemberg — s. unten S. 153, 5) — und Straßburg — vgl. Ernst u. Adam, Kat. Gesch. d. Els., S. 161 ff. — eingeführte „Katechismus der christlichen Lehre zum Gebrauch in den evangelischen Kirchen und Schulen der Kgl. Braunschweig. Lüneb. Churlande“ von 1790). Joh. Gottfr. Herder versucht den kleinen Lutherschen Katechismus nach den neuen Grundsätzen zu erklären („Luthers Catechismus“, Weimar [1800]). Nur ganz vereinzelt behält man den alten Katechismus bei Einführung der neuen Lehrmethode bei (so in Kursachsen den Dresdener Kreuzkatechismus: vgl. die Schulordnung von 1773: Vormbaum III, 673).

In der Verquickung mit der Vernunfttheologie liegt die Schwäche der Sokratik. Wenn Heinr. Pestalozzi ihr vorwirft, daß sie aus den Kindern herausholen wolle, was in ihnen nicht vorhanden sei, so ist der Grund dieses Mangels eben jene Verbindung. Pestalozzi, selbst noch rationalistisch beeinflußt, hat das mehr gefühlt, als klar erkannt. Seine Nachfolger in der Polemik gegen das Sokratische Verfahren haben es aber, je mehr sie die rationalistische Theologie überwanden, immer deutlicher ausgesprochen. Namentlich hat Schleiermacher darauf hingewiesen, daß die Sokratik den Offenbarungscharakter der christlichen Religion und ihre Geschichte verkenne. Marheinecke, Nitzsch, Kraußold, Harms, Hüffell sind ihm gefolgt. Aus dieser Polemik ist die heute giltige Katechisationsmethode erwachsen, die das entwickelnde Verfahren von der Sokratik gelernt hat, die aber nicht den natürlichen Menschenverstand und die sogenannte natürliche Religion, sondern die Urkunden der Offenbarung und die Geschichte der Kirche als Grundlagen für die Entwickelung benutzt (s. d. A. „Katechese“, oben S. 121).

So ist man über die Unterrichtsmethode im ganzen einig, aber hinsichtlich des beim Unterricht zu verwendenden Hilfsbuches gehen die Ansichten weit auseinander. Meistens ist der Verlauf in neuerer Zeit so gewesen, daß zunächst einzelne Pfarrer die rationalistischen Katechismen abschaffen und zu den alten Bekenntniskatechismen zurückkehren, teils nur ihren Text zu Grunde legen, teils auch die alten exponierten Katechismen wieder hervorsuchen, teils neu entstandene Auslegungen einführen. Da andere die rationalistischen Katechismen beibehalten — viele freilich nur als Spruchbuch —, so entsteht bald ein buntes Durcheinander der verschiedensten Lehrbücher. Dann schreitet die Behörde ein, stellt statistisch die in Gebrauch befindlichen Katechismen fest und sucht ihre Zahl zu vermindern. Hier wird eine Anzahl Katechismen zum Gebrauch freigegeben, dort wird dem Text der Konfessionskatechismen nur eine Spruchsammlung hinzugefügt; anderswo ist man darauf bedacht, durch einen neuen Landeskatechismus der Vielgestaltigkeit ein Ende zu machen. Besondere Aufgaben stellt die Union. Bald läßt man den in einer Gemeinde vorherrschenden Bekenntnisstand für den zu gebrauchenden Katechismus entscheidend sein, so daß in einer Landes- bezw. Provinzialkirche Enchiridion und Heidelberger Kat. nebeneinander gebraucht werden, bald kombiniert man auch beide Bücher zu besonderen Unionskatechismen.

Nachfolgend geben wir eine Übersicht über die heute in den deutschen Landeskirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Gebrauch befindlichen Lehrbücher; hier und da fügen wir in Ergänzung der allgemeinen Übersicht einige katechismusgeschichtliche Notizen nach:

A. Von den unierten Gebieten hat a. Anhalt durch Kirchengesetz vom 24. Februar 1892 die Textausgabe des kleinen Lutherschen Katechismus („Der Kl. Kat. D. M. Luthers. Amtl. Ausgabe für die evangel. Landeskirche des Herzogtums Anhalt“, Dessau, P. Baumann) zum Religionslehrbuch erklärt, hat aber in Rücksicht auf die Reformierten einige Abweichungen gestattet; so darf namentlich die Lehre von den Sakramenten auf Grund von Schriftworten behandelt werden; neben dem Katechismus wird ein Spruchbuch gebraucht. Damit sind der in den reformierten Gemeinden des Herzogtums Cöthen seit 1783 gebrauchte Heringsche Katechismus und der seit 1831 in den unierten Dessauschen Gemeinden gebrauchte „Katechismus der christlichen Lehre nach dem Bekenntnisse der evangelischen Kirche für das Herzogthum Anhalt-Dessau“ (Dessau, H. Heybruch) abgeschafft. Einen früheren Anhaltischen Katechismus von 1599 enthält G. Allihn, Die ref. Kirche in Anhalt-Cöthen 1874, S. 163 ff.

b. Die Großherzogtümer Baden und Hessen, Waldeck, Hanau, die Rheinpfalz und Birkenfeld haben eigene offiziell eingeführte Unionskatechismen.

Baden: Der „Katechismus für die evang. protestantische Kirche im Großherzogt. Baden“ (Lahr, J. H. Geiger), eine freie Zusammenarbeitung des Enchiridions und des Heidelberger Katechismus, ist im Jahre 1882 eingeführt. Er ist der dritte Landeskatechismus nach der Union (1821); der erste erschien 1836, ein zweiter 1856; in den ersten Jahren nach der Union behielt man noch die bis dahin in Gebrauch befindlichen Konfessionskatechismen bei.

Großh. Hessen: Seit 1894 ist eingeführt der „Katechismus für die evangelisch-unierten Gemeinden des Großherzogt. Hessen“ (Darmstadt, J. Waitz), der in den zehn Geboten und im Glauben ganz auf dem Enchiridion basiert, sonst aber auch den Heidelberger Katechismus benutzt. Daneben gebrauchen lutherische Gemeinden den „kleinen Katechismus Luthers mit beigefügten hessischen Fragestücken, nebst einem Spruchbuch und einem Abriß der Kirchengeschichte“ (Gießen, Ricker), reformierte Gemeinden den Heidelberger Katechismus. Die den hessischen Katechismen eigentümlichen sogen. „Hessischen Fragstücke“ sind hervorgegangen aus dem Konfirmandenexamen, das in der Hess. Kirchenordnung von 1566 und nach ihr in der Landesagende von 1574 sich findet; später sind sie in den Darmstädter Katechismus (s. u. S. 152, 10) eingearbeitet worden (vgl. W. Diehl, Zur Gesch. der Konfirmation, Gießen 1897, bes. S. 131 f.).

Waldeck: Seit 1899 gilt der „Katechismus für die evang. Kirche, Schule und Gemeinde der Fürstentümer Waldeck und Pyrmont“ (Mengeringhausen, Weigel), eine Erklärung des Enchiridions in thetischer Form; bei der Lehre vom Wesen des hl. Abendmahls (S. 92 f.) sind Luthers, Zwinglis und Calvins Lehrmeinung einfach nach einander aufgeführt; dann heißt es: „Die in unserer Landeskirche 1821 eingeführte Union hat, unbeschadet dieser Verschiedenheit der lutherischen und der reformierten Auffassung, die Abendmahlsgemeinschaft beider Konfessionen hergestellt.“ Luthers kleiner Katechismus ist zuerst eingeführt worden durch die Kirchenordnung von 1640, eine offizielle Auslegung dazu 1679, die bis 1828 in Gebrauch geblieben ist; 1828 tritt das „Lehrbuch der Religion“ (1. Teil: Glaubenslehre; 2. Teil: Pflichtenlehre) an ihre Stelle, das dann allmählich außer Gebrauch gekommen ist.

Im ehemaligen Herzogtum Nassau wird seit 1888 gebraucht: „Evangelischer Katechismus, herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden“ (Wiesbaden, Verl. d. geistl. Witwenfonds): eine Ineinanderarbeitung des Lutherschen und des Heidelberger Katechismus.

In der ehemaligen Grafschaft Hanau gilt: „Der kleine Katechismus Luthers und der Heidelberger Katechismus mit einem gemeinsamen Spruchbuch zu beiden. Zum Gebrauch für Kirchen und Schulen herausgegeben vom Ev. Consistorium zu Hanau“ (Hanau, Verl. d. ev. Waisenhauses, 9. Aufl. 1897), eine Nebeneinanderstellung der beiden Katechismen. In einer größeren Anzahl ehemals reformierter Gemeinden wird gebraucht „Der Heidelberger Katechismus mit Bibelsprüchen. Zum besseren Verständnisse für die Katechumenen zergliedert von Dr. H. v. Rocques, neu herausgegeb. von F. v. Rocques“ (Kassel, Hühn, 12. Aufl. 1894).

In der Rheinpfalz ist eingeführt der von der Generalsynode 1869 beschlossene und 1871 genehmigte „Katechismus für die vereinigte protestantisch-evangelisch-christliche Kirche der Pfalz“ (Speier, Verl. d. Pfarrwitwenk.), ein selbstständiger Katechismus hier und da mit Anklängen an den Heidelberger und Lutherschen Katechismus: 1. Teil: Die christl. Glaubenslehre. I. Von Gott dem Vater. Der Mensch und die Sünde. II. Von Jesu Christo, dem Sohne Gottes. III. Von dem hl. Geiste (a. in den einzelnen Christen; b. die Gemeinschaft der Christen oder die Kirche). Die Gnadenmittel. 2. Teil: Das christliche Glaubensleben. I. nach Gottes Geboten. II. im Gebete. Im Anhang werden die fünf Hauptstücke ohne Erklärung aufgeführt: Glaube, zehn Gebote, Einsetzung der Taufe und des Abendmahls, Gebet des Herrn. Der Katechismus ist der dritte seit der Einführung der Union: der erste wurde 1821, der zweite 1853 beschlossen.

Im Fürstentum Birkenfeld wird gebraucht der „Katechismus der christlichen Lehre für die evangelisch-protestantische Kirche, insbesondere in Rheinhessen“ (Wiesbaden, C. G. Kunzes Nachfolger): 1. Teil: Christliche Glaubenslehre (Frage 1—97); 2. Teil: Christliche Sittenlehre (Fr. 98—148), eine Bearbeitung des Badischen Katechismus von 1836, der 1843 bei Einführung der Union zuerst in Gebrauch genommen war. Manche Pfarrer benutzen auch das Enchiridion und gebrauchen den Landeskatechismus als Spruchbuch.

c. In den alten Provinzen des Königreichs Preußen bestimmen im Einvernehmen mit den betreffenden Provinzial-Synoden die Konsistorien eine Anzahl von

Lehrbüchern, die beim Unterricht gebraucht werden dürfen (Kirchengem.= und Synod. Ordnung von 1879 § 65 Nr. 3 al. 2). So sind genehmigt und werden gebraucht:

in der Provinz Brandenburg: „Dr. M. Luthers Kl. Katechismus als Handbüchlein für Konfirmanden bearbeitet von J. F. Bachmann" (Berlin, W. Schultze. 80. Ausg. 1898); „Erklärung des Kl. Katechismus Dr. M. Luthers, in Fragen und Antworten verfaßt von J. Crüger" (Leipzig, Amelang. 37. Aufl. 1894); „Der Kl. Kat. Luthers, aus sich selbst erklärt, wie aus der heiligen Schrift, namentlich ihren Geschichten erläutert von A. Sigism. Jaspis" (Köln, W. Hassel, 1. Aufl. 1850); im Norden der Provinz wird auch der Mecklenb.=Schweriner Landeskatechismus (s. unten S. 150, 40) gebraucht;

in der Provinz Ost=Preußen: „Dr. Mart. Luthers Kl. Katechismus nebst kurzer Auslegung von G. B. Weiß, neu bearbeitet von Lackner" (Königsberg, Hartung, 1894);

in der Provinz West=Preußen: neben dem in Ost=Preußen gebrauchten auch „Dr. M. Luthers Kl. Kat. streng nach dem Wortlaute erklärt und mit Sprüchen, bibl. Gesch. u. Kirchenliedern erläutert von G. Gottschewski" (Mohrungen, Rautenberg, 5. Aufl. 1882); „Luthers Kat. für Kirche und Schule ausgelegt von R. Nesselmann, durchgesehen von C. A. v. Hase" (Leipzig, Reichardt, 11. Aufl. 1895);

in der Provinz Pommern: der Katechismus von Jaspis (s. oben Z. 6); „Auszug aus dem allgemeinen Lehrbuche: Die christliche Lehre im Zusammenhang. Neu bearbeitet Stettin 1885" (Stettin, F. Hessenland); Gigas' Übung des kleinen Katechismus D. M. Luthers (war nicht aufzutreiben; schon 1693 eingeführt; vgl. darüber Langemack, Hist. cat. III, 411 ff.); „Der Kleine Katechismus Dr. M. Luthers nebst der Ordnung des Heils und der Lebenspflichten" (Stettin 1885, F. Hessenland); „Albr. Joachim v. Krakevitz' Übung des kl. Katechismus Dr. M. Luthers für Junge und Alte. Neue Ausgabe" (Stralsund, Regierungsdruckerei. Vgl. Langemack a. a. O. S. 412 f.: danach 1725 zuerst erschienen); der Mecklenburg=Strelitzer Landeskatechismus; Bachmanns Handbüchlein (s. oben Z. 3); in den reformierten Gemeinden: Der Heidelberger Katechismus, namentlich in den Ausgaben von A. Fournier (Berlin, Wohlgemuth, 6. Aufl. 1890) oder von A. Hermann (Elberfeld, Schmachtenberg, 2. Aufl. 1840);

in der Provinz Sachsen: neben J. Crügers Katechismus (s. oben Z. 5) der Text des Enchiridions in dem „Evangel. Religionsbuch v. W. Armstroff" (Langensalza H. Beyer u. Söhne); „Kurzgefaßte Erklärung des Kl. Kat. Dr. M. Luthers von G. Pfeiffer" (Glogau, Flemming, 5. Aufl. 1892); „Luthers Kl. Kat. mit Spruchbuch von A. Falcke" (Halle a. S. 1890); „Hilfsbuch für den Konf.=Unterricht. Ein kurzer Leitfaden auf Grund des Lutherschen Kat. von Förster" (Halle a. S., Strien, 2. Aufl. 1892); „Konfirmandenbuch nach Luthers Kat. zur Vorbereitung und Wiederholung von Borghardt und Pischon, aufs neue durchgesehen von A. Kirchner" (Stendal, Franzen u. Grosse, 7. Aufl. 1883);

in der Provinz Posen: neben Jaspis (s. oben Z. 6), Starckes und Försters (s. o. Z. 34) und Pfeiffers (s. oben Z. 32) Katechismen auch „Die evangel. Kirche nach ihrem Glaubensgrund und Liebesleben von C. Kaulbach" (Berlin, Gärtner, 2. Aufl. 1886): eine Auslegung des Enchiridions; auch Auslegungen von Saran und Jonas;

in der Provinz Schlesien wurde durch Konf.=Verfügung vom 28. Januar 1857 untersagt der Gebrauch von Müller und Lingke, Luthers Kat.; Handels Evang. Christenlehre; Hoffmanns Kat. der christl. Lehre; der kleinen Bibel von Ziegenbein (s. u. S. 151, 15); Parisius' Katechismus. Empfohlen wurden dagegen: „Der Kl. Kat. Lutheri als Grundlage einer ausführlichen Unterweisung im Christentum" (Frankf. a. M., Wilcke, 21. Aufl. 1894): d. i. der sogen. Barmener Katechismus; Speners Erklärung der christl. Lehre (s. o. S. 143, 9); „Luthers Katechismus von R. Stier" (Berlin, Oehmigke, 3. Aufl. 1836); Bachmanns Handbüchlein (s. oben Z. 3); Werners Leitfaden; der Glogauer Tabellen=Katechismus; Jaspis' Katechismus (s. oben Z. 6); Theels Katechismus; „Fragen und Antworten zu den sechs Hauptstücken des Kl. Kat. Dr. M. Luthers" (= „Haus=, Schul= und Kirchenbuch für Christen des luth. Bekenntnisses herausgegeben von W. Löhe" I. Teil 2. Abt. Gütersloh, Bertelsmann, 4. Aufl. 1877); Kählers Bearbeitungen und der alte Oelser oder Breslauer Katechismus d. i. der Katechismus Walthers (s. unten S. 149, 11). Während die übrigen sich nicht in Gebrauch erhalten haben, hat dieser letztere in folgender Bearbeitung sich durchgesetzt: „Dr. M. Luthers Kl. Kat. unter Zugrundelegung des alten Breslau=Oelser, ursprünglich Lüneburg=Celleschen Katechismus, in Fragen und Antworten erklärt von H. Wendel" (Breslau, Dülfer, 69. Aufl. 1897) und war 1890 in 658 unter 707 Gemeinden in Gebrauch. Vereinzelt werden neben ihm gebraucht: Crügers Katechismus (s. oben Z. 5); „Luthers Kl. Kat. in Fragen und Antworten einfach zergliedert

und mit Zeugnissen aus Gottes Wort in der Kirche versehen von K. A. Kolde" (Breslau, Trewendt, 7. Aufl. 1886); „Der Kl. Kat. Luthers von Reymann" (Breslau, 20. Aufl. 1888);

in der Provinz Westfalen sind außer den in der „Kirchenordnung für die evang. Gemeinden der Prov. Westfalen und der Rheinprovinz" vom 5. März 1835, herausgegeb. von Th. Müller, neu bearbeitet von P. Schuster (Berlin 1892) S. 598 ff. aufgeführten 36 Katechismen durch die 20., 21., und 22. Provinzialsynode noch genehmigt worden der „Heidelberger Katechismus, eingerichtet von der Synode Tecklenburg" und „Evangelischer Katechismus, unter Benutzung des Luth. und des Pfälzer Kat. entworfen von E. Sachsse" (Berlin, Reuther u. Reichard, 2. Aufl. 1894). Vorwiegend gebraucht werden in dem lutherischen Minden-Ravensberger Gebiet „Der kleine Cat. Dr. M. Lutheri samt einer kurzen Anleitung zu besserm Verstande desselben. In gewisse Fragen und Antworten gestellt von den gesamten evang. Predigern zu Herford. Nach Beschlüssen der Westfäl. Prov.-Synode mit Bibelsprüchen vermehrt" (Gütersloh, Bertelsmann, 1873): d. i. der sogen. Herforder Katechismus aus dem Jahre 1690; im reformierten Siegerlande und im Wittgensteinschen „Der Heidelberger Kat. herausgegeben im Auftrage der Kreissynode Siegen von Th. Müller" (Barmen, Klein, 1875); im Tecklenburger Lande der Heidelberger Katechismus in der vorhin (Z. 8) genannten Ausgabe; in der Grafschaft Mark das „Konfirmandenbüchlein für die Jugend evangelischer Gemeinden von Karbach, neuere Ausgabe von Wiesmann" (Mannheim, Schwan u. Götz, 2. umgearb. Aufl. 1834).

in der Rheinprovinz weist schon die 19. Prov.-Synode (1887) auf die Unzahl der in der Provinz gebrauchten Katechismen hin, die 20. Synode beschließt eine Sichtung der bis dahin genehmigten Katechismen, der 22. Synode (1893) liegt dann eine von den Superintendenten zusammengestellte Übersicht über die in Gebrauch befindlichen Bücher vor: danach werden verschiedene Ausgaben des Heidelberger Katechismus damals in 140 Gemeinden, zahlreiche Ausgaben des Enchiridions in 131 Gemeinden, der 1859 zuerst eingeführte „Evang. Katechismus, herausgegeben von der rheinischen Provinzial-Synode" (Elberfeld, Sam. Lucas): d. i. der sogen. Provinzialkatechismus, ein den Heidelberger Kat. und das Enchiridion verschmelzender Unionskatechismus, in 179 Gemeinden, und anderweitige Katechismen in 27 Gemeinden gebraucht. Von diesen Katechismen werden durch die 23. Synode (1896) außer dem Provinzialkatechismus noch ferner genehmigt folgende Ausgaben des Heidelb. Katechismus: die Ausgabe von Berg-Altgelt (herausgegeb. zum Besten der Elberfelder ref. Klassikalwitwenkasse); die neue revidierte Duisburger Ausgabe (Duisburg, Joh. Ewich); die Gladbacher Ausgabe (M. Gladbach, Hütten); die Ausgabe der Synode Mörs (Mörs, Sparmann); die Ausgabe von W. Mohn (Neuwied, Heuser); die Ausgabe der Mühlheim-Kettwiger Lehrerkonferenz, der die fünf Hauptstücke des kl. Lutherschen Katechismus im Anhange beigefügt sind (Mühlheim a. Ruhr, Goll); die Ausgabe der Kreissynode Siegen (s. o. Z. 16); folgende Ausgaben des Enchiridions: die Textausgaben vom Ev. Stift in Coblenz und von K. Th. Schneider (Neuwied, Heuser); ferner die Ausgaben von W. Harnisch (Verlag des christl. Vereins im nördl. Deutschland); von Seiler, neu bearbeitet im Auftrage der Kreissynode Wetzlar (Wetzlar, Schnitzler); von Fechner (Malstatt, Spieß); endlich von den anderweitigen Katechismen: „Katechismus der christlichen Lehre mit Beziehung auf die beiden symbolischen Katechismen" (Unterbarmen, Neck und Turk); „Zusammenstellung der wichtigsten Fragen des Heidelberger und des Lutherschen Katechismus" (Düsseldorf, Voß & Co.). Alle anderen noch im Gebrauch befindlichen Katechismen (s. sie in den Verhandlungen der 23. rhein. Provinzial-Synode vom 5.—23. September 1896, Coblenz 1897, Buchdruck. des Evang. Stifts, S. 248 ff. und 260 f.; vgl. auch die Verhandl. der 22. Synode vom 9.—27. September 1893, Opladen, Aug. Arndt, 1894, S. 346 ff. auch 332 ff.) sollen mit der Zeit beseitigt werden.

B. In den lutherischen Gebieten wird überall Luthers kleiner Katechismus gebraucht, im Hessischen in Verbindung mit den sogen. „Hessischen Fragstücken", in Württemberg mit Brenz' Katechismus verbunden. Der Text des Enchiridions wird neuerdings mehr und mehr nach dem von der Evangelischen Konferenz in Eisenach (9., 10. und 12. Juni 1882) vorgeschlagenen Texte (s. über ihn H. J. R. Calinich, D. M. Luthers kl. Kat. Beitrag zur Textrevision desselben, Leipzig 1882) gestaltet.

a. Hinsichtlich der neben dem Text des Enchiridions zu gebrauchenden Hilfsmittel herrscht Freiheit, wenn auch nicht überall de iure, so doch de facto, in Koburg, in der lutherischen Kirche Elsaß-Lothringens, in Hamburg, in der luth. Kirche der Prov. Hannover und in Frankfurt a. M.

In Koburg kann die Behörde jederzeit gegen ein in Gebrauch genommenes Buch einschreiten. Gebraucht wird neben dem Enchiridion ein Spruchbuch oder auch K. Schwarz, Grundriß (s. u. S. 153, 9).

In der Kirche A. C. Elsaß-Lothringens unterliegen die gewählten Bücher der Genehmigung des Direktoriums. Gebraucht wird „Die alte Straßburger Kinderbibel, das ist die sechs Hauptstücke der christlichen Lehre mit klaren Sprüchen der hl. Schrift von einem Ehrwürdigen Kirchenconvent in Straßburg zum Gebrauch der ev.-luth. Gemeinen verordnet. Neu verlegt mit Ergänzungen und Erläuterungen“ (Straßburg, Vomhoff): ein Spruchbuch, vom Herausgeber der neuen Bearbeitung, Friedr. Horning, dem Joh. Marbach († 1581) zugeschrieben, jedenfalls vor 1689 entstanden, da es von Spener seinen Katechismuspredigten zu Grunde gelegt wurde (vgl. A. Ernst u. J. Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution, Straßburg 1897, S. 173 f.); ferner wird gebraucht: „Erklärung des kleinen Kat. Luthers von Ch. F. v. Boeckh“ (Kempten, Dannheimer, 27. Aufl. 1896; vgl. u. S. 152, 4); auch „Handbüchlein für jung und alt oder Kat. der ev. Heilslehre von F. Härter“ (Straßburger Verlagsanstalt, 10. Aufl. 1893). Im Jahre 1854 suchte man die Zahl der in Gebrauch stehenden Katechismen zu reduzieren; damals wurden 15 verschiedene benutzt, namentlich der sogen. Konferenz-Katechismus: der „Katechismus der christlichen Lehre zum Gebrauche der evangelischen Jugend in dem Elsaß und deutschen Lothringen“, eine von der Pastoralkonferenz von 1837 angenommene Bearbeitung des Badischen Katechismus von 1836; ferner „Der lautere Lehrbrunn Israelis giebt Lehrwasser die Fülle, d. i. der christliche Kat. Dr. Lutheri“ (s. Ernst und Adam a. a. O. S. 261 ff.); und die „Evangelische Glaubens- und Sittenlehre von Chr. Fr. Seiler“ (Erlangen, 10. Aufl. 1879): letztere von der Rheinpfalz her eingedrungen. Über die ältere Kat.-Gesch. des Elsasses s. Ernst u. Adam, Kat. Gesch.

In Hamburg und in der luth. Landeskirche der Prov. Hannover haben noch zwei ganz veraltete Lehrbücher rechtliche Geltung, die aber nur von wenigen und auch von diesen meist nur als Spruchbuch benutzt werden.

In Hamburg gilt noch „Kurzer Inbegriff der Christlichen Lehre in Fragen und Antworten, schriftmäßig ausgefertiget von dem Hamburgischen Ministerio“ (Hamburg, Verl. der Predigerwitwenkasse): ein 1818 eingeführtes Lehrbuch, das allerdings auch das Enchiridion enthält, dieses aber nicht auslegt, sondern den Stoff nach den beiden Rubriken: Glaubenslehre und Pflichtenlehre gliedert. Es ist seiner Zeit an die Stelle getreten für die 1753 eingeführte „Kurtzgefaßte Erklärung der im kleinen Catechismo Lutheri enthaltenen Göttlichen Wahrheiten in Frage und Antwort schrifftmäßig ausgefertiget von dem Hamburgischen Ministerio.“

In der Prov. Hannover steht noch in Geltung der am 1. November 1790 verordnete und am 9. Januar 1791 eingeführte „Katechismus der christlichen Lehre zum Gebrauch in den evangelischen Kirchen und Schulen der Kgl. Braunschw.-Lüneb. Churlande“ (später: „des Königreichs Hannover“, s. o. S. 144, 7), der auch vorne das Enchiridion abdruckt, dann aber ohne Rücksicht darauf folgende Abschnitte bildet: 1. Von Gott und der hl. Schrift; 2. Von der Schöpfung und Vorsehung; 3. Vom Menschen; 4. Von der Erlösung des menschlichen Geschlechts; 5. Von der Heiligung des Menschen; 6. Vom künftigen Zustande des Menschen und der Welt überhaupt; 7. Von den Pflichten und der Tugend eines Christen (der Abschnitt enthält von den 153 Seiten des Kat. allein 88); 8. Von den Sakramenten. Durch Königliche Verordnung vom 14. April 1862 wurde eingeführt „Dr. Mart. Luthers kleiner Katechismus mit Erklärung“: eine in erster Linie vom Sup. Lührs besorgte Überarbeitung des ehemal. Waltherschen Katech. (s. u. S. 149, 11). Gegen ihn erhob sich aber ein derartiger „Sturm“ (s. d. Broschüren-Litteratur im Katalog der Bibliothek des historischen Vereins für Niedersachsen, Hann. 1890, S. 72 ff.), daß der König seine Einführungsverordnung am 19. August 1862 zurücknahm. Neuerdings hat die 5. Landessynode im Jahre 1893 dem Landeskonsistorium den Wunsch nach einem exponierten Katechismus ausgesprochen; nach einer auf der 6. Landessynode (1899) abgegebenen Erklärung ist es aber noch nicht gelungen, mit dem Kgl. Prov.-Schulkollegium über den vorgelegten — und im Manuskript gedruckten — Entwurf (einem „Hülfsbuch“ in thetischer Form, das zunächst den Gemeinden nur zur Einführung „empfohlen“ werden soll) eine Einigung zu erzielen. Gegenwärtig wird am meisten gebraucht das 1867 zuerst erschienene „Spruchbuch zu den fünf Hauptstücken von C. Erck“ (Hann., C. Meyer), das in späteren Auflagen von G. Spieker, H. Mehliß und W. Rothert überarbeitet und „mit Wort- und Sacherklärungen“ versehen ist; daneben „Der kleine Kat. Dr. M. Luthers kurz ausgelegt von L. W. Fricke“ (Hann., Stephansstift, 1. Aufl. in thet. Form: 1885;

in erotem. Form: 1888) und „D. M. Luthers kleiner Kat. in 360 Fragen und Antworten von R. Steinmetz“ (Gött., Vandenhoeck u. Ruprecht, 1. Aufl. 1889). Im Bezirk des Konsistoriums zu Stade (den Herzogtümern Bremen und Verden) haben sich vielfach bis heute erhalten die vielleicht aus dem Ende des 16. Jahrh. stammenden, durch Kgl. Schwedische Verordnung 1706 eingeführten „Kurzen einfältigen Fragen aus dem kleinen Kat. Dr. Luthers, zusammengezogen von Joh. Sötefleisch, Superint. zu Göttingen“ (Stade, A. Pockwitz). In Ostfriesland wird vorwiegend gebraucht „Die fünf Hauptstücke des Kleinen Kat. Lutheri, erläutert von C. H. Schaaf“ (Aurich, Verlag des ostfries. Rettungshauses, 10. Aufl. 1899). Ehemals war in Gebieten der heutigen Provinz Hannover der Kat. des Just. Gesenius (s. oben Bd VI, 623,60 ff.) weit verbreitet, der 1639 zunächst nur im Fürstentum Kalenberg eingeführt worden war; in den Herzogtümern Bremen und Verden widersetzte man sich 1723 seiner Einführung (s. Langemack, Hist. cat. III, 79 ff.). In den Fürstentümern Lüneburg-Celle und Grubenhagen und in den Grafschaften Hoya und Diepholz wurde 1653 Mich. Walthers Katechismus offiziell eingeführt (Neudrucke des Geseniusschen u. Waltherschen Kat. bei Bodemann, Kat. Denkm. Weiteres s. bei Ehrenfeuchter, Zur Gesch. des Katechismus, S. 75 ff.).

In Frankfurt a. M. wird meist ein beliebiges Spruchbuch neben dem Enchiridion gebraucht.

b. Obligatorisch eingeführte Spruchsammlungen werden zur Erklärung des Lutherschen Katechismus benutzt im Königreich Sachsen, in Altenburg, Meiningen, in den Reußischen Fürstentümern, in Schleswig-Holstein und Eutin, in Oldenburg und Schaumburg-Lippe.

Im Königreich Sachsen ist durch Bekanntmachung vom 19. September 1877 eingeführt „Der Kl. Kat. Dr. M. Luthers nebst Bibelsprüchen, Kirchenliedern und Choralmelodien für die evang. Schulen des Königr. Sachsen“ (Dresden, A. Huhle). Bei der seiner Einführung vorhergehenden Erhebung im Jahre 1875 wurden 37 verschiedene Katechismen im Gebrauche vorgefunden; im Jahre 1892 hatten sich davon noch 12 neben ihm erhalten, die ihm jetzt aber auch gewichen sind. Ehemals wurde der durch Reskript vom 24. Februar 1688 eingeführte Dresdener Kreuzkatechismus (s. o. S. 143,11, u. S. 144,11) in Kursachsen gebraucht, vor ihm vielfach der 1594 auf Befehl Friedrich Wilhelms I., während er für die minderjährigen Kinder des Kurfürsten Christian I. die Regierung führte, zunächst für das kurfürstliche Haus verfaßte Torgauer Katechismus (s. oben S 141,47).

In Altenburg wird seit 1853 gebraucht „Dr. M. Luthers Kleiner Katechismus nebst einer Spruchsammlung“ (Altenburg, H. A. Pierer). Ehemals war in Altenburg eingeführt und wurde auch in anderen thüringischen Staaten viel gebraucht „Der kleine Kat. des seligen Mannes Gottes D. M. Luthers von Mart. Caselius“. Das Buch ist hervorgegangen aus Caselius' „Praxis catechetica, das ist: Lutherische Catechismus-Schule“ (1. Aufl. 1643) und ist in seiner ursprünglichen Gestalt 1646 zuerst erschienen; etwa 1690 ist er um die umfangreiche Spruchsammlung des H. Matth. v. Brock (aus der die heute gebrauchte einen sehr verkürzten Auszug darstellt) und noch später um die weitverbreiteten „Fragstücke auf die hohen Festtage“ von Barth. Rosinus vermehrt (vgl. Langemack, Hist. cat. III, 279 ff.).

In Meiningen ist offiziell eingeführt nur die Spruchsammlung „Religiöser Lernstoff für die evangelischen Schulen der Herzogtums Meiningen“ (Meiningen, Keyßnersche Hofbuchdruckerei, 1. Aufl. 1899); daneben wird aber durchweg gebraucht „Luthers Katechismus mit Bibelsprüchen von D. Ackermann“ (Salzungen, L. Scheermesser). Auf dieses Buch, das zuerst im Jahre 1855 erschienen ist, nimmt die offizielle Spruchsammlung überall Bezug.

In Reuß ä. L., wo bis 1870 der Greizer Landeskatechismus in Gebrauch war, wird seitdem gebraucht „Spruchbuch mit vorangestellten Hauptstücken des kleinen Kat. Lutheri nebst einem Anhange, enthaltend: Erlärung der wichtigsten Begriffe des Katechismus“ (Greiz, O. Henning).

In Reuß j. L. ist in der Diöcese Gera vorgeschrieben „Spruchbuch zu dem Kat.-Unterrichte von Fr. Bartels“ (Gera, Th. Hofmann, 8. Aufl. 1900), in den Diöcesen Schleiz und Ebersdorf „Spruchbuch zu Dr. M. Luthers klein. Kat.“ (von A. Meyer; Lobenstein, Chr. Teich, 3. Aufl. 1893). Beiden geht das Enchiridion vorauf, und die Sprüche sind unter bestimmte Worte des Katechismus (so bei Bartels) oder unter bestimmte Begriffe (so bei Meyer) geordnet.

In Schleswig-Holstein und Eutin gebraucht man „Bibelsprüche und Bibelabschnitte“ (Schleswig, J. Bergas), meist mit dem Gesangbuch oder dem kl. Katechismus

zusammengebunden. In der rationalistischen Zeit war eingeführt (seit dem 1. Juli 1785) das auch sonst viel gebrauchte Buch von J. A. Cramer „Kurzer Unterricht im Christenthume zum richtigen Verstehen des kleinen Katechismus Lutheri“, dessen Anfang lautet: Wünschen wir nicht alle vergnügt und froh zu sein? Wir Menschen wünschen alle vergnügt und froh zu sein (s. F. Witt, Quellen u. Bearbeitungen der schlesw.-holst. Kirchengesch., Kiel, H. Eckardt 1899, S. 188 ff.). 1809 entsteht der ganz eigenartige Katechismus von Kl. Harms „Das Christenthum, der Jugend in einem kleinen Katechismus vorgestellt und gepriesen“ (Kiel, A. Hesse): z. B. das erste Gebot: Was du nicht willt, das dir geschicht, das thu auch einem andern nicht. Das zweite Gebot: Vergiß nicht, wie sauer du deiner Mutter geworden bist, und mache dem wieder Freude, der für dich Sorge getragen hat (vgl. oben Bd VII, 438, 30 f.). Wegen älterer Katechismen s. die Litteraturnachweise bei F. Witt a. a. O. S. 167 f.

In Oldenburg ist seit 1877 eingeführt „Sammlung von Sprüchen der hl. Schrift zum kleinen Luther. Katechismus, Liedern aus dem Gesangbuch und Choralmelodien“ (Oldenburg, Verl. d. Pestalozzi-Ver. 9. Aufl. 1895). Von 1599—1689 steht in Geltung eine niederdeutsche Bearbeitung des Enchiridions, vermehrt um das Corpus doctrinae des Matth. Judex (s. o. S. 141, 30). Von 1689 bis 1797 ist gebraucht worden „Oldenburgische Katechismuslehre von Nik. Alardus“; von da bis 1855 der „Unterricht in der christlichen Lehre mit Hinweisung auf Luthers kl. Kat.“ vom Gen.-Sup. Mutzenbecher; seit 1855 sind die Geistlichen nur an Luthers Enchiridion gebunden (s. L. Schauenburg, Hundert Jahre Oldenburg. Kirchengeschichte, Oldenburg 1897, II, 116 ff.; S. 542 ff. Abdruck des ältesten Kat. von 1599).

In Schaumburg-Lippe hat das Konsistorium 1896 den kl. Lutherschen Katechismus mit einem Anhange von Gebeten und Bibelsprüchen herausgegeben und als Grundlage für den Religionsunterricht vorgeschrieben. Das Büchlein ist aber nur ein Interimistikum, da ein neuer exponierter Katechismus vorbereitet wird. Zu Recht besteht eigentlich noch der „Kat. der christlichen Lehre in acht Abschnitten“ (eine Bearbeitung des Geseniusschen Katechismus), der aber nicht mehr gebraucht wird und seit 1854 nicht wieder aufgelegt ist. Gebraucht werden neben dem offiziellen Spruchbuch der Herforder Katechismus (s. o. S. 147, 11), der Hannov. Landeskatechismus von 1862 (s. o. S. 148, 45), das Erckſche Spruchbuch in Mehliß' Bearbeitung (s. o. S. 148, 57), der Kat. von Fricke für die Grafschaft Schaumburg (s. u. S. 151, 31) und das früher auch viel im Hannoverschen gebrauchte „Gedenkbuch für Konfirmanden von A. F. O. Münchmeyer“ (Hannover, C. Meyer, 13. Aufl. 1892).

c. Obligatorisch eingeführte Erklärungen des kleinen Katechismus Luthers (exponierte Katechismen) besitzen Mecklenburg-Schwerin, Lübeck, Mecklenburg-Strelitz, Braunschweig, Schwarzburg-Sondershausen, Schwarzburg-Rudolstadt, die ehemalige Grafschaft Schaumburg, Weimar und Bayern r. d. Rh.; eine fakultativ eingeführte Erklärung hat die ev.-luth. Kirche in Preußen.

Mecklenburg-Schwerin gebraucht eine schon aus dem Jahre 1717 stammende Erklärung „Der kl. Kat. Dr. M. Lutheri durch kurze und einfältige Fragen und Antworten zum allgemeinen Gebrauch in den mecklenburgischen Kirchen für die Jugend und Einfältigen schriftmäßig erklärt“ (Schwerin, Bärensprung). Aus Mecklenburg-Schwerin stammt auch (ist dort aber nie offiziell eingeführt gewesen) Chr. Höfers, Pastors in Kalckhorst, „Himmelsweg d. i. wie ein Kind in 24 Stunden lernen kann, wie es soll der Höll entgehen und seelig werden, begreifft in sich 735 Fragen und Antworten, darinnen alle Articel der christlichen Lehre kürtzlich zusammengezogen sind“ (1646), ein seiner Zeit vielgebrauchter Katechismus (auch erwähnt in Chr. M. Seidel, Anweisung zum rechten Catechisiren, Stendal 1717, S. 17 ff.). Er ist, 1692 von Joh. Günther erweitert, noch in zahlreichen Auflagen erschienen (Langemack, Hist. cat. III, 45 ff.).

In Lübeck gilt noch die seit dem 26. August 1837 in Gebrauch befindliche „Erklärung des kl. Kat. Luthers, herausgegeben von einem Ehrwürd. Ministerio der freien Stadt Lübeck“ (Lübeck, H. G. Rahtgens), doch wird ein neuer exponierter Katechismus vorbereitet. Ehemals sind in Lübeck gebraucht worden: um 1620 ein nach den Hauptstücken geordnetes Spruchbüchlein des Superintendenten Hunnius; um 1650 ein Katechismus vom Super. Hannecken; um 1700 ein Kat. vom Senior Homtede und von 1774—1837 der vom Super. Cramer verfaßte „Catechismus Lutheri, in einer kurzen und ausführlichen Auslegung erklärt.“

Mecklenburg-Strelitz besitzt seine Erklärung „Luthers Kleiner Kat. erläutert zum Gebrauch beim Schul- und Konfirmandenunterricht“ seit 1852. Sie ist in den

Jahren 1840—1849 aus gemeinsamer Arbeit der Geistlichen des Landes entstanden. Vorher war seit 1812 Herders Katechismus (s. u. Z. 38) in Gebrauch.

In Braunschweig ist durch Verfügung vom 28. Dezember 1858 eingeführt „Der kl. Kat. Dr. Mart. Luthers in Fragen und Antworten erklärt von H. Fr. Th. L. Ernesti" (Braunschweig, J. H. Meyer). Das „Handbüchlein etlicher Fragen, aus welchem zu mehrern Verstand des h. Catechismi die Knaben und Jugend in der Kirchen, Schulen und daheime nützlich unterrichtet und geübet werden können. Durch M. Danielem Mönchmeyern" (1633) und die „Anleitung zur Katechismuslehre von D. Joach. Lütkemann" (1656; Neudruck Hermannsburg, Missionshandlung 1898) haben wohl nie in offiziellem Gebrauch gestanden. Dagegen ist der Geseniussche Katechismus 1667 auch in Braunschweig-Wolfenbüttel in Gebrauch genommen und durch die Kirchenordnung von 1709 offiziell vorgeschrieben. In der Bearbeitung von J. Eb. Bußmann, der 1720 dem Katechismus Schriftsprüche hinzufügte, hat sich das Buch lange gehalten (noch 1850 von J. H. Meyer in Braunschweig gedruckt). Neben ihm wurde vor dem Erscheinen des Landeskatechismus am meisten gebraucht „Die kleine Bibel. Oder der Glaube und die Pflichten des Christen in Worten der heiligen Schrift mit steter Hinweisung auf die biblischen Beispiele. Im Anhange Dr. M. Luthers kl. Kat. Von J. W. H. Ziegenbein" (Braunschweig, G. C. E. Meyer, 7. Aufl. 1831). Weiteres s. bei H. Fr. Th. L. Ernesti, Zur Orientierung über die Katechismuslitteratur der ev.-luth. Kirche mit besonderer Rücksicht auf den Stand der Katechismus-Angelegenheit im Herzogt. Braunschweig, Braunschweig 1859; ders., Heimleuchtung des Herrn Superintendenten Althaus von seinem Ausfalle auf den Braunschweigischen Landeskatechismus, Braunschweig 1862.

Der Ernestische Katechismus ist seit 1862 auch in Schwarzburg-Sondershausen eingeführt, wo vor ihm der Herdersche Katechismus gebraucht wurde.

In Schwarzburg-Rudolstadt steht seit 1861 in Geltung „Luthers Kleiner Katechismus für die Schulen des Fürstentums Schwarzb.-Rudolst. Nach der Bearbeitung von K. A. Kolbe in Fragen und Antworten zergliedert und mit Zeugnissen aus Gottes Wort und der Kirche versehen" (Rudolstadt, F. Mitzlaff): eine Bearbeitung des oben S. 146,60 genannten Koldeschen Katechismus. Vorher wurde „Der Kleine Katechismus Dr. M. Luthers für die Kirchen und Schulen des Fürstentums Schw.-Rudolst." benutzt.

In der ehemaligen Grafschaft Schaumburg (der Diöcese Rinteln im Konsistorialbezirk Cassel) gilt der Frickesche Katechismus (s. oben S. 148,39) in der besonderen Ausgabe „Der kleine Kat. Dr. Mart. Luthers kurz ausgelegt. Ein Hülfsbüchlein für Katechismusschüler, herausgegeben von L. W. Fricke. Ausgabe für die Grafsch. Schaumburg" (Rinteln, C. Bösendahl).

In Weimar ist eingeführt „Der kleine Katechismus Dr. Mart. Luthers mit kurzen Erläuterungen und einer Auswahl von Bibelsprüchen herausgegeben von D. Fr. D. Nicolai" (Weimar, H. Böhlaus Nachf. 10. Aufl. 1900). Vorher war, nachdem „Luthers Catechismus mit einer katechetischen Erklärung zum Gebrauch der Schulen von Joh. Gottfr. Herder" (Weimar, Fr. Albrecht, 1. Aufl. 1800) mehr und mehr außer Gebrauch gekommen war, einfach das Enchiridion vorgeschrieben. Bis auf Herder wurde der alte Weimarsche Katechismus von ca. 1590 (s. oben S. 141,16) gebraucht. Vgl. auch „D. Mart. Luthers seel. kl. Catechismus ... von Chr. H. Zeibich" (Weimar 1727), der in der Vorrede katechismusgeschichtliche Nachrichten enthält.

Die protestantische Kirche in Bayern r. d. Rh. hat nach langen durch 70 Jahre sich hinziehenden Verhandlungen durch Verfügung vom 14. Juli 1898 einen exponierten Landeskatechismus erhalten: „Dr. Mart. Luthers kl. Katechismus mit erklärenden Fragen und Antworten und erläuternden und beweisenden Sprüchen der hl. Schrift sowie der Augsburgischen Konfession von K. Buchrucker" (Nürnberg, Sebald, erste revidierte Aufl. 1897). Gleich die ersten Generalsynoden im Jahre 1821 beschäftigten sich mit der Einführung eines gemeinsamen katechetischen Lehrbuchs für die erst kürzlich zu einem Ganzen vereinigten evangelischen bayrischen Gebietsteile diesseits des Rheins; man zählte in diesen damals über 90 verschiedene Katechismen, darunter noch Brenz' Katechismus, den alten Ansbacher Katechismus von Gg. Karg aus dem Jahre 1564 (s. o. S. 72,1 u. Langemack, Hist. cat. III, 398 f.), das Nürnberger Kinderlehrbüchlein von 1628 (s. o. S. 141,33), auch den Hannoverschen von 1790 (s. o. S. 148,36), den Herderschen und namentlich den weit verbreiteten kl. Katech. von Fr. Seiler. Der letztere wurde vom Oberkonsistorium, nachdem der 1821 beschlossene Entwurf durch die Generalsynode von 1827 abgelehnt worden war, zur Grundlage eines neuen Katechismusentwurfs bestimmt, aber die Gen.-Synode von 1832 lehnte auch diesen ab und forderte als Hilfsbuch beim Religionsunterricht einfach ein Spruchbuch.

So entstand das von Ch. F. Boeckh verfaßte Büchlein „Dr. Mart. Luthers kleiner Katechismus mit beweisenden und erläuternden Sprüchen aus der hl. Schrift" (Ansbach, C. Brügel u. Sohn) und wurde im J. 1836 offiziell eingeführt. Daneben wurden mit der Zeit einige Katechismen zur fakultativen Benutzung freigegeben, darunter die „Erklärung des kl. Kat. Luthers, zugleich als Leitfaden zum leichteren Gebrauch des in der ev.-luth. Kirche Bayerns d. d. Rh. eingeführten bibl. Spruchbuchs" vom Verfasser des Spruchbuches selbst (Kempten, Dannheimer), der Katechismus von W. Löhe (s. o. S. 146, 30) und namentlich zwei auf Wunsch des Oberkonsistoriums verfaßte Katechismen: der „Leitfaden zur Erklärung des Lutherschen kl. Kat. nach der in der luth. Kirche Bayerns gesetzlich eingeführten Spruchsammlung bearbeitet v. J. K. Irmischer" (1849, jetzt in 10. Aufl. gedruckt bei Bertelsmann in Gütersloh) und „Dr. Mart. Luthers kl. Kat. in Fragen und Antworten erklärt für Jung und Alt von K. H. Caspari" (Erlangen, Th. Bläsing 1856), die beide der Generalsynode zur Genehmigung vorgelegt, aber beide auch verworfen worden waren. Nach mehrjähriger Pause wurde erst im Jahre 1877 die Katechismusfrage wieder in Angriff genommen. Wieder lag der Generalsynode ein Entwurf vor, eine neue Redaktion der 1861 gleichfalls abgelehnten Überarbeitung des Boeckhschen Katechismus von Burger, aber wieder fand der Entwurf keine Zustimmung. Doch gab ihn die Behörde 1879, indem sie von den ehemals gestatteten Katechismen nur den Boeckhschen noch weiter zu gebrauchen erlaubte, zur fakultativen Benutzung frei. Gleichzeitig ließ sie auch den oben genannnten Buchruckerschen Katechismus zu, der in wenigen Jahren 17 Auflagen erlebt hatte und schon weit verbreitet war. 19 Jahre hat dieser noch neben den beiden anderen in Gebrauch gestanden, hat sie dann mehr und mehr verdrängt und ist nunmehr ihnen endgiltig vorgezogen (Weiteres s. Allg. ev.-luth. Kirchenzeit. 1898 Sp. 1121 ff. 1149 ff. 1173 ff. 1198 ff. 1221 ff. 1246 ff.).

Den Gliedern der ev.-luth. Freikirche in Preußen hat das Oberkirchenkollegium in Breslau folgende Auslegung zum Gebrauch empfohlen „Der kleine Katechismus Dr. Mart. Luthers. Zum Gebrauch in Haus, Kirche und Schule für die ev.-luth. Kirche in Preußen erklärt von Beißenherz, Rohnert und Matschoß" (Leipzig, E. Ungleich, 2. Aufl. 1898). Verpflichtet zum Gebrauche ist niemand; es werden auch verschiedene andere Bücher benutzt, so in Berlin das „Religionslehrbuch für evang.-luther. Schulkinder und Konfirmanden" von Springer, in Breslau ein „Hilfsbuch für den Religionsunterricht" (1882) von Beißenherz; daneben der sogen. Oelser Katechismus (Oels, A. Ludwig), der Mecklenburg-Schweriner Landeskatechismus (s. o. S. 150, 40), auch wohl einfach Luthers Enchiridion.

d. Eine besondere Stellung nehmen endlich Hessen, das Königreich Württemberg und Gotha ein.

In den lutherischen Gemeinden des Konsistorialbezirkes Cassel und der Kreissynode Homburg (der ehemal. Landgrafschaft Hessen-Homburg) und im Kreise Biedenkopf (Konsistorialbezirks Wiesbaden), der früher zum Großherzogtum Hessen gehört hat, wird der kleine Katechismus Luthers in der Form gebraucht, wie er in der Hessischen Kirchenordnung von 1724 enthalten ist; in Cassel gewöhnlich: „Der kleine Darmstädtische Katechismus Dr. Mart. Luthers. Nebst beigefügten Fragstücken für diejenigen sonderlich, welche christlichem Gebrauch nach konfirmiert werden und hierauf zum erstenmal das heilige Abendmahl gebrauchen" (Marburg, N. G. Elwert; Schmalkalden, Eckhardt); in Biedenkopf gebraucht man meist die Ausgabe mit Spruchbuch: „Der kl. Kat. Luthers mit beigefügten hessischen Fragstücken nebst einem Spruchbuch von K. Euler" (Gießen, Ricker), in Homburg das Spruchbuch von Haupt (vgl. wegen der „Hessischen Fragstücke" oben S. 145, 13).

In Württemberg ist seit 1682 (? vielleicht schon früher) eingeführt „Kinderlehre. Das ist Auszug aus der katechistischen Unterweisung zur Seligkeit über den Brenzischen Katechismus samt eingerückten Fragen und Antworten aus dem kleinen Katechismus des teuren Mannes Luther. Für die christliche Schuljugend gestellt und in der evangelischen Kirche Württembergs eingeführt" (Reutlingen, Fleischhauer u. Spohn). Sie ist eine von Prof. Schellenhauer in Stuttgart veranstaltete kürzere Bearbeitung der auf Befehl des Herzog-Obervormunds Friedrich Karl von dem Prälaten Joh. Konr. Zeller verfaßten und im ganzen Herzogtum — als Grundlage für die Katechismuspredigten — eingeführten „Katechistischen Unterweisung. Das ist kurze Auslegung des Brenzianischen Catechismi, wie er im Herzogtum Württemberg üblich, in Frag und Antwort auf das einfältigste für die Kirchen dieser Lande samt kurzer Anleitung, wie ein Christ alle Stuck des Catechismi ihm selben zu Nutz machen könne." 1788 ist die „Kinderlehre" vom Stiftsprediger K. H. Rieger mit schonender Hand überarbeitet. 1894 hat das Landeskonsistorium auf Antrag der Landessynode eine Revision der „Kinderlehre" in die Wege geleitet, die noch

nicht abgeschlossen ist. Auf die Bitte derselben Synode ist durch Erlaß vom 14. November 1895 der bisher für alle Katechisationen (Sonntags- und Werktagschristenlehren) vorgeschriebene Gebrauch der „Kinderlehre" auf die Sonntagschristenlehren eingeschränkt, während den Katechisationen an den Werktagen der Brenzische Katechismus zu Grunde zu legen ist. Von etwa 1793—1855 wurde in Württemberg der Hannov. Kat. von 1790 (s. o. S. 148, 36) gebraucht; 1855 wurde er definitiv verboten (vgl. Evangelisches Kirchenblatt f. Württemberg LXI [1900] Nr. 34—36 und 38; Zeitschr. d. Gesellsch. für niedersächs. KG V [1900], S. 462 ff.; Blätter für württemberg. KG NF IV [1900], S. 152 ff.).

In Gotha wird neben dem Enchiridion seit 1866 gebraucht „Grundriß der christlichen Lehre. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht in Schule und Kirche von C. Schwarz" (Gotha, E. F. Thienemann), der hier und da auf Luthers kleinen Katechismus Bezug nimmt, im übrigen aber einer eigenen systematischen Ordnung folgt: Einl. A. Die Religion. B. Die Offenbarung. Thema des Buches: Das Christentum ist das Reich Gottes auf Erden, das Reich des Geistes und der Liebe. Erster Teil: Der Herr des Reiches, Gott. Zweiter Teil: Der Bürger des Reiches, der Mensch. Dritter Teil: Der Stifter des Reiches, Christus. Vierter Teil: Die Verwirklichung des Reiches, die Kirche. Zur Kat.-Geschichte Gothas s. o. S. 142, 32 ff. und: „Historische Nachricht von dem Lutherischen Catechismo im Hertzogthum Gotha", Anh. an „Kurtze von der natürl. u. geoffenb. Relig. handelnde Einleitung" (Gotha 1754).

C. In den reformierten Gebieten.

a. Der Heidelberger Katechismus ist eingeführt, und zwar ohne daß eine bestimmte Ausgabe vorgeschrieben wäre, in der reformierten Landeskirche von Lippe-Detmold, in den reformierten Gemeinden Ostfrieslands, wo ehemals der Embener Katechismus von 1554 viel gebraucht wurde, in der ehemaligen Grafschaft Bentheim, im Synodalbezirk Bovenden (bei Göttingen) und in der Konföderation reformierter Kirchen in Niedersachsen.

b. In den reformierten Gebieten des Konsistorialbezirks Cassel (d. i. namentlich in Niederhessen) und in den reform. Gemeinden der Kreissynode Homburg ist „Der hessische Landeskatechismus" eingeführt, eine reformierte Überarbeitung des Enchiridions mit eingeschobenen „Hessischen Fragstücken" (s. o. S. 145, 13); namentlich in der Ausgabe von E. Spangenberg („mit einer Zusammenstellung von Bibelsprüchen, Psalmen, Gebeten und Kirchenliedern" 13. Aufl. 1897) oder von Busch (beide bei E. Hühn in Cassel).

c. In Bremen und in der reformierten Kirche Elsaß-Lothringens herrscht Freiheit hinsichtlich der Wahl eines Hilfsmittels beim religiösen Unterricht. In letzterer werden vorwiegend gebraucht „Der Heidelberger Katechismus durchgesehen und mit Sprüchen heiliger Schrift erläutert zum Gebrauche für Jung und Alt" (Straßburg, J. H. Ed. Heitz, 2. Aufl. 1879) — in Straßburg und Markirch —; „Evangelisch-Reformierter Katechismus für Kirche, Schule und Haus" (Straßburg, C. A. Bomhoff, 3. Aufl. 1894) — in Straßburg —: 1. Teil. Die Glaubenslehre (Von Gottes Dasein und Wesen, Von der Erschaffung und Vorsehung, Von dem Menschen, Von Jesu Christo, Von dem hl. Geist); 2. Teil. Die Pflichtenlehre (Pfl. gegen Gott und gegen den Nächsten: Ausl. der zehn Gebote, Von dem Gebet, Die christl. Kirche, Die hl. Sakramente, Von den letzten Dingen); im Anhang der Text der fünf Hauptstücke. In Metz wird benutzt „Der Katechismus der christlichen Lehre zum Gebrauch der evangelischen Jugend in Elsaß-Lothringen" (Straßburg, Heitz) d. i. der sogenannte Konferenz-Katechismus (s. oben S. 148, 17), eine Zeit lang auch noch in der französischen Übersetzung „Catéchisme évangelique" (Montbeliard, 18. Aufl. 1885). Ehemals war der Konf.-Kat. auch in Markirch in Gebrauch; in Metz gebrauchte man früher den „Catéchisme d'Osterwald" (s. u. S. 154, 37), seit 1870 auch „Das Konfirmandenbüchlein für die Jugend evangelischer Gemeinden" (Mannheim, 23. Aufl. 1876). Für die Kat.-Geschichte vgl. Ernst u. Adam, Kat. Gesch. d. Els.

2. In anderen Ländern.

In der Schweiz. Litteratur: G. Finsler, Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz, Zürich 1854; Sal. Heß, Geschichte des Zürcher-Katechismus, Zürich 1811; Kirche der Gegenwart 1850, S. 319 ff.; Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, VIII (1891), S. 87 ff.

Wegen der Anfänge vgl. oben S. 139, 41. In St. Gallen erschien 1527 eine Bearbeitung der „Kinderfragen" der böhmischen Brüder (Mon. Germ. Paed. XXI, 203 ff.). Um dieselbe Zeit verfaßte wohl für Basel Ökolampadius seinen „Kinderbericht" (K. R.

Hagenbach, Joh. Oekolampad und Osw. Myconius, Elberfeld 1859, S. 296 ff.), der später von Mykonius und Grynäus erweitert wurde (Hagenbach, Krit. Gesch. der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerkonfession, Basel 1827, S. 260 ff.). In Zürich gab 1534 Leo Jud seinen (großen) Katechismus heraus und ließ ihm schon im folgenden Jahre (M. A. Gooßen, De Heidelbergsche Catechismus, Leiden 1890, S. 40 f. Anm. 2) einen Auszug folgen, der gleich viel benutzt, aber erst 1598 Heinr. Bullingers (1559) und Burckhardt Leemanns (1583) Katechismen gegenüber für obligatorisch erklärt wurde. Auch in Graubünden und Schaffhausen hatte er Eingang gefunden; in Schaffhausen hielten die Geistlichen auch an ihm fest, als 1568 der Katechismus des Dekans Ulmer eingeführt werden sollte; 1569 einigte man sich dahin, eine Zusammenarbeitung des Judschen und Ulmerschen Katechismus einzuführen. 1536 bearbeitete Kasp. Großmann (Megander) Leo Juds Katechismen für Bern, doch wurde sein Buch, von manchen Pfarrern gleich in Gebrauch genommen, von der Obrigkeit erst in einer Butzerschen Umarbeitung (1537) gutgeheißen; 1545 in durchaus Zwinglischem Sinne umgestaltet, wurde der Katechismus 1581 aufs neue revidiert und zugleich verkürzt: das aus dieser Revision hervorgegangene Buch wird gewöhnlich als der Berner Katechismus bezeichnet.

Diese alten Katechismen wurden durch den Heidelberger Kat. teils verdrängt, teils beeinflußt. 1609 wurden durch Mark. Bäumlein die in Zürich in Gebrauch befindlichen Katechismen mit ihm zusammengearbeitet: der so entstandene (alte) „Züricher Kat." wurde dann auch in Glarus, Appenzell und Graubünden eingeführt. Wiederholt bearbeitet ist er in Zürich bis 1839 in offiziellem Gebrauch geblieben. 1615 wurde der Heidelberger Kat. in St. Gallen eingeführt, 1643 verdrängte er in Schaffhausen den Ulmerschen, gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Bern den Berner Katechismus.

Unter dem Einfluß des Rationalismus entstanden in den dreißiger bis fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts in den meisten Kantonen neue Katechismen. Baselstadt ging mit einem solchen voran im Jahre 1832, Zürich erhielt im Jahre 1839 den (neuen) „Züricher Katechismus": 1. von Gott; 2. von dem Menschen; 3. von der Erlösung (a. das Werk der Erlösung, b. Bedingungen der Teilnahme an der Erlös.); 4. von der Heiligung (a. Wesen, b. Hilfsmittel der Heil.); 5. von der Seligkeit des Christen. 1850 wurde in St. Gallen eine Bearbeitung des alten Züricher Katechismus eingeführt.

In der französischen Schweiz war anfangs der zunächst für Genf verfaßte Katechismus Joh. Calvins (Niemeyer, Coll. confess. S. 123 ff.), der sogenannte Cat. Genevensis (s. oben Bd III, 666, 31 ff.), den er 1542 dem Katechismus von 1537 (s. a. a. O. 661, 27 ff.) hatte folgen lassen, in uneingeschränktem Gebrauch. In der Waadt ersetzte man ihn jedoch schon 1552 durch eine Übersetzung des damaligen Berner Katechismus, die dann im 18. Jahrhundert durch eine Übersetzung des Heidelberger Kat. abgelöst wurde. 1734 erschien in Genf der kleine Katechismus J. F. Osterwalds (ein Auszug aus dem großen 1702 erschienenen) und wurde in Neuenburg sehr bald, 1788 auch in Genf selbst in Gebrauch genommen. Im Anfange des 19. Jahrhunderts haben ihn waadtländische Geistliche für die Waadt überarbeitet.

Für die romanischen Gebiete verfaßte um 1620 Steph. Gabriel, Pfarrer zu Ilanz, einen eigenen Katechismus (1846 neu herausgegeben von Anton Salis), der trotz einer im 18. Jahrhundert erschienenen romanischen Übersetzung des Osterwaldschen Katechismus doch bis 1833 in ziemlich allgemeinem Gebrauch blieb. Seitdem hat ihn der damals von der Synode genehmigte Katechismus Franz Walthers vielfach abgelöst.

In der ganzen Schweiz herrscht heute hinsichtlich der Wahl eines Hilfsmittels beim Religionsunterricht — abgesehen davon, daß durchweg ein bestimmter Memorierstoff vorgeschrieben ist (vgl. „Vorlage eines Minimums von religiösem Gedächtnis- und Lehrstoff gem. Beschl. der Abgeordnetenversammlung der schweiz. reform. Kirchenbehörden", St. Gallen, Zollikofersche Buchdruckerei 1897) — volle Freiheit. Vielfach haben die Pfarrer sich selbst einen Leitfaden zusammengestellt, doch sind auch noch neben den Landeskatechismen (namentlich dem Züricher von 1839 und dem St. Galler von 1850, die auch in anderen Kantonen gebraucht werden; dem sogenannten Suhrenthaler von ca. 1870 in Aargau, dem Kat. von einigen Geistlichen in Appenzell a. Rh., dem Leitfaden f. d. Konf. Unt. der ev. Kirche des Kantons Thurgau, Recueil de passages tirés de l'Ecriture Sainte — entstanden aus den Sprüchen des Osterwaldschen Kat. — in Neuenburg) der Heidelberger und zahlreiche Privatkatechismen im Gebrauch: der „Christl. Unterricht" von G. Langhans (Bern), die „Unterweisung in der christl. Lehre" von M. Usteri (Zürich), die Leitfäden von A. Salis und von Wirth (beide in Basel), von E. Baumgartner (Brienz), von Blaser, E. Martig, Oehninger, Bächtold, E. Müller, auch die Bücher von Schwarz (s. o. S. 153, 9) und Eug.

Sachsse (s. o. S. 147, 8), letzteres in Graubünden neben einem dazu verfaßten Spruchbuch „Bibl. Spruchsammlung zum Gebrauch beim Kat.-Unterricht". Für die im Kanton St. Gallen gebrauchten Lehrbücher vgl. die amtliche Zusammenstellung „Tableau des pfarramtlichen Religions- und Konfirmationsunterrichts vom 15. September 1883".

In Österreich stehen seit dem Toleranzpatent Josephs II. (13. Oktober 1781) in der Kirche A. C. Luthers Enchiridion, in der Kirche H. C. der Heidelberger Katechismus in Gebrauch. Nach § 144 der evang. Kirchenverfassung bedürfen alle weiteren Hilfsmittel beim relig. Unterricht der Zulässigkeitserklärung seitens des k. k. evang. Oberkirchenrats in Wien und der Genehmigung des Ministeriums für Kultus und Unterricht. Außerdem unterliegen sie der Beurteilung der evangelischen Generalsynode. Die Auswahl unter den genehmigten Lehrbüchern erfolgt durch den Lehrkörper und bedarf der Zustimmung des Presbyteriums bezw. des Schulvorstandes der betreffenden Gemeinde. In Gemäßheit dieser Bestimmungen sind heute approbiert: in der evangelischen Kirche Augsb. Bek. in deutscher Sprache: Dr. M. Luthers kl. Kat. von K. Buchrucker (s. o. S. 151, 47); Der kl. Kat. Dr. M. Luthers von Ernesti (s. o. S. 151, 3), Leitfaden zur Erkl. d. Luth. kl. Kat. von Irmischer (s. o. S. 152, 8); „M. Luthers kleiner Kat. nebst Spruchbuch und einem Anhange von Gebeten" (Mühlhausen, Heinrichshofen); „Vollständiges Spruchbuch zu Luthers kl. Kat. von A. G. Petermann" (Dresden, A. Huhle, 46. Aufl.); „Kleiner und historischer Kat. von G. Fr. Seiler, revidiert und umgearbeitet von J. K. Irmischer" (Leipzig, Fleischer); „Der kl. Kat. Dr. M. Luthers nebst Bibelsprüchen, bibl. Beispielen und Kirchenliedern für die evang. Kinder an Volks- und Bürgerschulen von Synesius und Eberhard Fischer" (Aussig 1897); ferner in tschechischer Sprache: „D. B. Molnár, Maly katechismus Dra. M. Luthera" (Prag, 2. verb. Aufl. 1882); „Dra. Martina Luthera Malý katechismus" von J. v. Kraicz (Olmütz, 2. verb. Aufl. 1894). In der evang. Kirche Helvet. Bek. sind approbiert: in deutscher Sprache: „Der Heidelberger Katechismus im Auszuge mit den Beweisstellen der hl. Schrift, für die Konfirmanden herausgegeben von Gottfr. Franz" (Wien 1858); „Der Heidelberger Kat., herausgeg. von Ch. Alphons Witz" (Wien, 3. Aufl. 1896); „Der Heidelberger Kat." (Wien, Wilh. Köhler); in tschechischer Sprache: Der Heidelberger Kat., übersetzt und herausgeg. von Herm. v. Tardy (1. Ausg.: Prag 1867; 7. Aufl.: Pardubitz 1899); Der Heidelberger Kat., übersetzt und herausgeg. von J. Vesely (Prag 1885); Der Heidelberger Kat., übersetzt von einem Komitee der evang.-reform. Generalsynode (Brünn 1890); Kleiner Kat., nach dem Heidelberger Kat. von H. F. Kohlbrügge, übersetzt von einem Komitee der evang.-reformierten Generalsynode (Brünn 1890).

Auch in Österreich ist laut Beschlusses der Generalsynode A. C. von 1889 der von der Eisenacher Kirchenkonferenz angenommene Text des Enchiridions als Normativ für neue Katechismusausgaben aufgestellt.

Die VI. Generalsynode der ev. Kirche H. C. hat beschlossen, der nächsten Generalsynode revidierte Ausgaben sowohl der „Summe des böhm. Brüderkatechismus von 1600 bezw. 1615", wie des „Böhm. Kat. vom Jahre 1608" (vgl. Jos. Müller, Die deutschen Katechismen der böhm. Brüder [Mon. Germ. Paed. IV], Berlin 1887, S. 296 ff. 211 ff.) vorzulegen mit der Bitte, sie als Lehrbücher für die reformierte Jugend zuzulassen (vgl. Die sechste Gen.-Syn. der ev. Kirche Helv. Bek., im Auftr. dargestellt von J. E. Szalatnay, Wien 1899, S. 20 ff. Böhm. Ausgaben der beiden in Frage stehenden Katechismen: „Summa Catechismi to jest Maly katechismus českobratrský", V Praze 1895; „Katechismus českobratrský, die původního vydání zr. 1608 věrně otištěný", V Praze 1878).

In Ungarn und Siebenbürgen sind die kirchenrechtlichen Verhältnisse wie in Österreich. In der ev. Kirche Siebenbürgens ist das evang. Religionsbuch von Armstroff (s. oben S. 146, 31) weit verbreitet.

Rußland, bes. die Ostseeprovinzen. Litteratur: M. Lipp, Baltische Kirchen- und Kulturgeschichte, 3 Bde, Dorpat 1895—1899.

Schon 1553 soll eine esthnische Übersetzung des Enchiridions erschienen und in Lübeck gedruckt worden sein. Für 1586 ist eine von J. Rivius veranstaltete, in Königsberg gedruckte lettische Übersetzung verbürgt. Schon vorher von Georg Mancel verbessert, wurde sie 1689 von E. Glück in neuer Bearbeitung herausgegeben und blieb in dieser Fassung in den lettischen Gemeinden Livlands lange in Gebrauch. 1685 ließ H. Adolphi eine lettische Ausgabe des kleinen Katechismus erscheinen, die von 1722 an mit dem kurländischen lettischen Gesangbuch vereinigt war und dadurch in Kurland weite Verbreitung erlangte. 1898 ist auf Beschluß der livländischen und kurländischen Synode ein neuer lettischer Nor-

maltext des Enchiridions hergestellt „Deewa kalpa Mahrtina Lutera masais katekisms“ (d. i. „Des Gottesknechts M. Luther kl. Kat.“, Riga L. Hoerschelmann 1898), wodurch alle früheren Übersetzungen beseitigt sind.

Eine im Jahre 1673 erschienene esthnische Erklärung des Enchiridions in Frage und Antwort bekam in Esthland die Stellung eines exponierten Landeskatechismus und wurde bis 1866 fast ausschließlich gebraucht. Die 1682 für lettische Gemeinden von Georg Dressel veranstaltete Erklärung erlebte bis 1797 fünf Auflagen. Neuerdings hat in esthnischen Gemeinden namentlich der 1864 herausgekommene Katechismus Mart. Körbers, eine Bearbeitung des Neustrelitzer Landeskatechismus (s. o. S. 150, 59) sich ausgebreitet; in lettischen hat die im Auftrage der kurländischen Synode vom Generalsuperintendenten K. Panck bearbeitete Erklärung „Mahrtina Lutera masais katekisms“ (1897) viel Anhang gefunden.

Von früh an sind für das deutsche Sprachgebiet der Ostseeprovinzen auch zahlreiche eigene Katechismusauslegungen erschienen, z. B. Jodocus Holst, Einfältige Auslegung des kleinen Katechismus Luthers, Riga 1596; J. Fischer, Schriftmäßige Erklärung des kleinen Kat. Luthers, Riga 1680; Imanuel von Essen, Christl. Katechismusübung, Riga 1781; M. Henning, Schriftgemäße Erklärung des kl. Kat. Luthers, Dorpat 1827; Chr. Aug. Berkholz, Kat. der ev.-luth. Kirche, Riga 1850; A. v. Oettingen, Dr. M. L. kleiner Kat. mit beweisenden Sprüchen und Kernliedern, Dorpat 1856; Woldem. Schultz, Kurze Unterweisung in der christl. Lehre, Riga 1874; J. E. Holst, Leitfaden zum Religionsunterricht, Riga 1879; Werbatus, Dr. M. L. kl. Kat., Riga 1895; namentlich auch das in Kurland weit verbreitete Büchlein „Dr. M. Luthers Kleiner Kat. nebst Spruchbuch von R. Räder“ (Riga, H. Brutzer u. Co. 1881); doch hat man vielfach auch in Deutschland erschienene Katechismen übernommen, so früher schon den auch in Deutschland weit verbreiteten Frankfurter Kat.: „Übung des kl. Catechismi D. M. L. zu Frankfurt a. d. Oder“ (Wittenberg 1653; vgl. Langemack, Hist. cat. III, 50 ff.), der 1702 in Riga nachgedruckt wurde, neuerdings u. a. den Neustrelitzer Kat. und den Kat. von Jaspis (s. o. S. 146, 6). Mit dem Ministerium der Volksaufklärung vereinbaren die Konsistorien durch das Generalkonsistorium die beim Unterricht zuzulassenden Lehrbücher; andere, als diese, dürfen nicht gebraucht werden.

Die gleiche Vorschrift gilt für alle Evangelischen Rußlands. Für die lutherischen Gemeinden Polens ist kürzlich approbiert worden „Maly Katechizm Doktora Marcina Lutra“ (Lublin, M. Kossakowskiej, 1900), eine Erklärung des kl. Kat. von Alex. Schönaich, Pastor in Lublin. Ein offizieller Text des Enchiridions für die russisch sprechenden Lutheraner ist 1865 herausgegeben (St. Petersburg, R. Golicke, Spasskajastraße Nr. 17).

Wegen Finnlands siehe oben Bd VI, 73, 30 ff.; 75, 11 ff.; 77, 24 ff.

Skandinavien und Dänemark. Quellen und Litteratur: A. Chr. Bang, Dokumenter og studier vedrörende den lutherske katekismus' historie i Nordens kirker, 2 Bde, Christiania, W. C. Fabritius u. Sönner 1893, 1899.

Schweden: Die ersten katechet. Schriften Schwedens sind eine Bearbeitung von Luthers Betbüchlein, eine Übersetzung der 1524 in Magdeburg erschienenen Bearbeitung der „Kinderfragen“ der böhmischen Brüder (s. Aksel Andersson, Skrifter från Reformationstiden i urval utgifna, 3. und 4. Heft, Upsala, Edv. Berling, 1893; vgl. Mon. Germ. Paed. XX, 3 ff. 103 ff.) und eine Übersetzung des „Handbüchleins für junge Christen“ von Joh. Toltz (s. Sveriges bibliografi 1481—1600, S. 205 ff., vgl. Mon. Germ. Paed. XX, 243 ff.). Luthers Enchiridion ist vielleicht schon 1548 von Laurentius Petri ins Schwedische übersetzt worden (Bang, Dokumenter I, S. 34 ff.); der älteste erhaltene Druck stammt aus dem Jahre 1572 (Abdruck a. a. O. S. 1 ff.). 1595 wurde das Enchiridion offiziell eingeführt, aber erst seit der Kirchenordnung von 1686 ist es im allgemeinen Gebrauch. Eine offizielle Übersetzung des großen Kat. Luthers stammt erst aus dem Jahre 1746. Die Erklärung des Enchiridions vom Olaf Swebelius, die schon längere Zeit in Gebrauch gewesen war, wurde 1811 von Erzbischof Jak. Axel Lindblom überarbeitet und als offizieller Landeskatechismus eingeführt. 1843 wurde sie aufs neue revidiert: „Doct. Mårt. Luthers Lilla Catechés med Förklaring af Doct. Ol. Swebelius. På Kongl. Maj:ts Nådiga Befallning omarbetad och förbättrad af Jac. Ax. Lindblom“ (Lund, C. W. K. Gleerup, 12. Aufl. 1867), 1878 aber durch den jetzt noch geltenden exponierten Landeskatechismus abgelöst: „Doktor Mårten Luthers Lilla Katekes med kort utveckling, stadfäst af konungen den 11. Oktober 1878“ (Lund, C. W. K. Gleerup).

Dänemark und Norwegen: Litteratur: C. A. Torén, D. evang. Rel.-Unterricht in Deutschland, Großbritannien und Dänemark. Deutsch von W. Thilo, Gotha 1865; Fred. Nielsen, Historiske Oplysninger om Luthers lille Katekisme, Kjøbenhavn 1874; A. Chr. Bang, Motiver til en ny Udgave af Dr. M. Luthers Lille Katekismus og Forklaring over Dr. M. Luthers Lille Katekismus, Christiania 1891.

Schon 1532 wurde von Jorgen Jensen Sadolin das Enchiridion ins Dänische übersetzt, doch scheint die Übersetzung nur handschriftlich verbreitet worden zu sein. 1537 erschienen fast gleichzeitig zwei weitere Übersetzungen, die eine „Den lille danske Catechismus" (Abdruck: Bang, Dokumenter I, S. 135 ff.) von Franz Wormodsson, die andere „Luthers lille katekismus" (Abdr. a. a. O. S. 165 ff.) von Petrus Palladius. Letztere wurde, von Joh. Bugenhagen mit einer Vorrede (Venerandis in Christo viris et dominis Ecclesiarum Daniae et Norwegiae, Superintendentibus dominis et fratribus suis J. Bugenhagius S.) versehen, 1538 als „Enchiridion sive Manuale, ut vocant" aufs neue herausgegeben und damit für offiziell erklärt (Abdr. a. a. O. S. 197 ff.). 1608 gab H. P. Resen den lat. Text des kl. Kat. aus dem „Enchiridion piarum precationum" (s. o. S. 135, 14) mit nebenstehender dänischer Übersetzung für den Schulgebrauch heraus (Abdr. Bang, Documenter II, S. 57 ff.), verwandte den dän. Text dann aber auch in „Om Börnelaerdoms Visitatz i algemindelighed", d. i. in dem für den Volksunterricht bestimmten Lehrbuche von 1627 (Abdr. a. a. O. S. 141 ff.) und veranlaßte dadurch, daß das Enchiridion in jener mehrfach gegen den ursprünglichen Lutherschen Text veränderten Redaktion (die übrigens auch die früheren Übersetzungen schon beeinflußt hat) in Dänemark und Norwegen sich verbreitete. In Dänemark ist die Resensche Fassung bis 1813, in Norwegen bis 1843 in Gebrauch geblieben. Die damals in Norwegen eingeführte ist inzwischen aber schon wieder durch eine von A. Chr. Bang besorgte Übersetzung abgelöst worden: „Dr. M. Luthers Lille Katekismus" (Kristiania, A. Cammermeyer, 9. Aufl. 1897).

Schon jenes vorhin genannte Lehrbuch von 1627 enthielt Weiterbildungen des Lutherschen Katechismustextes. In der pietistischen Zeit gab dann E. Pantoppidan (gest. 1764) unter starker Benutzung des Spenerschen Katechismus (s. o. S. 143, 9) eine Katechismuserklärung heraus. Neuerdings werden in Norwegen die Katechismuserklärungen von A. Chr. Bang und Klavemss, in Dänemark die von C. F. Balslev („Luthers Katekismus med en kort Forklaring", Kjøbenhavn, Gyldendal, 1899) gebraucht, die indessen nicht obligatorisch sind. Sie werden von den Kindern meistens auswendig gelernt.

Holland: In der Niederl. reformierten (Hervormde) Kirche herrscht absolute Freiheit in dem Gebrauch der Hilfsmittel beim religiösen Unterricht. Jede theologische Richtung hat ihre Katechismen und Spruchsammlungen. Das Gleiche gilt von den Remonstranten, von der ev.-luth. Kirche und von den Taufgesinnten.

Bei der früheren Kirchenverfassung (bis 1816) galt hinsichtlich der zu gebrauchenden Katechismen der 5. Artikel der Embener Kirchenordnung (1571): Catechismi formulam in Ecclesiis quidem Gallicanis Genevensem, in Teutonicis vero Heidelbergensem sequendam duxerunt fratres, sic tamen, ut si quae Ecclesiae alia Catechismi formula verbo Dei consentanea utuntur, necessitati illius mutandae non astringantur (s. Richter, Kirchenordnungen II, 339b). So sind neben dem Genfer (s. o. S. 154, 31) und Heidelberger Kat. auch stets andere Katechismen gebraucht worden, namentlich Abrah. Hellenbroek, Voorbeeld der goddelyke Waarheden. In der ehemaligen „Christl.-abgeschiedenen Kirche" stand dieses Büchlein in alleinigem Gebrauch; und in der „Christl.-reformierten Kirche", die aus der Verschmelzung der „Christl.-abgeschiedenen Kirche" mit den „Gemeinden unter dem Kreuz" unter Dr. A. Kuyper entstanden ist, steht es heute noch in hohem Ansehen.

Großbritannien: Litteratur: C. A. Torén, Der evangel. Rel.-Unterricht in Deutschland, Großbrittanien 2c. Deutsch von W. Thilo, Gotha 1865.

The Established Church of England gebraucht heute noch den Katechismus aus dem Book of Common Prayer von 1553 mit unerheblichen Änderungen (viel gebrauchte Separatausgabe: The Catechism of the Church of England, London E. C. Sunday school institute, Fleet Str.). Auch eine Erklärung dazu (von John Palmer) ist im Gebrauch: „The Church Catechism" (Catechisms for the young. Third series, fourth part), die den Text des eigentlichen Katechismus durch starken Druck hervorhebt, außer der eigentlichen Auslegung aber auch sowohl den ganzen Katechismus, wie die einzelnen Abschnitte (The christian covenant; The christian faith; The christian duty; The christian prayer; The christian sacraments) mit einer

Einleitung versieht. — Auch die Kongregationalisten (Independenten) gebrauchen wohl den Kat. der Staatskirche, daneben haben sie ein von Samuel Palmer († 28. November 1813) verfaßtes Lehrbuch (A Catechism for Protestant Dissenters, London E. C. Memorial Hall, Farringdon Str.), das im ersten Teil a brief history of nonconformity enthält, im zweiten the reasons for nonconformity behandelt und mehr in die Verfassungsgrundsätze ihrer Gemeinschaft, als in die Lehre einführt, die nur hier und da gestreift wird. In den Sonntagsschulen benutzen die Kongregationalisten einen von J. Hilton Stowell verfaßten, 1892 von A. M. Fairbairn neu redigierten kurzen Katechismus (A short Catechism for use in Congregational Sunday Schools, London E. C. Mem. Hall, Farr. Str.), der im ersten Teil (The gospel) die zehn Gebote und die Seligpreisungen, im zweiten (The school) das Vaterunser enthält (aber nicht etwa auslegt), im dritten (The church) neben den Sakramenten namentlich die verschiedenen kirchlichen Richtungen Englands behandelt. — The Presbyterian Church of England und ebenso The Church of Scotland legen den kleinen Westminster-Katechismus (The shorter Catechism of the Assembly of Divines at Westminster von 1648 (London, Paternoster Squ. 14) ihrem Unterricht zu Grunde. Er teilt sich in The doctrines we are to believe (nicht eine Auslegung des Apostolikums, das aber im Anhang abgedruckt ist, sondern eine Glaubenslehre in Anlehnung an die loci der alten Dogmatik) und The duties we are to perform (The moral law: Auslegung der zehn Gebote; Faith and repentance; Sacraments; Prayer: Auslegung des Vaterunsers). — Die in England am meisten gepflegte Form des religiösen Jugendunterrichts ist die Sonntagsschule, für die ein eigenes Institut, die Sunday School Union (London E. C., Ludgate Hill 57 u. 59) Hilfsbücher liefert; weit verbreitet sind „The first Catechism" und „The second Catechism" von J. Watts, ersterer eine kurze Übersicht über die christliche Heilslehre und namentlich einen „Catechism of scriptural names" (Who was Adam? Who was Eve? u. s. w.), letzterer eine Auslegung der zehn Gebote, einen Unterricht von den Sakramenten und Gebete — auch den Text des Vaterunsers — enthaltend.

Vor dem Kat. des Book of Common Prayer war einige Jahre Luthers kl. Kat. in England in Gebrauch, da Cranmer 1548 die „Nürnberger Kinderpredigten" (s. oben S. 112,3), die das Enchiridion auslegen, nach J. Jonas' lat. Ausgabe ins Englische hatte übersetzen lassen: „A short Instruction into the Chr. Religion" (vgl. Möller-Kawerau, Lehrbuch der Kirchengesch. III², 191 Anm. 3).

Frankreich: In der Église protestante réformée wurde ehemals fast allgemein der Kat. Calvins von 1542 (s. o. S. 151, 31), dann daneben der kl. Kat. von Osterwald (s. o. S. 154, 37) gebraucht, letzterer vielfach in der Ausgabe „Abrégé de l'histoire sainte et du Catéchisme" (Paris, Grassart; rue de la paix 2). Jetzt sind diese beiden kaum noch im Gebrauch. Am meisten verbreitet ist heute „Bonnefon, Nouveau Catéchisme élémentaire" (Alais, A. Veyrière, 14. Ausg. 1900). Nach einer Einleitung (La Religion et la Bible) teilt er den Stoff in drei Hauptteile: 1. La fois ou les vérités qu'il faut croire (eine Auslegung des Apostolikums, das er so einteilt: Chap. I „Je crois en Dieu" = Dieu créateur et la préparation du salut; Chap. II „Je crois en Jésus-Christ" = J.-Chr. sauveur et accomplissement du salut; Chap. III „Je crois au Saint-Esprit" = L'appropriation du salut, darin le Baptême; Chap. IV „Je crois la résurrection" = La vie éternelle et la consommation du salut); 2. La vie chrétienne ou les devoirs qu'il faut pratiquer (eine Auslegung der zehn Gebote und der Summe des Gesetzes, eingeteilt: Chap. I „Tu aimeras le Seigneur ton Dieu" = Les devoirs envers Dieu, darin der Text des Vaterunsers; Chap. II „Tu aimeras ton prochain" = Les dev. env. le prochain; Chap. III „Tu aimeras comme toi-même" = Les dev. env. nous-mêmes); 3. La première Communion, darin namentlich La Sainte-Cène. Neben diesem Kat. steht namentlich noch in Gebrauch „Catéchisme Populaire par A. Decoppet" (Paris, Berger-Levrault et Cie., rue des Beaux-Arts 5); er ordnet folgendermaßen: 1. Introduction: La religion chrétienne, La Bible, Le Père céleste, La Providence, Le Péché, L'ancienne alliance et la loi de Moïse, Le Décalogue (nur der Text), La promesse d'un Sauveur; 2. Le Sauveur: La personne de Jés.-Christ, La vie de J.-Chr., L'enseignement de J.-Chr., La sainteté parfaite de J.-Chr., Les souffrances et la mort de J.-Chr., La résurrection et l'ascension; 3. Le Salut: Le Saint-Esprit, La repentance et la conversion, La sanctification, Nos devoirs envers Dieu (l'amour, la crainte, la soumission, l'obéissance, la con-

fiance, la reconnaissance, l'adoration), Nos devoirs env. le prochain (wieder eine Aufzählung christlicher Tugenden mit einem besonderen Abschnitt: Devoirs des enfants env. leurs parents), La prière et le culte public (darin der Text des Vaterunsers), L'Église, Les fêtes de l'Église chrétienne, Le sacrement du Baptême, Le sacr. de la Sainte-Cène, La résurrection, le jugement dernier et la vie éternelle; der Kat. ist nicht in Fragen und Antworten abgefaßt, sondern in abhandelnder Form, giebt aber zum Schluß jeden Kapitels Fragen über dessen Inhalt. Weniger verbreitet sind der ziemlich umfangreiche „Cours de Religion chrétienne par C. E. Babut" (Paris, Grassart, rue de la paix 2, 6. Ausg. 1897); oder der „Catéchisme a l'usage des Églises evangéliques par E. Nyegaard" (Paris, soc. des écoles du dimanche, rue des Saints-Pères 33, 13. Ausg. 1900). Derselben Katechismen bedient sich die Église libre.

In der Église de la Confession d'Augsbourg ist von jeher Luthers kl. Kat. eingeführt. Früher war eine Ausgabe mit Erklärung weit verbreitet, die hinter Luthers Text eine Instruction chrétienne in zwölf Kapiteln (nach dem Schema der alten Dogmatik) enthielt. In der Insp. Paris ist seit einigen Jahren ziemlich allgemein in Gebrauch „Le Petit Catéchisme de Luther" (Chateauroux, L. Badel, rue Vieille-Prison), der unter Luthers Text zur Erklärung zu verwendende Bibelsprüche und biblische Geschichten anführt. Bemerkenswert ist, daß er (ebenso wie der frühere ausgelegte Kat.) den Text der zehn Gebote in genauem Anschluß an Ex 20, 1—17 und, indem er das 9. und 10. Gebot zusammenzieht, das Bilderverbot als eigenes Gebot enthält. Die Erklärung des 2. Gebotes lautet: Nous devons craindre et aimer Dieu, afin d'avoir en horreur l'idolâtrie et la superstition et de n'invoquer que Dieu seul dans nos afflictions et dans nos peines. In der Insp. Montbéliard werden neben dem Pariser auch andere Katechismen gebraucht, z. B. ein „Catéchisme de Montbéliard" oder einer von Charles Cuvier.

Italien: In Italien entstand — eine Frucht der dortigen evang. Bewegung — um 1535 die „Christl. Kinderlehre" des Juan de Valdés, die ursprünglich wohl kastilisch von ihm geschrieben, ihren ersten Druck wahrscheinlich in italienischer Sprache erlebte und nach diesem dann auch ins Lateinische und Polnische, weiterhin auch ins Deutsche, Englische, Französische, Engadinische und zurück ins Spanische übersetzt wurde. Hauptsächlich enthält sie eine Übersicht über die geschichtliche Entfaltung des Heils. S. die achtsprachige Ausgabe von Ed. Böhmer: Instruction cristiana para los miños por Juan de Valdés, Bonn 1883.

Heute benutzt die Chiesa libera folg. Buch „Il Catechismo ossia Sunto della dottrina cristiana secondo la Parola di Dio per G. P. Meille" (Firenze, Libreria Claudiana, Via dei Serragli 51, 6. Ausg. 1895). Nach einem einleitenden Kapitel (La Rivelazione) behandelt der Kat. die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, dann die Schöpfung, die Vorsehung, den Sündenfall und die Vorbereitung des Heils; darauf folgen: Il Salvatore (i suoi nomi, la sua divinità, la sua umanità, l'opera sua) und Appropriazione della salute, dann: Doveri del cristiano verso Dio, verso sè medesimo, verso il prossimo, verso certe persone (als Glied des Staats und der Familie); danach werden I mezzi di grazia behandelt: La Parola di Dio, La Preghiera, Il Battesimo und La Santa Cena; dann folgt die Lehre von der Kirche und La Vita a venire macht den Schluß. Il Decalogo, L'Orazione domenicale und Il Simbolo degli Apostoli stehen — ohne Auslegung — in einem Anhang. Ganz ähnlich sind die heute von den Waldensern (s. über sie oben S. 138, 51) gebrauchten Katechismen („Catechismo della Chiesa evangelica Valdese o Manuale d'Istruzione cristiana ad uso dei Catecumini di detta Chiesa". Firenze, Tipografia Claudiana, Via Maffia 33, 1866 und „Catechismo evangelico ossia sunto della dottrina cristiana", Firenze Libr. Claudiana, 1895) eingerichtet. Ersterer nimmt den Text (eine Auslegung giebt er auch nicht) der zehn Gebote und des Vaterunsers in den Zusammenhang auf; jene schließt er (vgl. oben S. 158, 55) an die Vorbereitung des Heils „per la legge" an, das Vaterunser findet seinen Platz unter den Heilsmitteln, zu denen gerechnet werden: La lettura della Parola di Dio, La Preghiera, Il Culto, Il Battismo, La Santa Cena, La Chiesa ed il Ministro. Die eigentliche christliche Sittenlehre wird an derselben Stelle behandelt, wie im Kat. der Chiesa lib., in den Kapiteln: La santificazione, Le virtù cristiane, Le buone opere. Eine Lehre von den letzten Dingen fehlt; den Schluß des Kat. macht der Text des Apostolikums unter der Überschrift: Per la recezione.

Vereinigte Staaten von Nordamerika: Die Lutheraner gebrauchen Luthers Enchiridion, das in zahlreichen deutschen, englischen und deutsch-englischen Ausgaben, teils mit, teils ohne Erklärung, verbreitet ist. In der Synodalkonferenz ist der Dresdener Kreuzkat. von 1688 (s. o. S. 143, 11) weit verbreitet (Verl. von G. Brumder, Milwaukee, Wis.), daneben eine aus ihm ergänzte — zunächst von der Missourisynode herausgegebene — Bearbeitung des ehemals für Ulm von dem dortigen Superintendenten Joh. Konr. Dietrich verfaßten Kat. (von 1616; vgl. Veesenmeyer, Versuch einer Gesch. d. Ulm. Cat. III, Progr. von 1805, S. 4 ff.) nebst einem Auszug daraus, der namentlich die Sprüche des größeren Kat. beibehält: „Dr. M. Luthers Kl. Kat. in Frage und Antwort gründlich ausgelegt von J. K. Dietrich" (St. Louis, Mo. Concordia Publishing House) und „Auszug aus dem Kat. vom J. K. Dietrich"; ersterer auch englisch: „Dr. M. Luthers Small Catechism, explained in questions and answers by J. C. Dietrich" (in demselben Verlag). Verschiedene Bearbeitungen sind in der Ohiosynode entstanden. Schon älteren Datums ist der sogenannte Ludwigsche Kat.: „Der Kleine Cat. Dr. M. Luthers mit erklärenden und beweisenden Bibelstellen" englisch: „Dr. M. L. Smaller Catechism with explanatory Bible Texts" (beide Allentown, Pa. T. H. Diehl); außer dem Enchiridion enthält er namentlich „die Ordnung des Heils" (eine Übersicht über den gesamten Inhalt der christlichen Lehre), die den Kindern teils durch ein Lied, teils durch kurze Lehrsätze, teils durch Fragen und Antworten eingeprägt werden soll, eine Zergliederung des Katechismus (in der Art der Spenerschen Katechismustabellen, s. oben S. 143, 5) und das Württemb. Konferenzexamen (ein Auszug aus der „Kinderlehre" s. oben S. 142, 47). 1882 ist dann von den Professoren M. Loy und F. W. Stellhorn und dem Pastor C. H. Rohe eine Erklärung des Enchiridions ausgearbeitet, der auch der vorhin genannte Dieterichsche Kat. zu Grunde liegt: „Dr. M. Luthers Kl. Kat., in Frage und Antwort ausgelegt" (Columbus, Ohio, Luther. Verlagshandlung, 10. Aufl. 1894). Namentlich auf Grund der Katechismuserklärung von Caspari (s. oben S. 152, 11) haben 1863 W. J. Mann und G. F. Krotel von der Pennsylvaniasynode eine Erklärung herausgegeben: „Luth. kl. Kat. erklärt in Fragen und Antworten zum Gebrauch in Kirche, Schule und Haus" (Allentown, S. K. Brobst u. Co.). Im Gen.-Couuzil steht in großem Ansehen eine vom ev.-luth. Ministerium in New-York empfohlene Auslegung, der auch das Württemberg. Konf.-Examen hinzugefügt ist: „Dr. Mart. Luth. kl. Kat. mit Erklärung für die ev.-luth. Kirche in den Vereinigten Staaten" engl.: „Dr. Mart. Luth. Small Catechism with explanations" (beide: New-York, J. E. Stohlmann, Park-Row 150). Neuerdings wird neben ihr eine Ausgabe gebraucht, die den Lutherschen Text durch Bibelsprüche und biblische Geschichten erklärt: „Luthers Kl. Kat. mit Bibelsprüchen" (Philadelphia, Pa. Publik.-Behörde des Generalkonzils). Die der Union zuneigende deutsch.-ev. Syn. hat einen eigenen offiziellen Katechismus veröffentlicht: „Kl. Ev. Kat. Evangelical Catechism. German and English on Parallel Pages" (Eden Publishing House, 1716—1718 Chouteau-Avenue, St. Louis, Mo.): eine namentlich in der Sakramentslehre abweichende, freie Bearbeitung des Enchiridions. Die deutsch-reform. Kirche gebraucht den 1862 von Ph. Schaff herausgegebenen „Christl. Kat. Ein Leitfaden zum Religionsunterricht in Schule und Haus" (Philadelphia, J. Kohler, Arch-Straße 911); nach einer Einleitung (Die Bestimmung des Menschen; der Weg zur Seligkeit; von der hl. Schrift) behandelt er zuerst das Gebet des Herrn, erklärt dann das apostol. Glaubensbekenntnis und endlich die zehn Gebote; die Sakramente werden in der Erklärung des Glaubens bei der Lehre von der Kirche behandelt. Der Kat. ist in zwei Ausgaben, einer kleineren und einer größeren, erschienen; der Katechismustext ist in beiden derselbe, die größere Ausgabe enthält neben jenem noch Bibelsprüche, Liederverse und erklärende Anmerkungen. — Diese umfangreicheren Bücher sind für die Schule und namentlich für den Konfirmationsunterricht bestimmt. In den zahlreichen Sonntagsschulen werden die Kinder vielfach nur in biblischer Geschichte unterrichtet: „Little Lamb's Catechism. Questions and Answers from the Bible, edited and published by J. R. Lauritzen" (Knoxville, Tenn. Children's Miss. Home). Die Lutheraner geben den Kindern auch einfach den Lutherschen Text in die Hände; weit verbreitet ist die von dem Verfasser des eben genannten Lämmer-Kat. besorgte Ausgabe: „Doct. M. Luthers kl. Kat.", auch englisch: „Dr. M. L. Smaller Catechism" (Knoxville, Tenn. Miss. Home). Ein treffliches Hilfsmittel für den Sonntagsschulunterricht besitzt die deutsch-ev. Synode, die „Kurze Katechismuslehre, herausgegeben von der evang. Synode von Nordamerika" (St. Louis, Mo. 1899), die, auf den Katechismus vorbereitend, den nötigsten Stoff auf drei Jahrgänge verteilt.

3. In den kleineren Gemeinschaften und Sekten. In den deutschen Brüdergemeinden hat die Kirchen- und Schulabteilung der Unitätsdirektion sich die Genehmigung der Lehrbücher vorbehalten. Gebraucht wird vorwiegend Luthers kleiner Katechismus, vereinzelt auch noch der „Hauptinhalt der christlichen Heilslehre zum Gebrauch bei dem Unterricht der Jugend in den evang. Brüdergemeinen“ (Gnadau, Universitätsbuchhandlung, 8. Aufl. 1891), von Sam. Lieberkühn im Auftrage der Brüdersynode 1769 verfaßt. In 1. Aufl. (Barby 1774) ist das Buch als „Die Lehre Jesu Christi und seiner Apostel zum Unterricht der Jugend in den Brüdergemeinen“ erschienen, von der 2. Aufl. an führt es seinen jetzigen Titel. Nach einer Einleitung (von der hl. Schrift) macht es etwa folgende Abteilungen: von Gott, von den Engeln, von dem ursprünglichen Zustand des Menschen und seinem Fall, von der Erlösung, von dem Vater, Sohn und hl. Geist, von dem Glauben an Jesum Christum, von den Früchten des Glaubens, von der Gemeine Jesu Christi, von der hl. Taufe und vom hl. Abendmahl, von den letzten Dingen; die sogenannten Hauptstücke enthält es auch nicht in einem Anhang. Inhaltlich mit ihm verwandt, aber nicht nach ihm direkt, sondern zunächst nach einem auf seiner Grundlage für die amerikanischen Brüdergemeinden von L. Th. Reichel verfaßten Kat. bearbeitet ist der „Kat. der Christl. Lehre zum Gebrauch bei dem Unterricht der Jugend in den evang. Brüdergemeinen“ (Dauba, Verl. der evang. Brüderkirche), der in den böhmischen Brüdergemeinden verbreitet ist. Im Unterschied vom „Hauptinhalt“ hat er eine Auslegung der zehn Gebote, während er Glauben und Vaterunser ebensowenig berücksichtigt. Unter den früheren außer Gebrauch gekommenen Brüderkatechismen sind namentlich Zinzendorfs Arbeiten zu nennen, seine seltsame Schöpfung „Lautere Milch der Lehre von Jesu Christo“ (1723) und sein „Gewisser Grund christl. Lehre nach Anleitung der einf. Catechismi seel. Herrn D. Luthers“ (1725). Vgl. über sie J. Christoph Koecher, Catechet. Geschichte der Waldenser, Böhmischen Brüder, Griechen, Socinianer, Mennoniten und anderer Secten und Religionspartheyen, Jena 1768, S. 292ff.

Unter den deutsch redenden Methodisten sind in alleinigem Gebrauch die im Auftrage der Generalkonferenz 1868 von Wilh. Nast in Cincinnati — namentlich unter Benutzung des Schaffschen Katechismus (s. oben S. 160, 40) — verfaßten Lehrbücher „Der Größere — bezw. Kleinere — Katechismus für die deutschen Gemeinden der Bisch. Methodistenkirche“ (Cincinnati, Hitchcock u. Walden). Die Kapitel sind in beiden dieselben: von dem dreieinigen Gott und dessen Eigenschaften, von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung, von dem ursprünglichen Zustand der Engel und des Menschen und ihrem Fall, von dem göttlichen Gesetz (Auslegung der zehn Gebote), von Jesu Christo, von dem heil. Geiste, von der Kirche (darin die Sakramente), von dem Heilswege (darin die Auslegung des Vaterunsers), von den letzten Dingen, anhangsweise auch der Text des Apostolikums Die englischen Methodisten gebrauchen neben „A brief Catechism for the use of Methodists, compiled by order of the Conference“ (London E. C. Wesleyan Methodist Book Room, Castle Str. 2 City Road), der nur 23 kurze Fragen und Antworten über die hl. Schrift, über das höchste Gebot, Sünde und Erlösung, Buße und Glauben, Kirche und Sakramente enthält, noch „The Catechisms of the Wesleyan Methodists“ (Verlag derselbe, wie bei dem kl. Kat.), eine Sammlung von drei stufenweise aufeinander folgenden Katechismen: Nr. I for children of tender years, Nr. II für die Mittelstufe, Nr. III for use of young persons. Nr. II ist mit dem Nastschen Kat. inhaltlich am meisten verwandt, enthält auch etwa dieselben Kapitel, aber in anderer Reihenfolge (namentlich werden die zehn Gebote erst später, als Stück des vom hl. Geist geweckten neuen Lebens behandelt); Nr. I führt mit wenigen Fragen auf die wichtigsten dieser Kapitel hin; beide enthalten auch Fragen aus der biblischen Geschichte und im Anhang den Text des Vaterunsers, des Glaubens und der zehn Gebote. Nr. III behandelt Stoffe, wie „The evidence by which a revelation may be satisfactorily proved to be divine“, „The antiquity, genuineness and authenticity of the books of scripture“.

Unter den Baptisten sind die am meisten gebrauchten Lehrbücher: „Christl. Religionsunterricht für die reifere Jugend von Pred. Rode“ (Hamburg, J. G. Oncken Nachf. 1882); „Leitfaden für den Religionsunterricht, eine bündige Darstellung der biblischen Glaubenslehre“ (Hamburg, Onck. Nachf.), eine zunächst in englischer Sprache in Amerika erschienene Arbeit des Predigers Kaiser (engl. „Prize-Catechism“) und „Katechismus, ein Leitfaden für den Religionsunterricht, im Auftrage der Verlagskommission des Bundes deutscher Baptistengemeinden bearbeitet von B. Weerts“ (Cassel, Verlagshaus der deutschen Bapt. 1899). Alle drei verfolgen etwa denselben Gang: sie handeln von Gott, vom

Menschen und vom Sündenfall, von der Erlösung in Christo, von den Erlösten, und zwar von ihrem Wandel und ihrer Gemeinschaft, in der die „Verordnungen“ Christi, Taufe und Abendmahl, bewahrt werden, endlich von den letzten Dingen. Charakteristisch ist ein eigener Abschnitt über das Verhältnis des Christen zur bürgerlichen Obrigkeit; Rode handelt darüber in einem Anhang, Weerts in einem Kapitel, wo er vom neuen Leben der Erlösten spricht. Die zehn Gebote erklären alle drei, das Vaterunser nur Rode, die beiden anderen führen es im Wortlaut an, das Apostolikum hat keiner. Rode und Weerts behandeln die zehn Gebote bei der Vorbereitung des Heils, Kaiser beim neuen Leben.

Der „Catechismus“ der Irvingianer (in deutscher Fassung in Kommission bei J. Hoffmann, Berlin S. Dieffenbachstr. 76) hat drei Kapitel; die beiden ersten sind der Kat. aus dem Book of Common Prayer (s. oben S.157,52) mit geringen Erweiterungen; das dritte behandelt die den Irvingianern besonders am Herzen liegenden Lehrpunkte, die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern.

Die englischen Unitarier gebrauchen namentlich zwei kleine Lehrbücher: „Ten Lessons on Religion by Charles Beard“ (London W. C. Essex Hall, Essex Str. Strand, 2.Ausg. 1897) und „A Catechism of Religion by H. W. Hawkes“ (London W. C. Essex Str. 5, Ph. Green). Während das erstere außer einer Lektion über die Frage „What is religion?“ (die beantwortet wird „Being good and doing good: loving God and loving men“ und begründet wird durch Mc 12, 29—31 und Lc 10, 30 ff.) nur die Auslegung des Vaterunsers und einen Unterricht über die Bibel enthält, behandelt der „Catechism of Religion“ in 52 Fragen die wichtigsten termini der kirchlichen Glaubenslehre und deutet sie im unitarischen Sinne. Der letztere ist in manchen Fragen abhängig von „An Evangelical Free Church Catechism for use in home and school“ (London E. C. Thom. Law, Memor. Hall, Farringdon Str.), zu dem außer Unitariern, Methodisten, Baptisten, Kongregationalisten, Presbyterianern noch einige kleinere Denominationen sich vereinigt haben. Außer ähnlichen Fragen, wie der „Cat. of Rel.“ (über Gottes Wesen, über Jes. Christus, über die Dreieinigkeit, über Buße und Glauben, über die Sakramente u. s. w.) enthält er auch Erklärungen der zehn Gebote (deren Erfüllung unser Dank für Gottes Wohlthaten ist) und des Vaterunsers.

2. In der katholischen Kirche. — 1. In der röm.-kath. Kirche. Quellen: P. Bahlmann, Deutschlands kathol. Katechismen bis zum Ende d. sechzehnten Jahrhunderts, Münster 1894; Christoph Moufang, Kathol. Katechismen des sechzehnten Jahrh., Mainz 1881. Litteratur: Chr. Moufang, Die Mainzer Katechismen v. d. Erfindung d. Buchdruckerkunst bis z. Ende des achtzehnten Jahrh., Mainz 1877; namentlich: O. Braunsberger, Entstehung und erste Entwickelung der Katechismen des seligen Petrus Canisius, Freiburg i. Br. 1893; Fr. X. Thalhofer, Entwickelung des kath. Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, Freiburg i. Br. 1899.

Die röm.-kath. Kirche hat die Fürsorge für die religiöse Unterweisung der heranwachsenden Jugend von den Evangelischen gelernt. In Nachahmung der evangelischen Katechismen erscheinen auch bald zahlreiche katholische Büchlein, die ausgesprochenermaßen dem Jugendunterricht dienen wollen (aufgezählt bei Bahlmann, Deutschl. kath. Kat. S. 28 ff.; gesammelt von Moufang, Kath. Kat.). In dem weit verbreiteten „Katechismus“ Joh. Dietenbergers (Moufang a. a. O. S. 1 ff.) wird Luthers Enchiridion hier und da wörtlich ausgeschrieben (G. Kawerau in Christl. Welt II [1889] S. 166 ff. 177 ff.). Alle bis dahin erschienenen katholischen Katechismen stellt in den Schatten die „Summa doctrinae christianae, per quaestiones tradita et ad captum rudiorum accommodata“ (1556) des Jesuiten Petr. Canisius, ein kurzer Auszug aus seiner „Summa doctrinae christianae“ von 1555. In alle europäischen Sprachen übersetzt (deutsch: „Der Klain Catechismus sampt kurtzen gebetlen für die ainfältigen“) und selbst in Indien gebraucht, ist sie etwa zwei Jahrhunderte hindurch der Hauptkatechismus der katholischen Kirche geblieben. 1559 läßt ihr Canisius noch eine Erweiterung, den „Parvus Catechismus catholicorum“ (deutsch: „Catechismus. Kurtze Erclärung der fürnemsten Stuck des wahren Catholischen Glaubens“), folgen, der, zunächst für Schüler höherer Lehranstalten berechnet, das Vorbild für zahlreiche Auslegungen und Bearbeitungen der kleinen „Summa“ geworden ist (vgl. Thalhofer, Entwickelung d. kath. Kat. S. 13). Inhaltlich gliedert sich diese in die sechs Teile: de fide et Symbolo fidei, de spe et oratione dominica (auch Ave Maria), de caritate et Decalogo (auch de praeceptis ecclesiae), de Sacramentis, de peccatis devitandis, de bonis consectandis (s. d. Ausgabe von J. B. Reiser, Passau 1894). Der 1566 erschienene „Catechismus ex decreto Conc.

Tridentini ad Parochos Pii V. Pont. Max. iussu editus" (Cat. Romanus; s. die Ausg. Bernh. Tauchnitz, Leipzig, 10. Ausg. 1884), bestimmt, den Pfarrgeistlichen als homiletisches und katechetisches Handbuch zu dienen, findet auch weite Verbreitung, bleibt aber doch an Einfluß hinter den Canisiusschen Katechismen zurück, und selbst die Katechismen Bellarmins („Die christl. Lehre in kurzem Inbegriff, weshalb sie leicht zu erlernen ist" und „Die ausführliche Erklärung der christl. Lehre zum Gebrauch derjenigen, welche Kinder und andere ungelehrte Leute darin unterrichten", beide in ital. Sprache zuerst 1598 erschienen), die Clemens VIII. zum alleinigen Gebrauch beim religiösen Jugendunterricht empfiehlt, und die auch zahlreiche Übersetzungen erleben, haben nie gleiches Ansehen genossen, wie die Canisiusschen Bücher: eine Folge der weit reichenden Herrschaft der Jesuiten. Erst als mit dem Eindringen der neuen Unterrichtsmethode (s. ob. S. 143, 30) auch in die kathol. Kirche (grundlegend dort: Mich. Ign. Schmidt, Methodus tradendi prima elementa religionis sive catechizandi. Bambergae et Wirzeburgi 1769; s. Thalhofer a. a. O. S. 67 ff.) die alten Katechismen unbrauchbar werden, werden auch Canisius' Katechismen bei Seite gestellt. Die neue Methode macht sich zuerst in stufenweis gegliederten Katechismen geltend („Allgemeines Missions-Fragebüchlein von Ign. Parhamer" 1757; „Mainzer Kat. nach den dreifachen Fähigkeiten der kleinern, mittlern und mehr erwachsenen Lehrjugend" 1760; namentlich die Katechismen Felbigers: Thalhofer a. a. O. S. 73 ff.), dann wirkt — ebenso wie in der evang. Kirche — unter dem Einfluß der von den Rationalisten ausgebildeten Unterrichtsart der Rationalismus auch inhaltlich auf die Katechismen ein („Sittenlehre für Kinder" von Andr. Sutor 1788; namentlich der Diöcesankatechismus für Bamberg von 1812), bis man in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrh. zur Kirchenlehre zurückkehrt. Bernh. Overberg („Kat. der christkathol. Lehre", Münster, 2. Aufl. 1804), Aeg. Jais („Unterricht in der christkathol. Glaubens- und Sittenlehre" 1807) und namentlich Ign. Schuster („Katechismus der kathol. Religion", 3. Aufl. 1846) suchen den positiv-kirchlichen Inhalt in einer den neuen Anforderungen entsprechenden Form zu behandeln. J. Deharbe gelingt es, die allgemeine Anerkennung zu finden. Aus seinem 1847 erschienenen „Lehrbegriff", der den Stoff nach dem Cat. Romanus ordnet (De fide et Symbolo fidei, De Sacramentis, De Dei praeceptis in Decalogo contentis, De oratione) veranstaltet er vier Auszüge, die den verschiedensten Bedürfnissen Rechnung tragen. Es sind: 1. „Katholischer Kat. für Stadt- und Landschulen" (Regensburg, Pustet, 1847); 2. „Kleiner kathol. Kat. zunächst für solche Landschulen, welche nur während des Sommer- oder Wintersemesters besucht werden" (Regensburg 1847); 3. „Anfangsgründe der kath. Lehre für die kleinern Schüler" (Regensb. 1847); 4. „Kleiner kath. Kat., ein kurzer Auszug des kath. Kat. oder Lehrbegriffs, für die untern Volks- und Elementarschulen". Zunächst in den fünfziger Jahren in den bayerischen Bistümern eingeführt, haben die Deharbeschen Katechismen unter geringen Modifikationen in allen deutschen Bistümern Eingang gefunden und sind auch ins Englische, Böhmische, Kroatische, Dänische, Französische, Ungarische, Italienische, Portugiesische und Schwedische übersetzt worden, so daß im großen und ganzen die gesamte römisch-katholische Kirche heute denselben Katechismus benutzt.

Die altkatholische Kirche hat einen offiziellen Kat., den „Katholischen Kat., herausgegeben im Auftrage der altkatholischen Synode" (Bonn, zu beziehen durch die bischöfliche Kanzlei). Er ist in acht Hauptstücke geteilt, von denen die ersten vier Gott nach seinem Wesen und seinen Werken (Schöpfung und Erlösung) behandeln und mit einem Abschnitt „Von der Aneignung und den Früchten der Erlösung" schließen (ohne irgendwie das Apostolikum zu berücksichtigen); das fünfte Hauptstück handelt „von dem christlichen Leben", und zwar 1. von den Pflichten der Christen (Auslegung der zehn Gebote und Vorbild des Heilandes) und 2. von der Sünde (Todsünde und läßliche Sünde unterschieden). In dem sechsten Hauptstück wird die Lehre von der Kirche, im siebenten werden die Heilsmittel (Gebet, wobei das Vaterunser dem Texte nach angeführt wird, und Sakramente) und im achten die letzten Dinge behandelt. Ganz anders ist der „Leitfaden für den kathol. Religionsunterricht an höheren Schulen, herausgegeben im Auftrage der altkathol. Synode" (Bonn, P. Neusser, 1877) eingerichtet, der nach einer allgemeinen (die verschiedenen Weltanschauungen, von Gott, von dem Menschen und seinen Beziehungen zu Gott) und speziellen (das Christentum die vollkommenste Religion, Wirkungen des Christentums, histor. Begründung des Christentums) Einleitung in drei Abschnitten eine Übersicht giebt über die geschichtliche Entfaltung des Heils (1. die Vorbereitung; 2. der Abschluß in Jesu Christo; 3. die Verkündigung durch die Apostel), um dann in einem Schlußabschnitt „von der Erhaltung der christlichen Offenbarung in der Kirche" zu handeln.

2. In der griechisch-katholischen Kirche Rußlands. Litteratur: Joh. Christoph Koecher, Cat. Gesch. der Waldenser, Böhm. Brüder, Griechen u. s. w., Jena 1768, S. 33 ff.; Zezschwitz, Syst. der christl.-kirchl. Katechetik, II, 1, S. 289 ff.

Im Anfange des Jahres 1721 verordnete die dirigierende Synode der orthodox-russ. Kirche, daß drei kleine Bücher zur Unterweisung der Jugend und des gemeinen Volks abgefaßt werden sollten, eins von den vornehmsten Lehren des Glaubens und von den zehn Geboten, das andere von den besonderen Pflichten eines jeglichen Standes, ein drittes, Predigten über die Hauptlehren, auch über die Tugenden und Laster enthaltend. Infolge dieser Verordnung erscheint die „Erste Unterweisung der Jugend, enthaltend ein ABC-Büchlein, wie auch eine kurze Erklärung der zehn Gebote, des Gebets des Herrn und des Glaubensbekenntnisses auf Befehl Sr. Allerdurchlauchtigsten Maj. Peters I., Kaisers von ganz Rußland" (Koecher, Cat. Gesch. . . der Griechen, S. 66 ff.), wohl der erste wirkliche Kat. in der griech. Kirche. Heute wird dem Jugendunterricht ein ziemlich umfangreiches Buch (148 S. in gr. 8) zu Grunde gelegt, dessen Titel in einer deutschen Übersetzung lautet: „Ausführlicher christlicher Kat. der orthod.-kathol. oriental. Kirche, in der Originalsprache geprüft und genehmigt von der heiligsten dirigierenden Synode und herausgegeben zum Unterricht in den Schulen wie auch zum Gebrauch aller orthodoxen Christen auf Allerhöchsten Befehl Seiner Kaiserl. Majestät. Aus dem Russ. ins Deutsche übersetzt nach der Ausgabe von 1839" (St. Petersburg, Wass.-Ostrow, 9. Lin. Nr. 12). Der Kat. ist beeinflußt von dem Lehrbuch, das Jeromonach Platon im Jahre 1765 für den Thronfolger und Großfürsten Paul Petrowitz (in deutscher Übersetzung lautet der Titel: „Die rechtgläubige Lehre oder kurzgefaßte christliche Gottesgelahrtheit", vgl. Koecher a. a. O. S. 82 ff.) verfaßt hat, geht daneben aber namentlich in der Anordnung des Stoffes auf die Confessio orthodoxa des Petrus Mogilas (1643) zurück, nur daß er den Stoff ganz bedeutend vereinfacht und viele traditionelle Stücke nicht berücksichtigt. Wie die Confessio orthod. ordnet er den Stoff unter die drei christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe. Nach einer Einleitung über Offenbarung, hl. Schrift und Katechismus beginnt er mit der Auslegung des (in zwölf Artikel geteilten) Nicänums und fügt, wie die Conf. orthod., die Lehre von den Sakramenten dem zehnten Artikel von der Taufe hinzu. Die althergebrachten Kategorien jedoch, die jene sonst noch in die Erklärung des Nicänums einschiebt (die sieben Gaben und die neun Früchte des Geistes, die neun Gebote der Kirche) läßt der „ausführliche Kat." fort. Die Stücke des zweiten Teils (von der Hoffnung) sind dagegen bei beiden identisch: auf eine Erklärung des Vaterunsers folgt die Auslegung der neun Seligkeitsgebote. Den dritten Teil (von der Liebe) beginnt die Conf. orthod. mit einer ausführlichen Lehre von den Tugenden (neben die hier noch einmal im Zusammenhang behandelten „drei Haupttugenden" treten Gebet, Fasten und Almosen und die „vier Kardinaltugenden": Besonnenheit, Weisheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit) und einer Lehre von der Sünde. Statt dessen hat der „ausführliche Kat." einen Abschnitt „von dem Bunde zwischen Glauben und Liebe" und legt dann ebenso, wie die Conf. orthod., die zehn Gebote aus. Die „Anwendung der Lehre vom Glauben und von der Frömmigkeit" macht den Schluß des Buches. **Ferdinand Cohrs.**

Katechismus, Heidelberger oder Pfälzer. — Der Text der ersten Ausgabe ist in genauer Nachbildung des anscheinend einzigen noch vorhandenen Exemplars herausgegeben durch A. Wolters, Der H. K. in seiner ursprünglichen Gestalt nebst der Gesch. seines Textes im J. 1563, Bonn 1864. Die zweite Ausgabe ist wieder abgedruckt bei Vinke, Libri symbolici eccl. ref. nederland., Traiecti 1846; die dritte mit Druckfehlern bei Niemeyer, Collectio confessionum, Lips. 1840 und korrekter in der amerikanischen Tercentenary Edition: The H. C. in German, Latin and English with an hist. introd., New-York 1863; die vierte bei M. A. Gooszen, De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus mit toelichtende teksten, Leiden 1890 (mit den vollständigen Paralleltexten der von den Verfassern des H. K. benützten Katechismen), rezensiert von Kohlschmidt in ThStK 1893, 615 ff. Die Textvarianten der ersten und vieler späteren Ausgaben sind zusammengestellt von Ph. Schaff, Der H. K. nach der ersten Ausg. von 1563 revidiert und mit krit. Anmerkungen sowie einer Gesch. und Charakteristik des Katechismus versehen², Philad. 1866; vgl. auch desselben The Creeds of Christendom, New-York 1878. — Für die Geschichte und die Würdigung des Katechismus kommen nebst den vorgenannten Werken in Betracht: die Bearbeitungen pfälzischer Geschichte von H. Alting (Frankf. a. M. 1701), B. G. Struve (ebenda 1721), D. L. Wundt (Heidelb. 1798), L. Häußer (Heidelb. 1845), K. Fr Vierordt (Karlsruhe 1847), besonders aber D. Seisen (Heidelb. 1846); ferner J. Chr. Koecher, Catechet. Gesch. der ref. Kirchen, Jena 1756; H. S. von Alpen, Gesch. und Litt. des H. K., Frankf. a. M. 1800; J. Chr. W. Augusti, Hist.-krit. Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der ev. Kirche, Elberfeld 1824;

J. W. Nevin, History and Genius of the H. C., Chambersburg Pa. 1847; H. Heppe, Geschichte d. deutschen Prot. i. d. J. 1555—81, Bd I, Marburg 1852; K. Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus (Väter und Begründer der ref. Kirche), Elberfeld 1857; G. D. J. Schotel, Gesch. des Ursprungs, der Einführung und der Schicksale des H. K. (holländ.) Amsterd. 1863; Gedenkbuch der 300jährigen Jubelfeier des H. K., Chambersburg 1863 (eine Sammlung von Abhandlungen europäischer und amerikanischer Theologen); drei Aufsätze von Th. Plitt, K. H. Sack und C. Ullmann sowie ein Schreiben von Ph. Schaff in ThStK 1863; Ph. Schaff, Gesch., Geist und Bedeutung des H. K. in ZhTh 1864; J. Doedes, De H. C. in zijne eerste levensjaren 1563—1567, Utrecht 1867; A. Wolters, Zur Urgeschichte des H. K., ThStK 1867, 1 ff.; A. Kluckhohn, Briefe Friedrich des Frommen mit verwandten Schriftstücken, Bd I, Braunschweig 1868; derselbe, Friedrich der Fromme, Kurfürst von der Pfalz, Nördlingen 1879; E. Güder, Art. H. K. in PRE[2]; H. Calaminus, Die Gesch. des H. K. in Deutschland (Vortrag), Elberf. 1885; M. A. Gooszen, De H. C. en het boekje van de breking des broods, in het jaar 1563—64 bestreden en verdedigt, Leiden 1892; K. Müller, Symbolik, Leipzig 1896; Fr. Fricke, Luthers kl. Katechismus in s. Einwirkung auf d. katech. Litt. des Reformationsjahrhunderts, Göttingen 1898, S. 137 ff. — Unter den Erklärungen sind in erster Linie die auf Grund nachgeschriebener theologischer Vorlesungen schon früh und oft herausgegebenen Explicationes catecheticae von Zach. Ursinus zu nennen, wovon die zuverlässigsten Ausgaben diejenigen von David Pareus sind (die erste 1591, Heidelberg), von 1616 an unter dem Titel Corpus doctrinae christ. ecclesiarum a Papatu reformatarum. Ueber die älteren Kommentatoren überhaupt vgl. Koecher 262 ff. Hervorgehoben seien die Auslegungsschriften von Joh. Coccejus (Leiden 1671 u. ö.), Rud. Rodolph (Bern 1697), Joh. D'Outrein (Gülden Kleinod, Amsterdam 1719 u. ö.), Hier. van Alphen (Utrecht 1729), H. S. von Alpen (Frankf. a. M. 1796. 1797); K. Sudhoff, Fester Grund chr. Lehre, ein Hülfsbuch zum H. K., zusammengestellt aus deutschen Schriften K. Olevians und eigenen Abhandlungen[2], Frankf. a. M. 1857; derselbe, Theol. Handbuch zur Auslegung des H. K., ebenda 1862; G. W. Bethune, Expository lectures on the H. C., New-York 1864; H. Dalton, Immanuel. Der H. K. als Bekenntnis- und Erbauungsbuch[2], Wiesbaden 1883; O. Thelemann, Handreichung zum H. K.[2], Detmold 1892.

In der kurfürstlichen Pfalz hatte die Reformation verhältnismäßig spät, seit 1546, Eingang gefunden. Die Grundlage der Reformen bildeten Gutachten Melanchthons, der, selbst ein Pfälzer, sowohl für Friedrich II. als für dessen Nachfolger Otto Heinrich als natürlicher Vertrauensmann galt. Doch gebrach es dem Werk der kirchlichen Neugestaltung viele Jahre hindurch an Nachdruck und zielbewußter Konsequenz. Neben vereinzelten strengen Lutheranern wirkten unter Otto Heinrich in Kirche und Staat bedeutende Vertreter der melanchthonischen und der reformierten Richtung; nur eigentliche „Zwinglianer" sollten nicht geduldet sein. Für Lehre und Gottesdienst fehlten ausreichend feste einheitliche Normen. Der Unfertigkeit dieser Zustände ein Ende zu machen, sollte Kurfürst Friedrich III. (s. d. A. Bd VI S. 275), der 1559 während des heftigen Streites zwischen Heßhus und Klebitz zur Regierung gelangt war, berufen sein. Unangenehm berührt durch die Verdammungssucht lutherischer Zeloten, in die hl. Schrift als höchste Glaubensautorität sich vertiefend und von dem echten Glauben vor allem eine praktische Wirkung auf das sittliche Leben erwartend, sah sich dieser Fürst, dessen lauterer Wahrheitsdrang durch Kluckhohns Veröffentlichungen ins helle Licht gesetzt ist, immer mehr zur Übereinstimmung mit der reformierten Lehre in ihren wesentlichen Punkten geführt und zögerte nicht, dem in seiner Regententhätigkeit entsprechenden Ausdruck zu geben. In Bezug auf die Abendmahlslehre that er 1562 einen entscheidenden Schritt durch die immerhin anonyme Herausgabe von Erasts bezüglicher Schrift. Wohl schon vorher war Olevianus mit dem Entwurf einer neuen Kirchenordnung beauftragt worden, und in engstem Zusammenhang damit wurde die Aufstellung eines für Kirche und Schule verbindlichen Lehrbegriffs in Form eines Katechismus, der alle „Unrichtigkeit und Ungleichheit" abschaffen sollte, ins Auge gefaßt.

Über die Entstehungsgeschichte des letztern fehlen leider bei dem bekannten Schicksal, das die Pfälzer Archive betroffen, protokollarische Zeugnisse. Bis in die Neuzeit hielt man sich zumeist an die Angabe von Alting in seiner Hist. eccles. palat., der Kurfürst habe 1562 Kaspar Olevianus und Zacharias Ursinus (s. d. A.) mit der Abfassung betraut, worauf jener als Vorarbeit einen Aufsatz über den Gnadenbund, dieser zwei katechetische Entwürfe geliefert habe; aus beider Arbeiten sei durch Zusammenziehung der H. K. entstanden. Dagegen war der Holländer A. Ypey geneigt, Olevians Mitwirkung auf ein Minimum herabzusetzen; und allerdings scheint wenigstens jene Skizze vom „Gnadenbund", von der in den ältesten Berichten keine Spur zu entdecken ist, ins Reich des Mythus zu gehören und ihre Annahme durch Verwechselung mit dem erst nach dem H. K. verfaßten „Festen Grund" entstanden zu sein. Gooßen, dessen verdienstliche Forschungen wir dankbar

verwerten, hat jedoch den Nachweis geleistet, daß der Katechismus, wie die kirchliche Reorganisation in der Pfalz überhaupt, nicht als das Werk eines oder zweier Männer, sondern als Resultat des Zusammenwirkens mehrerer zu betrachten sei. Ursinus selber drückt sich in der Vorrede zur Apologie des H. K. dahin aus, der Auftrag sei piis quibusdam et doctrinae christianae peritia praeclaris doctoribus erteilt worden. Uebereinstimmend spricht Olevian in einem Brief an Calvin (CR XLVII, Nr. 3925) im allgemeinen von einer Mehrzahl von Verfassern und nennt in einem andern an Bullinger (Sudhoff, O. und U. 482f.) unter seinen Kollegen, denen mit ein Verdienst an der Arbeit zukomme, ausdrücklich den Erastus. Von Wichtigkeit ist ferner das Zeugnis eines Schülers des Ursinus, Quirinus Reuter, im Vorwort zu den von ihm herausgegebenen Werken des verehrten Lehrers, die Theologen und vornehmsten Kirchendiener hätten collatis sententiis das Buch zusammengestellt. Nimmt man damit schließlich noch zusammen, daß das den drei ersten Ausgaben vorgedruckte Einführungsmandat des Kurfürsten selber hervorhebt, der Katechismus sei „mit rhat vnd zuthun Vnserer gantzen Theologischen Facultet allhie, auch allen Superintendenten vnd fürnemsten Kirchendienern" zu stande gekommen, so läßt sich nicht zweifeln, daß der Kreis der Mitarbeiter weiter zu denken ist, als die ältere Angabe zuließ.

Die Heidelberger theologische Fakultät zählte im Spätjahr 1562 folgende drei Mitglieder: den Franzosen Boquinus, der als einer der ersten in Heidelberg für den Calvinismus eingetreten war, den Italiener Tremellius, einen an Calvin und Butzer sich anschließenden Gelehrten, und den aus Zürich berufenen Schlesier Ursinus, Melanchthons Schüler. Zu den Superintendenten gehörte in erster Linie der aus Trier gebürtige Olevian, welcher die seit Januar 1560 von ihm bekleidete Stellung als Leiter des Collegium Sapientiae, dann auch die dogmatische Professur bald an Ursinus abgegeben hatte, um als Kirchenmann und Prediger an der Heil.-Geist-Kirche eine seiner Begabung entsprechendere Wirksamkeit zu beginnen: ein Bewunderer Calvins und Freund Bullingers und Martyrs. In dem 1562 neu bestellten, sechsgliedrigen Kirchenrat, an den die Erwähnung der „vornehmsten Kirchendiener" denken läßt, vertrat Olevian die Stadtgeistlichkeit, Boquinus die theologische Fakultät und der milde Hofprediger Diller den Hof; als weltliche Mitglieder saßen darin der den Vorsitz führende Calvinist Wenzeslaus Zuleger, der Melanchthonianer Cirler und der nach seiner theologischen Überzeugung die deutsch-schweizerische Richtung repräsentierende Mediziner Erastus. Außer den bisher Genannten können auch noch andere aus der Umgebung des Kurfürsten, wie z. B. der kluge und charakterfeste Vizekanzler Dr. Ehem, auf die Abfassung des Katechismus miteingewirkt haben, ohne daß sich freilich der einem jeden zukommende Anteil näher bestimmen ließe. Über allen Zweifel erhaben ist endlich die Mitarbeit des theologisch wohlorientierten Kurfürsten selber. Er äußert später, er habe den Katechismus „etlich mal mit fleis verlesen, erwegen und gegen der regel und richtschnur Gottes worts gehalten", auch ihn „in etlichem verbessert" (Kluckhohn, BB I, 465, 726). Wenn er ihn mit Vorliebe „meinen Katechismus" nennt und auf dem Reichstag zu Augsburg 1566 mannhaft sich zu demselben bekennt, weil er mit Fundamenten der hl. Schrift so wohl armiert sei, daß er nicht umgestoßen werden könne, so spricht sich darin mehr als landesherrliches Interesse aus.

Jene ältere Tradition über die Verfasser des H.K. behält gleichwohl wenigstens insofern Recht, als von allen Beteiligten Ursinus und Olevianus weitaus am meisten zum Werke beigetragen zu haben scheinen. Trotz ihrer Jugend — U. zählte 1562 erst 28, O. 26 Jahre — fehlte ihnen die Geistesreife nicht, und sie ergänzten sich aufs beste. Von des letztern mutmaßlichem Hauptverdienst bei der Endredaktion wird noch zu reden sein. Von Ursinus, dem scharfsinnigen Systematiker, bezeugt Reuter, daß er auf kurfürstlichen Befehl durch seine zwei Katechismen, die größere Summa theologiae (Maj.) und die Catechesis minor (Min.), den Arbeiten eine Grundlage gegeben habe. Bei der großen Verschiedenheit dieser beiden Schriften darf man zwar annehmen, daß sie nicht gleichzeitig entstanden sind, sondern daß die erstere von Ursin schon gleich zum Beginn seines Heidelberger Aufenthalts (Herbst 1561), als Leitfaden für das Sapienzkollegium, verfaßt wurde, was aber nicht ausschließt, daß sie dann auch als Ausgangspunkt der Verhandlungen über den neuen Landeskatechismus gedient hat. Sie enthält die dogmatischen Anschauungen Ursins, läßt aber Punkt für Punkt die Autoritäten durchblicken, von denen dieser während seiner langen Bildungszeit gelernt hat. Das Melanchthonsche Element, doch ohne den Synergismus, verrät sich in zahlreichen Begriffsbestimmungen allgemeinerer Art. Nebstdem hat aber Ursinus schon in dem größern Katechismus die frühern katechetischen Arbeiten reformierten Ursprungs berücksichtigt und vielfach benützt. In dieser Hinsicht wie für die

weitere Entstehungsgeschichte des H. K. fallen in Betracht: Leo Judä (Christliche klare und einfalte ynleitung in den Willen und in die Gnad Gottes ꝛc. 1534; Der kürtzer Catechismus, von welchem Gooßen nachgewiesen, daß er schon 1535 erschienen sei; weniger die Brevissima christ. rel. formula 1538 oder 1539); Bullinger (Sermonum Decades quinque 1549/51, ins Deutsche übersetzt durch Joh. Haller unter dem Titel „Hausbuch" 1558; ein von B. selbst 1556 besorgter deutscher Auszug aus den Sermones: Summa christenlicher Religion, von Josias Simmler für den Schulgebrauch als Compendium christ. rel. ins Lateinische übersetzt; schließlich und hauptsächlich die ausführlichere lateinische Bearbeitung der Summa: Catechesis pro adultioribus scripta 1559); Calvin (Catechismus ecclesiae Genevensis 1545, französisch schon 1541 erschienen, den ältern Katechismus Calvins von 1537/38 zu ersetzen bestimmt); endlich einige Schriften der unter a Lascos Einfluß stehenden niederländischen Flüchtlingsgemeinden, nicht zwar der Londoner Katechismus von 1551 (entgegen der Angabe bei Fricke), wohl aber die 1553 gedruckte korte ondersoekinghe des gheloofs, der ebenfalls für den Gebrauch der Londoner Gemeinde bestimmte und durch Martin Micron besorgte kleyne Catechismus 1552 und der 1554 durch die Prediger zu Emden herausgegebene Catechismus ofte Kinderlehre tho nütte der Jöget in Ostfriesslandt. — Nun unius, sed multorum sunt collatae piae cogitationes, schrieb Olevian an Bullinger von dem fertigen Werk. Nach andern als den eben genannten Quellen braucht man indessen nicht zu suchen. Wenigstens lassen sich bei genauerem Zusehen alle sonst noch etwa aufgestöberten „Anklänge" des H. K. an ältere Katechismen zur Genüge aus jenen erklären.

Auf die spezielleren Verhältnisse und Bedürfnisse der Pfalz war in der ersten Vorarbeit Ursins noch keine Rücksicht genommen; höchstens läßt das mehrmalige Antönen der perseverantia sanctorum (Fr. 111, 124, 263; von da auch im H. K. Fr. 53, 54) an eine Bezugnahme auf das Heidelberger Gutachten im Straßburger Streit zwischen Marbach und Zanchius denken. Weit mehr ist jenes der Fall bei der Catechesis minor, die sich von der ursprünglichen Vorlage nicht allein durch ihre Kürze (108 Fragen statt 323), sondern auch materiell unterscheidet und dem H. K. schon bedeutend näher steht. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß ihrer Abfassung durch Ursinus bereits vielfache Besprechungen voran-, bzw. zur Seite gingen. Da der Kurfürst, der durch den Frankfurter Rezeß und die mitunterzeichnete Naumburger Präfation sich auf die Augustana (var.) verpflichtet hatte, den Frieden mit den Lutheranern nach Möglichkeit zu erhalten bestrebt war, lag es nahe, einige mehr individuelle, mit der reformierten Weise nicht unlöslich verknüpfte, aber von den Gegnern besonders gern aufgegriffene Lehreigentümlichkeiten teils der Zürcher, teils Calvins fallen zu lassen. So wurde die auch in die Abendmahlslehre hineinspielende zürcherische Bundesvorstellung als leitende Idee preisgegeben. Im größern Katechismus Ursins hatte diese, wie schon aus der Antwort seiner ersten Frage hervorgeht, zu Grunde gelegen; und es ist bemerkenswert, daß später sowohl Ursin in seiner Auslegung des H. K., als auch Olevian bei der Redaktion der pfälzischen Tauf- und Abendmahlsformularien und im „Festen Grund" darauf zurückkamen. Für den zweiten Ursinschen Entwurf trat dagegen nun, in wahrscheinlichem Anschluß an Melanchthons Loci (namentlich deren erste Ausgabe) und in Ähnlichkeit mit dem Römerbrief, der dann im H. K. noch deutlicher hervorgehobene Grundgedanke des christlichen Heiles an die Stelle; die bekannte Dreiteilung des H. K. ist hier bereits in der 3. Frage vorgebildet: Quid docet verbum Dei? Primum nobis miseriam nostram ostendit, deinde, quo ab ea liberemur modo, et quae Deo pro hac liberatione gratitudo sit praestanda. — Weiter wurden z. B. die durch Calvin angeregten Erörterungen über das Verhältnis der göttlichen Regierung zum Bösen, welche für die praktische Heilserkenntnis wenig Wert hatten, bis auf einen kleinen Rest ausgemerzt, statt der gleichfalls genferischen Verherrlichung des ministerium ecclesiae als eines instrumentum spiritus sancti ganz schlicht von der praedicatio verbi Dei und dem usus sacramentorum gesprochen, die Abendmahlsdisziplin mit dem Londoner Katechismus als Sache der Gemeinde gefaßt. — Daß man sich in der Lehre über die Bedeutung des Abendmahls mit dem hier ganz eklektisch verfahrenden, zürcherische und calvinische Besonderheiten durcheinander mischenden größern Katechismus U.s nicht zufrieden geben konnte, ist leicht begreiflich. Weder die Betonung des auf die Taufe zurückweisenden Bundeszeichens, noch die Behauptung einer „substantiellen" Mitteilung von Christi Person ließ sich halten; in letzterer Beziehung hatten des Boquinus Exegesis divinae atque humanae κοινωνίας und der „gründliche Bericht" des Erastus schon vorher eine abweichende Ansicht der Pfälzer kundgegeben. Die Abendmahlslehre in Min. läßt den Einfluß der zahlreich in der Pfalz aufgenommenen

niederländischen Flüchtlinge und ihrer mitgebrachten Schriften deutlich erkennen, wie denn auch der Abendmahlsbrauch (Brotbrechen) von daher beeinflußt worden ist und unter den Quellen für die einschlägigen Abschnitte der pfälzischen KO 1563 in erster Linie die Forma ac Ratio von a Lasco und die Chr. Ordinantiën von Micron genannt werden müssen (Mensinga, De lit. Schriften der Ned. Herv. Kerk 231; über den Zusammenhang von Lehre und Praxis vgl. den bei Sudhoff, O. u. U. 483 ff. mitgeteilten Brief Olevians). Die beiden oben angeführten Londoner Bekenntnisse zusammen mit dem Emdener Katechismus gaben die drei in Min. hervortretenden Anhaltspunkte: Zusicherung der Sündenvergebung im Tod Christi, Mitteilung seines Leibes und Blutes (Emd. hat sogar: wahren Leibes und Blutes) als geistliche Speisung zum ewigen Leben und Verpflichtung zum geheiligten Wandel und zur Liebeserweisung, wozu noch die Ablehnung der Verwandlung hinzutrat.

Die Annahme, daß die immerhin — auch in sachlicher Hinsicht — noch beträchtlichen Wandlungen des Textes vom lateinischen Entwurf des Min. bis zum deutschen Wortlaut des H. K. und die Endredaktion des letztern vornehmlich Olevian zuzuschreiben sind, ist durch starke Gründe gestützt. Als Deutscher, kräftiger und volkstümlicher Prediger, dazu durch das Vertrauen des Kurfürsten zur Skizzierung der KO berufen, in die der Katechismus aufgenommen werden sollte, war er für jene abschließende Arbeit von vornherein der geeignete Mann; und bei Vergleichung des endgiltigen Katechismustextes mit der KO und Olevians erbaulichen Schriften ergiebt sich eine Übereinstimmung in Sprache, Stil und theologischer Haltung, die nicht zufällig sein kann. Sein Verdienst wird also die Umsetzung des ruhig dozierenden Lehrgesprächs in den warmen, innigen und doch so kernigen Ton des persönlichen Heilszeugnisses sein, wobei gelegentlich, wie in Fr. 5, 52, 60, auffallend starke Ausdrücke mit unterlaufen. Die Formulierung der schönen Fr. 27 über die Vorsehung Gottes scheint ganz von ihm zu stammen; und wir werden ihn auch als Verfasser der berühmten Antwort auf die — schon in Maj. und Min. an die Spitze gestellte, aber hier anders beantwortete — erste Frage betrachten müssen, wiewohl Gooßen mit Recht bemerkt hat, daß der Kurfürst Friedrich selber gemäß seiner Glaubenszuversicht sich ebenso ausgedrückt haben könnte (vgl. Kluckhohn, BB I, 310 f.). — Der Einfluß des stets zur Vermittlung geneigten Kurfürsten bezog sich wohl namentlich auf die abermalige Änderung in der Abendmahlslehre. Der Satz über den verpflichtenden Charakter der Feier, der den Vorwurf des bloßen „Pflichtzeichens" veranlassen konnte, ward gestrichen und für die Leugnung der Verwandlung Fr. 78 ein anderer Grund als der Aufenthalt des „einigen, wahren und menschlichen" Leibes Christi im Himmel gesucht, weil wenigstens innerhalb dieses ganzen Lehrstückes das, was wie eine direkte Polemik gegen die Lutheraner aussah, sollte vermieden werden. Dafür hat aber Olevian im H. K. Fr. 67 ausdrücklicher als Min. und zusammenfassend (also wesentlich anders als z. B. Calvin) beiden Sakramenten eine Richtung auf den einstigen stellvertretenden Opfertod Christi gegeben und die Abendmahlslehre Fr. 79 in diesem Gedanken ausklingen lassen, wie er denn auch die sozialethische Bedeutung des Mahles am Schluß der Abendmahlsliturgie doch wieder zur Geltung zu bringen wußte. Möglicherweise geht auf den Kurfürsten auch die Unterdrückung der Erörterung über die Erwählung (Min. 50—52) und der Bemerkung über das Verhältnis Gottes zum Bösen (Min. 17) zurück. — Bezüglich der vielen übrigen Änderungen, die Olevian kaum ganz eigenmächtig, sondern in Fühlung mit andern, vorab mit Ursin, wird vorgenommen haben, sei nur bemerkt, daß mehrfach auf Maj. (z. B. H. K. Fr. 32, 85), sowie auf die ältern Vorlagen zurückgegriffen wurde; die von Gooßen behauptete stärkere Berücksichtigung der Catechesis Bullingers scheint mir indessen nur für H. K. Fr. 84 (Amt der Schlüssel in der Predigt des Evangeliums) und Fr. 91 (Definition der guten Werke) zuzutreffen.

Friedrich III. pflegte seine Superintendenten samt dem Kirchenrat und den Theologen jährlich ein- oder zweimal zu einer Synode einzuberufen (Kluckhohn, BB I, 390). Diejenige Versammlung, welche sich mit dem neuen Landeskatechismus befaßte, fand nicht, wie Alting angab, im Spätherbst 1562, sondern im Januar 1563 zu Heidelberg statt. Zeugnisse dafür sind die Beilage im Brief Herzog Christophs an Herzog Wolfgang vom 8. März 1563 (Kluckhohn ibid. 373: im Januario des 63. jars) und die durch Thelemann a. a. O. abgedruckte handschriftliche Anmerkung in einem zu Weimar aufbewahrten Exemplar des H. K. von 1563, wonach im Januar d. J. nach achttägigen Verhandlungen alle Superintendenten des Landes und alle Prediger zu Hof und in der Stadt Heidelberg den Katechismus „angenommen, verwilliget und unterschrieben" haben und darauf Sonntag den 17. Januar gemeinsam zum Abendmahl gegangen und am 18. vom Kur-

fürsten gnädig verabschiedet worden sind. Laut einem eigenhändigen, leider nur noch durch ein kurzes Citat bekannten Memorial Friedrichs (Wolters ThStK 1867, 25) erfolgte die Annahme des vorgelegten definitiven Entwurfs mit einer einzigen, nicht belangreichen „Mutation“, die nochmals jene 78. Frage betraf. Wolters interpretiert offenbar unrichtig, als hätte der Kurfürst selber diese erneute Änderung gewünscht; er gab nur seine Zustimmung dazu.

Die erste Ausgabe erschien schwerlich schon im Januar, da der Druck mit der vom 19. Januar datierten kurfürstlichen Vorrede begann und einige Zeit beanspruchte, dagegen spätestens im Februar, in welchem Monat der römische König Maximilian bereits den Katechismus zugestellt erhielt (Wolters, H. K. 141 f.): Catechismus / Oder / Christlicher Vnderricht, / wie der in Kirchen vnd Schu= / len der Churfürstlichen / Pfaltz getrieben / wirdt. / Gedruckt in der Churfürstli= / chen Stad Heydelberg, durch / Johannem Mayer. / 1563. Eine Frage über den Unterschied von Abendmahl und Messe ist darin nicht enthalten. Am Schlusse findet sich eine Zusammenstellung der im Katechismus behandelten „fürnemsten Texte“: Summa des göttlichen Gesetzes, Glaube, Einsetzungsworte der Sakramente, zehn Gebote, Unservater.

Wenige Wochen nach der ersten trat eine zweite Ausgabe ans Licht. Neben einer Menge ganz geringfügiger Veränderungen (Wolters 111 ff.) und kleiner Ergänzungen (Fr. 36: „und Geburt“, „unser Mittler ist“; jetzige Fr. 117: „zu bitten“) ist eine völlig neue Frage über den Unterschied zwischen dem Abendmahl des Herrn und der päpstlichen Messe hinzugefügt und mit ausdrücklichem Bezug darauf auf der letzten Seite die Bemerkung beigedruckt: An den Christlichen Leser. Was jm ersten truck vbersehen, als fürnemlich folio 55. Ist jetzunder auß befelch Churfürstlicher Gnaden addiert worden. Allein erst in der dritten, der zweiten offenbar auf dem Fuße folgenden und sie zu ersetzen bestimmten Ausgabe (unter Benützung des gleichen Satzes für den letzten Druckbogen) erhielt jene bedeutsame Einschiebung ihre endgültige Fassung durch den Zuwachs der die Hostienverehrung verdammenden Worte: Vnd daß wir durch den H. Geist Christo werd: eingeleibt, d' jetzund mit seine waren leib im himmel zur Rechten des Vaters ist, vnd daselbst wil angebettet werden . . . Vnd dz Christus leiblich vnd' der gestalt brods vnd weins sey, vnd derhalben darin sol angebettet werdē . . nichts anders, denn . . vnd ein vermaledeite Abgötterey. Als eigentlicher Urheber der vielverhandelten 80. Frage ist Olevian zu betrachten, der am 3. April 1563 an Calvin schrieb (CR XLVII, S. 683 f.): in prima editione germanica omissa erat quaestio de discrimine coenae et missae pontificiae; admonitus a me Princeps voluit in secunda editione germanica et prima editione latina (welche letztere, nicht ebenso authentisch wie der deutsche Text, durch Josua Lagus und Lambert Pithopöus besorgt worden war) addi; der nämliche Olevian, der in Fr. 30, ohne durch eine der Vorlagen dazu veranlaßt zu sein, so scharf gegen katholische Frömmigkeitspraxis polemisiert hatte. Daß der Kurfürst auf den Vorschlag einging, ist angesichts des Bekanntwerdens der Tridentiner Beschlüsse über das Meßopfer vom 16. Juli und 17. September 1562 wohl zu verstehen; er wußte sich in der Sache selbst eins mit den andern protestantischen Fürsten. Was den Antrieb gab, die evangelische Abwehr dann sofort noch erheblich zu verschärfen, ob es das Eintreffen näherer Nachrichten über die römischen Anathematismen oder einfach das Ungestüm des auf die Provokation hin wiedererwachten altprotestantischen Bekenntniseifers war, ist ungewiß. Jedenfalls war der Vorwurf der „Abgötterei“ nur eine Wiederholung dessen, was schon der ältere Luther in den schmalkaldischen Artikeln, Melanchthon im Examen Ordinandorum, der pfälz. Kurfürst Otto Heinrich in seiner KO, die protestantischen Fürsten im Frankfurter Rezeß ausgesprochen hatten. Hinsichtlich der ethischen und kirchenrechtlichen Beurteilung der nachträglich eingefügten Frage, welche man ja in einem doch auch für das Volk und die Jugend bestimmten Buche heute bedauern mag und die im Jahre 1719 vorübergehend zu einer polizeilichen Konfiskation des Katechismus in seinem eigenen Heimatland unter katholischem Regiment geführt hat (Koecher 370 ff.), ist, z. B. gegenüber Wolters, zu bemerken, daß der Fluch sich nicht gegen Personen richtet und daß Friedrich, der nach damaligen Begriffen auch in Dingen der Lehre über der „verwilligenden“ Synode stand, weder von seinem Gewissen noch von andern einer Kompetenzüberschreitung beschuldigt werden konnte und mit seiner „Addierung“ nichts zu verheimlichen hatte. Unantastbarkeit kam bekanntlich auch bei der Augustana dem ursprünglichen Text nicht zu. Dogmatisch muß allerdings zugegeben werden, daß der H. K. in der Lehre vom himmlischen Aufenthalt des erhöhten Christus den Ausdruck „wahrer Leib“ sonst vermieden hatte (vgl. d. o. über die Korrektur des Min. Gesagte); eine gewisse Eilfertigkeit war also doch wohl mit im Spiele.

In der mit Vorrede vom 15. November 1563 veröffentlichten Kirchenordnung haben wir die vierte, als textus receptus zu betrachtende, übrigens mit der dritten wesentlich identische Ausgabe des Katechismus. Dieser hat jetzt seine Vorrede und die auf die Einschaltung bezügliche Nachschrift abgestreift. Neu hinzugekommen sind dagegen die Sprüche hl. Schrift für die verschiedenen Stände, während das Verzeichnis der Hauptstücke durch verbindenden Text zu einer „kurzen Summa des Katechismus" erweitert ist. Am Rande sind die 129 Fragen samt den Sprüchen in 10 Lektionen (zur Verlesung vor dem Hauptgottesdienst), die erstern allein für den Zweck der nachmittägigen Katechismuspredigten (worüber s. Ullmann ThStK 1863, 643 f.) in 52 Sonntage abgeteilt. Erst in etwas spätern Ausgaben findet man die Numerierung der Fragen, die Versangabe bei den biblischen Citaten und den Wortlaut der letztern. — Der Zeit vorauseilend wird gleich hier angemerkt, daß die erneuerte KO von 1585 auch einen Auszug, den sog. „kleinen Heidelberger" (neu herausg. von K. Müller, Cöthen 1890) enthielt, welcher, wie sein Wortlaut und die Vorrede lehren, nicht bloß dem Bedürfnis der Kinder besser entsprechen, sondern nebenbei auch in der Sakramentenlehre durch weiteres Entgegenkommen die Gegner begütigen sollte; er hat aber wenig Beachtung gefunden.

Gleich nach seinem Erscheinen hatte der H. K., der nun definitiv die bisher gebrauchten Katechismen von Brenz, Luther und Heßhus verdrängen sollte, heftige Angriffe zu bestehen. In der Rheinpfalz selbst zwar scheint offene Widersetzlichkeit nicht hervorgetreten zu sein; nur die Oberpfalz unter dem Statthalter Ludwig blieb lutherisch. Der freundschaftlich gehaltenen, doch schon die Möglichkeit eines Ausschlusses vom Religionsfrieden andeutenden Zuschrift Maximilians an Friedrich vom 25. April 1563 (mitgeteilt bei Wolters 153 ff.) folgte am 4. Mai die scharfe, den Hauptnachdruck auf den „verführerischen und verdammten Irrtum" in der Abendmahlslehre legende Kollektivnote der drei benachbarten lutherischen Fürsten Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Herzog Christoph von Württemberg und Markgraf Karl von Baden, begleitet von einem „Verzeichnis der Mängel" des Katechismus, das aller Wahrscheinlichkeit nach Brenz zum Hauptverfasser hatte (beides abgedruckt bei Wolters und in dem zweiten Werke Gooßens). Daß gerade von dieser Seite her, wo damals die Ubiquitätstheorie bereits zum unveräußerlichen Bestandteil der reinen Lehre gemacht worden war, die erste, den Nachfolgern den Ton angebende Kritik des H. K. als eines „vor der Geburt und nach der Geburt zwinglischen" Buches ausging, ließ die Hoffnungen und Bestrebungen auf freundliche Verständigung mit den Glaubensverwandten in trübem Licht erscheinen. Zwar sprach sich Philipp von Hessen nach seinem im Mai auf Veranlassung Christophs in Heidelberg persönlich abgestatteten Besuche ziemlich versöhnlich aus. Auch gingen Friedrich im Lauf des Sommers von Theologen, die er außer dem Kreis der Katechismusverfasser gewählt, vier rechtfertigende Gutachten zu, die in der Christologie einmütig den rechten Glaubenstrost in der ganzen, vollkommenen Menschheit Christi fanden (Abdruck der 4 „Antikritiken" bei Gooßen; eine derselben, nach G. die zweite, stammt von Bullinger, die erste von einem deutschen Verehrer Melanchthons, die beiden letzten wahrscheinlich von in der Pfalz niedergelassenen Reformierten); und in dem Begleitbrief, womit er diese den drei Fürsten unterm 14. September übersandte (s. Kluckhohn, Gooßen), konnte sich der Kurfürst, unter Abweisung aller Parteinamen, fromm und kühn auf die alleinige Autorität des göttlichen Wortes berufen, ohne sich indessen eines Abfalls von der Augsburgischen Konfession bewußt zu sein. Allein viele streitbare Geister, die sich die Vorgänge in der Pfalz nur aus einem verderblichen spiritus seditiosus zu erklären vermochten oder an persönlicher Gereiztheit gegen Friedrich litten — Heßhus spricht von „schir vber die siertzich, die ir refutationes all verdigh haben" (Wolters 196) — waren zum Vernichtungskampf gegen den H. K. und die damit zusammenhängenden Neuerungen bereit und sahen sich durch das Vorgehen der Fürsten ermutigt. Nach verschiedenen anonymen Pamphleten, die alle ungefähr wie das von Wolters, ThStK 1867, 15 ff. veröffentlichte gehalten gewesen sein mögen, und leichtfertigen Spottschriften eines Laur. Albertus und des Renegaten Franc. Balduinus erschienen Ende 1563 und Anfang 1564 Flacius' „Widerlegung eines kleinen deutschen calvinischen Catechismi" und Heßhus' „Trewe Warnung", die übrigens nicht dem unrettbar verlorenen Kurfürsten und den Seinen, sondern der übrigen Welt galt. Überdies war von Württemberg eine neue, vermehrte Ausgabe des „Verzeichnisses der Mängel", besorgt durch Bidembach, ausgegangen, die den besonderen Zweck verfolgte, durch eine Kritik der Marginalstellen dem Katechismus den Grund des göttlichen Wortes unter den Füßen wegzuziehen.

Im Frühling 1564 erfolgte in Heidelberg als Abwehr die Veröffentlichung dreier, sämtlich von Ursin verfaßter Schriften (die der beiden ersten im Namen der theologischen

Fakultät): Gründlicher bericht vom hl. Abendmahl; Verantwortung wider die ungegründten aufflagen unnd verkerungen, mit welchen der Catechismus . . unbillicher weise beschweret ist (vornehmlich gegen Flacius gerichtet, während Heßhus „den Verdruß hatte, nicht bemerkt zu werden"); Antwortt auff etlicher Theologen Censur vber die am rand deß Heydelb. Cat. auß hl. Schrifft angezogene Zeugnusse. Bezüglich der weitern Ereignisse vom Maulbronner Kolloquium bis zum Augsburger Reichstag, woselbst das Auftreten des Kurfürsten Friedrich für die reformierte Sache in Deutschland dieselbe Bedeutung gewann, wie dasjenige Luthers in Worms für den Protestantismus überhaupt, sei auf Bd VI S. 277, 15 ff. verwiesen.

Nach der bestandenen Feuerprobe fand der H. K. bald auch außerhalb seines Geburtslandes gute Aufnahme und *Verbreitung*. Eine Versammlung ausgewanderter Niederländer in Wesel 1568 empfahl ihn neben dem calvinischen Katechismus. Die Synode zu Emden 1571 führte ihn für die deutschsprechenden niederländischen Gemeinden in Ostfriesland und am Niederrhein ein. Und zur Zeit, als ihn in der Pfalz der lutherische Kurfürst Ludwig, Friedrichs Sohn, teilweise zu verdrängen wußte, erlangte er Bürgerrecht bei den Reformierten in Jülich, Kleve und Berg. Andere deutsche Gegenden und einzelne Gemeinden (in Nassau-Siegen, Wittgenstein, Solms und Wied, Bremen, Lippe, Anhalt, Hessen-Kassel, Brandenburg, Preußen u. a.) folgten mit der Zeit. Die Anhänger der helvetischen Konfession in Polen, Ungarn und Siebenbürgen schlossen sich schon frühe an. Den festesten Halt und den kräftigsten Einfluß auf das religiöse Volksbewußtsein bekam der Katechismus in Holland, wo seit 1586 die Prediger und Lehrer auf denselben verpflichtet wurden. Die große Dordrechter Synode, an der fast alle reformierten Kirchen mitvertreten waren (s. Bd IV, 799, 12 ff.), erhob ihn am 1. Mai 1619 zum Range eines Symbols, indem sie einstimmig erkannte, doctrinam in Cat. Pal. comprehensam verbo Dei in omnibus esse consentientem, neque ea quidquam contineri, quod ut minus eidem consentaneum mutari aut corrigi debere videretur, ipsamque hanc Catechesin esse admodum accuratum orthodoxae doctrinae Christianae compendium. (Ein in der Nachsynode vorgelegter und genehmigter Auszug für die jüngern Kinder [Koecher 313] hatte nur für die holländische Kirche Geltung.) In der deutschen reformierten Schweiz fand der H. K. als Unterrichtsbuch nur sehr allmählich Eingang. Besonders spröde verhielten sich Basel und Zürich, die ihn immerhin bei den Umarbeitungen ihrer angestammten Lehrbücher mitberücksichtigten; St. Gallen führte ihn 1614, Schaffhausen 1663 ein; in Bern wird er zuerst in der Landschulordnung von 1616 als Lehrmittel für die höhern Schulen genannt und hat nach und nach auch auf den niedrigern Stufen den einfachern Berner Katechismus verdrängt. Über den bernischen Zusatz zu Fr. 27 betreffend die gubernatio malorum vgl. Güder, PRE², VII, 608. Die Glaubensgenossen in Frankreich, England und Schottland behielten bei aller Wertschätzung des H. K. ihre eigenen Katechismen. Dagegen ist jener sowohl in der deutsch-, als auch in der holländisch- und christlich-reformierten Kirche Nordamerikas von Anfang an bis zur Gegenwart das allgemein verbindliche Lehrbuch geblieben.

Von der geschichtlichen Bedeutung des H. K. legen ein beredtes Zeugnis ab die zahllosen Auflagen, die er erlebte, die Übersetzungen in alle europäischen und mehrere asiatische Sprachen, worunter auch eine hebräische, die Flut von Paraphrasen, Summarien und Erklärungen, gelehrten und erbaulichen, wissenschaftlichen und praktischen, gereimten und ungereimten. Er hat der räumlich und national so zerteilten reformierten Kirche wie kein anderes Symbol als Einigungsband und zudem als verbreitetstes Andachtsbuch gedient und jenes Gefühl der Zusammengehörigkeit begründet, „ohne welches es mehr als fraglich ist, ob sie da und dort, vorab in ihren disparaten Enklaven Deutschlands und seines Luthertums, nicht längst vom Erdboden weggefegt wäre" (Güder). Diesen Einfluß verdankt er wahrlich nicht den Dordrechter Beschlüssen, sondern seinem innern Wert.

In *dogmatischer* Hinsicht spricht schon die Entstehungsgeschichte des H. K. gegen jeden Versuch, ihn mit der Lehrweise eines einzelnen Theologen der Reformationszeit zu identifizieren. Verfehlt war es namentlich, wenn einst Heppe ihn (wie übrigens auch die Helv. post.) kurzweg als melanchthonisch bezeichnete, so deutlich auch die Spuren von Ursins Wittenberger Studien sich bis in den H. K. hinein verfolgen lassen (Gooßen 1890, S. 65 ff.). Sein spezifisch reformierter Charakter, zunächst abgesehen von der Sakramentenlehre, ist sichergestellt durch das unablässige Zurückgehen über alle vergänglichen Autoritäten auf die Bibel, wie es schon äußerlich in der durchgängigen Citation von Schriftstellen (nach Leo Judäs und a Lascos Vorgang) sich kundgiebt und im Verbot der Bilder in den Kirchen (Fr. 98) selbst die puritanische Strenge nicht scheut; durch die mehr zur ethischen als zur metaphysischen Betrachtungsweise neigende Lehre von Christus als dem zur

Ausrichtung seines Werks mit dem hl. Geist Gesalbten (Fr. 31) und auch seit der Himmelfahrt nach seiner Menschheit menschlich Vorstellbaren (Fr. 46 ff.); durch die eigentümliche Art, wie das sittliche Leben des Christen unmittelbar mit dem Glauben als dessen subjektiver Erweis verknüpft wird (Fr. 86 f., Fr. 64, Schluß der 1. Fr.); endlich durch den regen Begriff des gemeindlichen Mit- und Füreinanderlebens (Fr. 55) und die Bezeichnung der Kirche oder Gemeinde als eigentlichen Subjekts der Zuchtübung (Fr. 82, 85). — Was ferner die Stellung innerhalb des reformierten Protestantismus betrifft, so ist ohne Zweifel die Behauptung jener anonymen Schmähschrift von 1566 (Kluckhohn a. a. O. 725 ff.), der H. K. sei „zu Zürich von dem Bullinger und seinen Mitgehilfen geschmiedet" worden, für eine objektive Beurteilung belanglos, ebenso die Angabe in der Beilage zum Brief Christophs an Wolfgang vom 8. März 1563, daß nach der Heidelberger Synode den Teilnehmern etliche Exemplare „eines Bullingers buchlin" ausgeteilt worden seien, damit sie in diesem „Compendium der ganzen zwinglischen Lehre" die nähere Begründung ihrer Konfession fänden. Von der Bundesvorstellung der Zürcher ist im H. K. nur in den Fragen über die Kindertaufe und die Notwendigkeit der Abendmahlszucht (74, 82) der Ausdruck „Bund Gottes" übriggeblieben. Auch ließe sich im einzelnen nachweisen, daß er quantitativ mehr vom Katechismus Calvins als von demjenigen Bullingers in sich aufgenommen; schweigt sich Calvin in seinen noch vorhandenen Briefen gleichwohl über den H. K. aus, so ist zu bedenken, daß er auf eine allgemeinere Verbreitung seines eigenen Katechismus gehofft hatte, wie dessen Vorrede durchblicken läßt. Gooßens These vom überwiegenden Einfluß Bullingers bewährt sich indessen doch insoweit, als man die Gesamthaltung des H. K. ins Auge faßt, der in der That den spekulativen, intellektualistischen Zug Calvins nicht teilt, sondern, wie Anlage und Ausführung zeigen, in der christlichen Heilserfahrung seinen Standpunkt nimmt, um diese praktisch und erbaulich darzulegen. Die Anordnung des Buchs und seine „verständliche, gottselige, fruchtbare" Lehrweise ist es denn auch, was Bullinger selber an diesem Katechismus, den er für den besten der je erschienenen hält, besonders rühmt (Pestalozzi, Heinr. Bullinger S. 415). Hinsichtlich der Erwählungslehre wird, wie prädestinatianisch auch die Pfälzer als Theologen gedacht haben mögen, eine noch größere Zurückhaltung als in der von Bullinger verfaßten zweiten helv. Konfession (s. Bd VII, 646, 27 ff.) beobachtet, während Calvin — gegenüber landläufigen Behauptungen sei es betont! — auch in seinem Katechismus der direkten Bezugnahme selbst auf die reprobatio sich nicht enthalten kann (Niemeyer S. 135: ecclesia societas fidelium, quos Deus praedestinavit; 142: misericordem se, quum libuerit . . exhibeat, pro suo arbitrio repudiet . . quos visum fuerit; 149: duo genera hominum). Die Verfasser des H. K. haben wohl die trostreiche Seite des Prädestinationsgedankens allen Gläubigen nahe gelegt (Fr. 52, 53, 54), ohne jedoch eine partikularistische Theorie vortragen zu wollen (vgl. Fr. 37). — Die Abendmahlslehre zeichnet sich weniger durch Klarheit als durch das Bestreben, vorhandene Unterschiede in versöhnlichem Sinn zu überbrücken, aus. Zürcherisch ist sie in der Voranstellung der Beziehung auf das Leiden des Herrn, calvinisch in der damit verbundenen Betonung einer mystischen Vereinigung der Gläubigen vermittelst des hl. Geistes mit dem himmlischen Leibe Christi, und dem Friedensbedürfnis gegenüber den mißtrauischen lutherischen Gegnern ist das oben erwähnte Preisgeben des Bekenntnis- und Verpflichtungscharakters der Feier zuzuschreiben. Die letztere Konzession hat freilich die Leidenschaft der nachherigen Angriffe nicht mildern können, wohl aber den Katechismus eines wertvollen, gemeinreformierten Momentes (vgl. Cat. Gen. Niem. 166 f.) beraubt.

Als katechetisches Lehrbuch betrachtet, unterscheidet sich der H. K. von Luthers kleinem Katechismus, mit dem er klassischen Wert teilt, vorab durch seine Systematik. Die fünf traditionellen Hauptstücke sind beibehalten, aber nach subjektiven, psychologischen Rücksichten einem organischen Ganzen unter Führung dreier einander bedingender Hauptbegriffe eingegliedert. Daß die Verfasser sich der Anlehnung an den Römerbrief (vgl. Rö 7, 24 f.) bewußt waren, ist nicht ganz sicher, da die ersten Ausgaben bei Fr. 2 keine bezügliche Citation aufweisen. Nach den zwei einleitenden Fragen folgt: 1. des Menschen Elend, erkannt aus der konzentrierten Zusammenfassung des Gesetzes in Mt 22 (Fr. 3—11); 2. des Menschen Erlösung, das im Glauben anzunehmende Evangelium entwickelt nach den drei Artikeln des Apostolikums, an welche sich die Lehre von der Rechtfertigung, den Sakramenten und dem Amt der Schlüssel anschließt (Fr. 12—85); 3. Die Dankbarkeit, d. h. das neue Leben nach seiner Grundlage in der Bekehrung, seiner Norm im Dekalog und seinem schönsten Ausdruck im Gebet (Fr. 86—129). Diese durchsichtige Anordnung übertrifft weit alle systematischen Versuche in früheren Katechismen des

Brenzschen und des Melanchthonschen Typus oder in den auf Hbr 6, 1 f. aufgebauten, mit dem H. K. fast gleichzeitig erschienenen Elementa chr. rel. von Hyperius. Die beiden Sakramente sind unter sich und mit der Lehre vom Glauben in gehörige Verbindung gebracht. Die zehn Gebote (mit griechischer Zählung, s. Bd IV, 561, 6 ff.) waren bei der einmal angenommenen Disposition für den Zweck des ersten Teils zu umständlich und ausführlich und mußten daher, wollte man sie nicht — trotz dem Herkommen und der Autorität, die sie durch Jesus haben, Mt 5; 15, 4. 19; 19, 18 f. — als Hauptstück fallen lassen, im dritten Teil untergebracht werden, übrigens in prinzipieller Übereinstimmung mit fast allen andern reformierten Katechismen, die sie ebenfalls hinter den Glauben stellen. So manches auch gegen ihre Verwendung als christliche Lebensnorm eingewendet werden kann, so darf doch erinnert werden, daß sie als bloßes Mittel zur Sündenerkenntnis im kirchlichen Unterricht überhaupt nie den Rang eines Hauptstückes erlangt haben würden und auch von Luther thatsächlich in einem viel positivern Sinne erklärt worden sind. Im ganzen läßt sich freilich nicht leugnen, daß das Grundschema, eben weil an sich so klar und festgefügt, durch die Aufnahme der herkömmlichen Katechismusstücke da und dort gestört wird: von der (übrigens in ihrer apriorischen Konstruktion auf Grund einer juridischen Satisfaktionstheorie unbefriedigenden) Beschreibung des Erlösers (Fr. 12 ff.) sollte z. B. gleich zum zweiten Glaubensartikel übergegangen werden können, und im dritten Teil ist der Gesichtspunkt der Dankbarkeit oft schwer festzuhalten. — Die sachliche Ausführung schreitet in der Kontinuität der vorangegangenen reformierten Lehrbildung, deren relativen Abschluß sie darstellt, einher. Die dadurch bedingte entwickelnde, durch die Reflexion hindurchgegangene Art bildet ein weiteres Unterscheidungsmoment gegenüber der genialen Schöpfung des „Katechismusvaters" Luther, hat aber ein höchst wohlthätiges Gegengewicht an der individualisierenden Fassung der Fragen und Antworten, wodurch das Lehrbuch von vornherein doch auch zum Erbauungsbuch qualifiziert wurde. Bei dem allgemeinen Interesse, das die theologischen Gegenstände in jener Periode beanspruchten, und da der Katechismus, über den Ursin wie viele nach ihm theologische Vorlesungen gehalten hat, laut der Vorrede nicht zum wenigsten als Lehrnorm für die Prediger und Schulmagister zu dienen hatte, war es unvermeidlich, daß die Stoffbehandlung selbst manche Brocken von eigentlicher Schultheologie und Polemik (vgl. nebst schon Angeführtem Fr. 48) mit sich führte. Dem Fassungsvermögen des kindlichen Alters ist der Katechismus schon wegen seiner Länge und einiger komplizierterer Gedankengänge nicht völlig angepaßt. Vorab seine edle, sowohl durch Klarheit als durch innige Glaubensfreudigkeit fesselnde Sprache hat es ermöglicht, daß er trotzdem so lange Zeit hindurch der Schuljugend zum Auswendiglernen dargeboten werden konnte.

Wenn auch in neuerer Zeit die Autorität des H. K. mit dem wissenschaftlichen Interesse an seiner Geschichte nicht gleichen Schritt hielt, so soll doch unvergessen bleiben, was die reformierte Kirche ihm zu verdanken hat. Nachdem er in Deutschland mit Erfolg eine vom spätern Luthertum abweichende Richtung geltend gemacht hatte, ist er für die Reformierten in weitem Umkreis zu einem ausreichend bestimmten, aus dem Glauben geflossenen und das religiöse Leben nährenden Bekenntnisbuche geworden und hat ihnen zugleich, indem er nicht bloß formell „lutherische Innigkeit, melanchthonische Klarheit, zwinglische Einfachheit und calvinisches Feuer in eins verschmolz" (M. Göbel), sondern auch inhaltlich sein Sondergepräge mit Milde und Mäßigung hervortreten ließ, weitherziges Verständnis für andere Glaubensüberzeugungen nahegelegt und insofern auf das Verhältnis zur Schwesterkirche nur günstig eingewirkt. **M. Lauterburg.**

Katechumenat, Aufnahmeverfahren und Taufvorbereitung in der alten Kirche. — Quellen: Die unten angeführten altkirchlichen Schriftsteller und Denkmäler, namentlich: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (zitiert nach der Ausgabe v. Ad. Harnack, Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1893 = TU II¹/₂); Die Apologien Justins des Märtyrers (zitiert nach G. Krüger, Leipzig 1896 = Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften 1); Tertullian, De praescriptione haereticorum (Ausg. v. Preuschen = Sammlung kirchengesch. Quellenschr. 3); Origenes, Contra Celsum (Ausg. v. P. Koetschau = Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. II/III); Augustin, De catechizandis rudibus (Ausg. v. Wolfhard-Krüger = Samml. 4); Cyrill v. Jerusalem, *Κατηχήσεις* (MSG XXXIII); *Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, Const. apost. (s. ob. Bd I S. 734 ff.); Testamentum domini nostri Jesu Christi (ed. Ign. Ephr. II Rahmani Moguntiae 1899; vgl. die Rezensionen: SBA phil.-hist. Kl. 1899 S. 878 ff.; ThLZ 1899 Sp. 704 ff.). — Litteratur: Greg. Langemack, Hist. catech. I, Stralsund 1729; R. O. Gilbert, Christianae catecheseos historia, 1835; Theodos. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter,

1851; J. W. F. Höfling, Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation, 2 Bde, 2. Aufl. 1859; Gerh. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, I: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte, II, 1: Der Katechismus oder der kirchliche Unterricht nach seinem Stoffe, Leipzig 1863 ff.; Joh. Mayer, Gesch. des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten, Kempten 1868; Ferd. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871; derselbe, Katechese und Predigt vom Anfange des 4. bis Ende des 6. Jahrhunderts, Breslau 1884; derselbe, Geschichte der katholischen Katechese, Breslau 1886; F. X. Funk in ThQS 1883 S. 41 ff., 1886 S. 355 ff., 1899 S. 434 ff. und in Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897 (dazu A. Jülicher in GgA 1898 S. 18 ff.); W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, Freiburg i. Br. 1889; H. J. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche (= Theolog. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892 S. 61 ff.); Osc. Moe, Die Apostellehre und der Dekalog im Unterricht der alten Kirche, Gütersloh 1896; E. Sachsse, Evangelische Katechetik, die Lehre von der kirchlichen Erziehung, Berlin 1897; E. Chr. Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie, 2 Bde, 2. Aufl., Leipzig 1898; Fr. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters, I: Symbol und Katechumenat, Leipzip 1899.

Übersicht: 1. Die Ausbildung des Katechumenats; 2. Die Blütezeit des Katechumenats; 3. Der Verfall des Katechumenats.

1. Die Ausbildung des Katechumenats.

Der Name Katechumenat hat seine Wurzeln im NT; das Wort *κατηχέω*, von dem er abgeleitet ist, bedeutet 1 Ko 14, 19 (vgl. Rö 2, 18); Ga 6, 6; Lc 1, 4; AG 18, 25 unterweisen, und zwar in christlichem Wesen und christlicher Wahrheit. Und auch die Sache ist von früh an dagewesen; sobald die Mission in der Gründung einer christlichen Gemeinde ihr Ziel erreicht hatte, trat der Katechumenat in seine Rechte. Es lag in der Natur der Sache, daß jeder, der jetzt durch die Taufe in die Gemeinde eingehen wollte, zuvor über die Hoffnungen, die in ihr lebendig waren, und über die Forderungen, die sie an ihre Mitglieder stellte, belehrt sein mußte.

Wie aber diese Belehrung geschehen ist, darüber erhalten wir aus der ältesten Zeit keine Nachricht. Wahrscheinlich hat man anfangs die Gemeindeversammlungen bereitwilligst jedem geöffnet (vgl. 1 Ko 14, 24), der, etwa durch Gespräche mit Gemeindegenossen angeregt, über Glauben und Leben der Christen sich näher unterrichten wollte; und oftmals mag man schnell zur Taufe geschritten sein, wenn die Verkündigung des Evangeliums im Herzen des Hörenden das Verlangen darnach erweckte.

Aber mit der Zeit ist man darin mehr zurückhaltend geworden. Wenn ein voreilig Zugelassener oder gar Getaufter in heidnisches Wesen zurückfiel, wenn er als Betrüger sich erwies, der die Gemeinschaft der Christen gesucht hatte, nur um die christliche Mildthätigkeit zu genießen, oder wenn er — als die Verfolgungszeiten begannen — gar als Verräter sich zeigte, so zwang das die Gemeinde, bei der Zulassung und Aufnahme neuer Mitglieder vorsichtig zu sein (vgl. dazu, wie man bei der Aufnahme von Fremden sich sicherte, Harnack, Lehre der zwölf Apostel S. 91).

Gleich die ersten sicheren Nachrichten, die wir der I. Apologie Justins (ca. 150) verdanken, lassen solche Vorsicht erkennen. Nicht nur werden für die Erteilung der Taufe Garantien hinsichtlich des Glaubens und Lebenswandels des Täuflings gefordert (61, 2: *ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, . . . ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται*), der neu Eintretende scheint auch zur Gemeindeversammlung nicht eher zugelassen zu sein, als bis er der Taufe für würdig erachtet wurde (65, 1: *μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν*; vgl. 67: im Gottesdienst kein Katechumene). Während der Taufbereitungszeit stand er noch außerhalb der Gemeinde. Wie man sich die erforderliche Sicherheit verschaffte, erfahren wir nicht, doch ist offenbar die Vorbereitung der neu Aufzunehmenden eine rein private gewesen, und der sie vorbereitete, wird für sie der Gemeinde gegenüber gebürgt haben. „Die Urgestalt des Taufpaten ist zugleich die Urgestalt des Katecheten" (Holtzmann, Katechese der alten Kirche S. 78).

Etwas anders liegen die Verhältnisse vielleicht schon bei Tertullian. Wohl scheinen auch jetzt noch Taufe und Zulassung zu den regulären Gemeindeversammlungen zusammenzufallen (Praescr. 41: Quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant . . . Ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti sagt T. von den Häretikern; anders ist es bei den Rechtgläubigen); wohl

vernehmen wir auch jetzt noch nichts davon, daß die Gemeinde in Rücksicht auf die, die sich ihr anschließen wollten, bestimmte Einrichtungen getroffen hätte, aber schon der jetzt auftretende Name Catechumeni läßt vermuten, daß die Christen die also Bezeichneten in gewissem Sinne bereits zu den Ihrigen rechneten, und Hinweisungen auf den Unterricht der Aufzunehmenden scheinen anzudeuten, daß die Gemeinde sich doch irgendwie darum gekümmert hat (vgl. neben „edocti" auch de paenit. 6).

Sicher ist das der Fall bei Origenes. Aus den vielumstrittenen Worten Cels. 3, 51 geht das mit Gewißheit hervor, daß die Christen — wie sie die, die sie hören (d. h. über christliches Wesen sich unterrichten lassen) wollen, sorgfältig prüfen — so sie auch besonders unterweisen (*Χριστιανοὶ κατὰ τὸ δύνατον αὐτοῖς προβασανίσαντες τῶν ἀκούειν σφῶν βουλομένων τὰς ψυχὰς καὶ κατ' ἰδίαν αὐτοὺς προεπᾴσαντες* . . . ob bereits durch einen bestimmten Gemeindebeamten, ist nicht zu ersehen). Ferner zeigt die Stelle, daß es neben diesen Katechumenen, die — wie bei Justin und Tertullian — dem Gemeindegottesdienst noch nicht beiwohnen dürfen, jetzt noch andere giebt, die als bereits Bewährte dieses Recht schon besitzen (. . . *ἐπὰν δοκῶσιν αὐταρκῶς οἱ ἀκροαταὶ, πρὶν εἰς τὸ κοινὸν εἰσελθεῖν ἐπιδεδωκέναι πρὸς τὸ θέλειν καλῶς βιοῦν, τὸ τηνικάδε αὐτοὺς εἰσάγουσιν, ἰδίᾳ μὲν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκάθαρθαι ἀνειληφότων, ἕτερον δὲ τὸ τῶν κατὰ τὸ δύνατον παραστησάντων ἑαυτῶν τὴν προαίρεσιν, οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τὰ Χριστιανοῖς δοκοῦντα*), ja Origenes teilt hier (wenn nämlich Probst, Gesch. der kathol. Katechese S. 6 ff., mit seiner Erklärung des *σύμβολον τοῦ ἀποκεκάθαρθαι*, als Widersagung, Recht hat, und nicht bloß, so Möller, Lehrb. der Kirchengesch. I S. 266, das *τάγμα* der Katechumenen von dem *τάγμα* der — getauften — Gemeindeglieder unterschieden wird) jene schon Bewährten weiterhin ein in die *ἀρχόμενοι καὶ εἰσαγόμενοι* und in die *κατὰ τὸ δύνατον παραστήσαντες ἑαυτῶν τὴν προαίρεσιν* d. h. in die erst (unter die zum Besuch des Gottesdienstes berechtigten Katechumenen) Aufgenommenen und in die zum vollen Eintritt in die Gemeinde Befähigten, denen zum Empfang der Taufe nur noch die letzte Entscheidungsfrage vorzulegen ist (vgl. auch Exhort. ad mart. 17).

Kennt Origenes also auch eine stufenweise Weiterführung der Katechumenen, so ist es doch verfehlt, aus seinen Worten drei Katechumenatsklassen konstruieren zu wollen. Einmal darf man jene Stufen sich nicht zu äußerlich schematisch — etwa nach Art unserer heutigen Schulklassen — denken (zu solchen Vorstellungen berechtigen auch nicht Ausdrücke, wie *νεωστὶ κατηχούμενοι* oder *νεωκατηχητοί* bei Clem. Alex. Paed. 1, 6, 36 oder novitioli, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare bei Tert. de paenit. 6); die den Christen sich Nähernden stehen doch nur erst in einem sehr losen Zusammenhang zur Gemeinde (daher Probst: „Vorbereitungsklasse"; zuerst: Lehre und Gebet S. 119 ff.; Katechese und Predigt S. 39 ff.; Geschichte a. a. O.); die Taufkandidaten aber sind nur noch im weiteren Sinne Katechumenen, sie werden bereits zu den Christen gezählt (s. aus späterer Zeit, um diese Frage hier im Zusammenhang zu behandeln, Cyrill, Cat. 1, 4: *ἧς καὶ σύ ποτε κατηχούμενος* als Anrede an solche, die der Taufe entgegengehen, vgl. auch 6, 29), so daß als eigentliche Katechumenen nur die übrig bleiben, die, zum Besuch des Gottesdienstes zugelassen, nun mit Leben und Denken der Gemeinde sich vertraut machen (vgl. Zezschwitz, System der Katechetik I S. 125).

Ganz irreführend aber ist es, für die angenommenen drei Klassen auch drei ausgesprochene Namen fixiert zu finden: *ἀκροώμενοι*, auditores für die erste (Vorbereitungs-) Klasse; *γονυκλίνοντες*, genuflectentes für die zweite, *φωτιζόμενοι*, competentes für die dritte Klasse. Verbürgt ist von diesen nur der letztere Name (z. B. Const. apost. 8, 8; Cyrill, Cat. passim) für die Taufkandidaten, die damit — infolge ihrer vorhin bemerkten Schätzung — bewußt von den Katechumenen unterschieden werden. Der Name *ἀκροώμενοι* wird zuerst in der oben angeführten Origenesstelle (Cels. 3, 51) gefunden, wo der Ausdruck *οἱ ἀκροαταὶ* aber gar keinen irgendwie prägnanten Sinn hat, und soll in späterer Zeit namentlich durch den Ruf des Diakonen (Const. apost. 8, 5 und 12) bestätigt sein, womit dieser teils nach der Predigt (*μήτις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἀπίστων*), teils vor der Kommunion (*μήτις τῶν κατηχουμένων, μήτις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἀπίστων, μήτις τῶν ἑτεροδόξων*) die dann nicht mehr zur Teilnahme am Gottesdienst Berechtigten zum Verlassen der Kirche auffordert; aber die *ἀκροώμενοι* sind Büßende, die — der zweiten Bußstation, der *ἀκρόασις*, angehörig — der Schriftlektion und der Predigt bereits wieder beiwohnen dürfen, aber noch nicht dem zwischen Predigt und Kommunion liegenden Gebet, an dem die *κατηχούμενοι* noch teilnehmen. Und auch die

γονυκλίνοντες sind („als Doppelgänger der *ὑποπίπτοντες*" unter den Büßenden: Holtzmann a. a. O. S. 90 f.) nur aus Mißverstand einer ebenfalls auf die Bußdisziplin bezüglichen Stelle entstanden, des verdorbenen griechischen Textes des 5. Kanons der Synode von Neocäsarea (314): *Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ ἁμαρτάνων ἐὰν μὲν* (richtig statt *ἐὰν μέν*: *φανῇ*) *γόνυ κλίνων ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.* Der Sinn der Stelle ist, daß der in Sünden gefallene Katechumene unter die Büßenden verwiesen und, wenn er auch dann sich nicht bessert, ausgestoßen werden soll (Die Kritik der hergebrachten drei Klassen s. namentlich bei Funk, Die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums in ThQS a. aa. OO.; unsere Auffassung entspricht etwa der Darstellung bei Holtzmann a. a. O. S. 86 ff.; ähnlich: Jülicher GgA 1898 S. 10 f.).

Den Äußerungen Justins gegenüber zeigen also Origenes' Aussagen eine deutlich erkennbare Weiterentwickelung des Katechumenats, während Tertullian eine etwas unklare Mittelstellung einnimmt. Wir haben aber dabei zu bedenken, daß die Angaben aus verschiedenen Teilen der Kirche stammen; schwerlich hat die Entwickelung überall in gleicher Weise stattgefunden, sondern ist durch lokale Verhältnisse bedingt gewesen (vgl. über die nächste Aufgabe der Forschung auf diesem Gebiet Holtzmann S. 78 Anm. 2).

So verraten die unbestimmten Angaben über die Behandlung der Katechumenen bei Tertullian so recht die damalige Zwangslage, die gerade der afrikanischen Kirche neue Verfolgungen brachte. Sept. Severus hatte die Übertritte zum Christentum verboten. Durch ausdrückliche Einrichtungen für Katechumenen würden die Christen der Staatsgewalt direkt ungehorsam gewesen sein; dennoch konnten sie den zu ihnen Übertretenden ihr warmes Interesse nicht versagen. Daß die Verfolgung gerade besonders gegen die Katechumenen sich richtete, beweist aufs neue, daß sie schon in einem gewissen Zusammenhang mit der Gemeinde standen.

Das größere Entgegenkommen gegen neu Hinzutretende bei Origenes aber erklärt sich leicht daraus, daß die Christen vor der allgemeinen Verfolgung durch Decius Jahrzehnte lang Duldung und Schonung genossen. So scheute man sich nicht mehr, den Katechumenen, denen man vertraute, Zugang zu den Gottesdiensten zu gewähren, fügte aber zugleich der Erforschung vor der Taufe, die bestehen blieb, noch eine zweite frühere hinzu, weil bei der größeren Zahl der neuen Mitglieder auch die Gefahr wuchs, Unwürdige aufzunehmen.

In der Form des Katechumenats bei Origenes haben wir in den Grundzügen seine letzte Ausgestaltung schon vor uns, wie sie in seiner Blütezeit uns entgegentritt. Die letzten gewaltsamen Bemühungen des heidnischen Staates, den Christenglauben auszurotten, waren vergeblich. In dem Kampf auf Leben und Tod trug er den Sieg davon. Das Christentum wurde Staatsreligion, und die in der bisherigen Bedrängnis vorsichtig angebahnten Gemeindeeinrichtungen konnten sich nun frei entfalten.

Über den Inhalt des Katechumenenunterrichts lassen in der ältesten Zeit sich nur Vermutungen aufstellen. Doch gewähren uns einigen Anhalt die als Taufrede (7, 1: *ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε*) auftretenden sechs Anfangskapitel der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* und die nach Eusebius (Kirchengesch. III, 3, 6) als Unterrichtsstoff für die Katechumenen verbürgten Mandata im sogenannten Hirten des Hermas (s. über den Inhalt der betreffenden Kapitel der *Διδαχή* oben in dem Art. „Apostellehre" Bd I S. 712, 33—40; über den Inhalt der Mandata oben Bd VII S. 715, 36—40). Demnach hat man in den Gemeinden der Urzeit den Hauptnachdruck gelegt auf die Einschärfung der christlichen Sittlichkeit. Der christliche Glaube aber ist beschlossen gewesen im Monotheismus, im Bekenntnis zu Christus, dem Erlöser, in der Hoffnung des baldigen Weltendes und der Auferstehung (Harnack, Lehre der zwölf Apostel S. 34).

2. Die Blütezeit des Katechumenats.

Die Blütezeit des Katechumenats fällt etwa in das vierte und den Anfang des fünften Jahrhunderts. Die sogenannte „Vorbereitungsklasse" (s. oben S. 175, 36 f.) verdichtet sich jetzt, wo die Kirche ihre Pforten weiter und weiter aufthut, zu einer einfachen Vorbereitungskatechese. Wer Christ zu werden wünscht, meldet sich, begleitet von einem Bürgen, der Regel nach bei einem Diakonen, der dann dem Bischof oder dem Presbyter Anzeige macht (August. de cat. rud. 1, 1; Const. apost. 8, 32). Die Beweggründe derer, die sich melden, sollen sorgfältig erforscht werden; manche Berufsklassen (Schauspieler, Wagenlenker, Gladiatoren, Schnellläufer, Fechtmeister ebenso wie Dirnen und Kuppler) läßt man nur zu, wenn sie ihrem Berufe entsagen wollen (Const. apost. a. a. O. Testam. dom. nostri 2, 2). Ist der sich Meldende aufnahmefähig, so empfängt er gleich einen ersten

orientierenden Unterricht, wird dann durch Bekreuzung und Handauflegung geheiligt und (jedenfalls in der abendländischen Kirche) mit dem heiligen Salz versehen (Aug. a. a. O. 26), und gehört nun als Katechumene der christlichen Gemeinde an. Besonderen Unterricht empfängt er zunächst nicht weiter, doch belehrt ihn die Predigt im öffentlichen Gemeindegottesdienst (missa catechumenorum). Erst bei der Feier des heiligen Abendmahls muß er die Kirche verlassen. Nach Verlauf von zwei (so die Synode von Elvira) oder drei Jahren (Const. apost. a. a. O. Test. dom. nostri 2, 3) steht es ihm frei, beim Herannahen der Taufzeit (meist beim Beginn der Quadragesimalfasten) sich zur Taufe zu melden. Er tritt damit unter die Kompetenten, und sein Name wird in die kirchliche Matrikel eingetragen. Die besondere Taufvorbereitung geschieht nun in doppelter Weise. Einmal werden die Kompetenten in eigens für sie eingerichteten Lehrvorträgen noch unterwiesen (meistens vom Bischof selbst). Daneben aber werden an ihnen die sogenannten Skrutinien vollzogen, rein liturgische Akte, in Bekreuzungen, Handauflegungen und Anhauchungen, namentlich aber in wiederholten Exorcismen bestehend: Gebräuche, die unter dem Einfluß der im heidnischen Mysterienwesen üblichen Zeremonien entstanden sind (vgl. namentlich Holtzmann a. a. O. S. 66 ff.). Den Höhepunkt der Taufbereitungszeit bildet die traditio symboli (in Afrika am Sonnabend vor Lätare: Wiegand, Die Stellung des apostol. Symbols S. 26 Anm. 1), die feierliche Mitteilung des Taufsymbols, das die Kompetenten seinem Inhalt nach freilich schon kennen, dessen Wortlaut aber — ein wesentlicher Bestandteil der Arkandisziplin (s. d. A. Bd II S. 55, 1 ff.) — sorgfältig bewahrt und nur mündlich mitgeteilt, als Geheimformel gilt, der eine wunderbar wirkende Kraft innewohnt (s. namentlich Drews in Dtsch. Litt. Zeit. 1900 Sp. 1239). Binnen acht Tagen müssen die Kompetenten das Symbol sich einprägen; dann sagen sie es (wenigstens war es in Afrika so Gebrauch: Wiegand a. a. O.) probeweise auf und erhalten gleichzeitig den Wortlaut des bis dahin ihnen auch verborgenen (s. d. A. „Arkandisziplin“ Bd II a. a. O.) Herrengebets überliefert. Die eigentliche redditio symboli aber ist, von neuen Skrutinien und namentlich von der definitiven Absage ans Heidentum (ἀποταγή = abrenuntiatio) begleitet, mit dem Taufakt selbst verbunden, der meist in der Nacht vor dem Osterfeste stattfand (über andere Taufzeiten s. Holtzmann a. a. O. S. 97; s. auch den Art. „Taufe“). Auch in der Woche nach dem Osterfest erhalten die Neugetauften noch einen besonderen, den sogenannten mystagogischen Unterricht. Am Sonntag nach Ostern aber erscheinen sie, angethan mit dem nach der Taufe angelegten weißen Kleide (Dominica in albis; Quasimodogeniti: 1 Pt 2, 1), zum erstenmal als Getaufte in der Mitte der Gemeinde und beten nun mit ihr zusammen das Vaterunser, das Gebet der Kinder Gottes (redditio orationis dominicae).

Über den besonderen Unterricht der Katechumenen sowohl in der sogenannten Vorbereitungskatechese, wie im Taufunterricht besitzen wir aus der Blütezeit des Katechumenats wertvolle Dokumente, für die erstere nur aus dem Abendlande, für letzteren aus Orient und Occident.

Über den Stoff der Vorbereitungskatechese orientiert uns Augustins „de catechizandis rudibus“ (ob. Bd II S. 284, 45 ff.). Er giebt darin dem Diakonen Deogratias in Karthago, der ihn um Belehrung gebeten hatte, zwei Musterkatechesen: einen längeren Lehrvortrag (16, 2—25) und einen kürzeren, cum celeritate opus est (26, 7—27). Beide haben dieselben Grundgedanken. Sie geben (die längere in ganz ausführlicher Weise) einen Überblick über die heilige Geschichte — deren Verwendung beim ersten Unterricht auch im Morgenlande uns die Const. apost. 7, 39 verbürgen — namentlich unter dem Gesichtspunkt der Weissagung und Erfüllung (24, 4: Omnia haec, sicut tanto ante praedicta legimus, sic et facta cognoscimus; vgl. in der kürzeren Katechese: 27, 1: Omnia, quae nunc vides in ecclesia dei et sub Christi nomine per totum orbem terrarum geri, ante saecula iam praedicta sunt) und schließen mit paränetischen Hinweisungen auf Auferstehung und Gericht.

Über die Unterweisung der Kompetenten im Abendlande empfangen wir Belehrung namentlich aus Augustins einschlägigen Schriften. Der Sermo 216 ad competentes (s. über seinen Inhalt Wiegand a. a. O. S. 20 ff.) ruft den Täuflingen zu: die Hand nicht vom Pfluge zurück, ab von der Welt und Gott zu eigen! Daß Augustin solche Ermahnungen und überhaupt ethische Stoffe in der Taufbereitungszeit für passend gehalten hat, zeigt seine Schrift de fide et operibus, in der er mit solchen sich auseinandersetzt, die nur dogmatische Unterweisung für die Kompetenten wünschen. Doch hat er für gewöhnlich Auslegungen des Symbols (Sermones 213 und 214 in traditione symboli, 215 in redditione symboli; die schon 393 im Auftrage des Konzils von Hippo ver-

faßte Mustererklärung de fide et symbolo) den Taufkandidaten dargeboten (die Auslegungen des Vaterunsers: Sermones 56—59 de oratione dominica ad competentes wohl erst den Neugetauften) und hat damit der herrschenden Sitte sich angeschlossen.

Denn daß die Erklärung des Symbols in der Kompetentenzeit im Mittelpunkt der Unterweisung stand, zeigen nicht nur einige andere hierher gehörige abendländische Schriften (v. Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, Ambrosius u. a.), das beweisen namentlich die bedeutenden *Κατηχήσεις* Cyrills von Jerusalem (s. ob. Bd IV S. 383,41 ff.), die eigentlichen Katechismuspredigten des kirchlichen Altertums. Die Vorkatechese (Programm und Instruktion für die Kompetentenzeit enthaltend) und auch die drei ersten Katechesen, die die Taufe nach ihrer Herrlichkeit, aber auch nach ihren Forderungen behandeln, tragen freilich mehrfach eine ausgesprochen ethische Färbung, aber schon die vierte Katechese führt durch eine Abhandlung *περὶ τῶν δέκα δογμάτων* (Versuche, die Zehnzahl nachzuweisen bei Probst, Katechese und Predigt S. 113; A. Harnack, Dogmengesch. II, S. 62; Zahn, Gesch. des Kanons II, S. 172 f.) auf die Auslegung des Symbols hin, die fünfte — die mit der traditio des Jerusalemitischen Symbols abschließt (5, 12) — bildet dazu die direkte Einleitung, die sechste bis achtzehnte Katechese bringen diese Auslegung selbst: Kat. 6—9 die Lehre vom Vater, Kat. 10—15 die Lehre vom Sohne, Kat. 16 u. 17 die Lehre vom Geist, zuerst im Zusammenhang mit der Trinität, dann nach seinem Wirken im Alten und Neuen Testament, endlich Kat. 18 die Lehre von der Kirche und den letzten Dingen.

Den *Κατηχήσεις* Cyrills verdanken wir auch Nachricht über die Unterweisung der Neugetauften. Die fünf (erhaltenen) mystagogischen Katechesen (*πρὸς τοὺς νεοφωτίστους*) erklären zuerst die bei der Taufe von den Hörern erlebten Zeremonien (Abrenuntiation und Wiedergabe des Symbols, Salbung vor der Taufe, Untertauchung und Salbung nach der Taufe) und geben dann einen Unterricht über das heil. Abendmahl, wobei auch das Vaterunser (als Bestandteil der Abendmahlsliturgie) ausgelegt wird.

3. Der Verfall des Katechumenats.

Schon die massenhaft sich häufenden Übertritte zum Christentum werden dem Katechumenat gefährlich. Eine Prüfung der Hinzutretenden wird bald unmöglich gemacht; die Vorbereitungskatechese kommt ganz in Wegfall; mehr und mehr wird der Katechumenat auf die letzte Stufe der unmittelbaren Taufvorbereitung beschränkt. Die zur Herrschaft kommende Sitte der Kindertaufe (schon Augustin kennt pueri septennes als Katechumenen und Täuflinge: de anima 1, 12) führt dann den völligen Verfall des Katechumenats herbei.

Bei unmündigen Kindern hatte eine Belehrung keinen Sinn mehr, und so unterblieben denn die Katechesen, die bisher die Skrutinien abgelöst hatten, immer mehr; wohl giebt es noch einige Symbolauslegungen auch aus dieser Zeit (s. b. Wiegand S. 248 ff.), aber sie haben sich nur deshalb gehalten, weil sie feste Bestandteile der Liturgie geworden sind. Die Skrutinien überwuchern völlig.

Wie im Abendlande die Taufvorbereitung in dieser Zeit verlief, zeigen uns (nach Wiegand S. 200 ff.) namentlich das Sacramentarium Gelasianum (s. d. Litteratur darüber ob. Bd VI S. 474,18 ff.), daneben der (von Mabillon im II. Bde seines Museum Italicum so gezählte und seit ihm so genannte) 7. römische Ordo; Jesse von Amiens, Epistola de baptismo (MSL CV S. 781 ff.); Amalrich von Trier, ep. de cerimoniis baptismi (MSL IC S. 890 ff.) u. a.

Am Montag nach Oculi wird die Gemeinde aufgefordert, die Kinder, die am nächsten Osterfest getauft werden sollen, anzumelden; am Mittwoch finden sich die Paten mit den Täuflingen vor der Kirche ein. Die Namen der zu Taufenden werden ins Register eingetragen, dann werden die Kirchthüren geöffnet, die Täuflinge in die Kirche getragen und in Reihen geordnet: die Knaben zur Rechten, die Mädchen zur Linken gestellt. Fünf liturgische Akte (die Bekreuzung, die Handauflegung, die Exorcisierung und Darreichung des Salzes und ein abschließendes Gebet) machen die Kinder zu Katechumenen. Sieben Skrutinienmessen (d. h. Messen, in die die sog. Skrutinien eingelegt sind) sollen dann an ihnen die Taufvorbereitung vollenden. Fünf Skrutinien verlaufen in gleicher Weise: auf dreimalige Signation und Exorcisation folgt ein größeres Schlußgebet; zwei Skrutinien (die Ohrenöffnung und das letzte Skrutinium) haben vor den übrigen einen Vorrang und werden besonders feierlich gestaltet. Die Ohrenöffnung ist die ehemalige traditio symboli, doch tritt zur traditio des Symbols jetzt noch die des Evangeliums, und die traditio des Vaterunsers wird gleich damit verbunden. In feierlicher Prozession wird das Evangelienbuch von der Sakristei zum Altar getragen, und aus jedem der vier Evangelien

ein Abschnitt verlesen; eine Ansprache leitet dann die Übergabe des Symbols ein; nachdem sie geschehen, nimmt der Akoluth zuerst einen Knaben, dann ein Mädchen auf den Arm und sagt für sie (in Nachahmung der ehemaligen probeweisen — s. ob. S. 177, 23 — redditio symboli) das Symbol wieder auf. Bei der dann folgenden Übergabe des Vaterunsers pflegen den einzelnen Bitten kurze Erklärungen hinzugefügt zu werden.

Das letzte Skrutinium findet am Ostersonnabend statt; in ihm soll die offizielle redditio symboli vor sich gehen. Den gewöhnlichen Exorcismen und einer besonders für diese Feier vorbehaltenen Exorcisationsformel folgt das sogenannte Effeta (Mc 7, 34), bei dem Nase und Ohren des Täuflings mit dem heiligen Öl benetzt werden. Die redditio symboli besorgt für die Täuflinge der Priester selbst, indem er jedem einzelnen die Hand auflegend für ihn das Nicaeno-Constantinopolitanum rezitiert. In der Osternacht werden dann nach alter Sitte die Kinder zur Taufe getragen.

Nachdem von den früheren Einrichtungen nur noch das äußerliche Zeremoniell übrig geblieben war, war es ein Fortschritt, daß man allmählich die umständlichen Zeremonien mehr und mehr zusammenzog und sie schließlich in einen Akt zusammendrängte, der neben der Taufbereitung auch gleich die Taufe selbst umschloß. Noch heute läßt sich im Ordo baptismi des Rituale Romanum der Gang der alten Taufbereitung wiederfinden, ja manche Reliquien daraus bewahren auch noch evangelische Taufordnungen (s. d. A. „Taufe").

Ferdinand Cohrs.

Katerkamp, Johann Theodor Hermann, gest. 1834. — Vgl. Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Köln 1832 ff., Heft 10, S. 212. 11, S. 123 ff., 17, S. 235; Meusels gelehrtes Deutschland, Bd 18, S. 311. — Trauerrede auf den Tod des verstorbenen Domdechants und Professors der Theologie Dr. Katerkamp, gehalten in der akademischen Aula zu Münster am 17. Juli 1834, von Dr. H. Brockmann, Münster 1834; Fechtrup im KKL. 2. Aufl., Bd VII S. 333 ff.

J. Th. H. Katerkamp wurde am 17. Januar 1764 zu Ochtrup im Kreise Ahaus geboren. Seine Eltern waren wohlhabende Bürger. Er wurde auf den Gymnasien zu Rheine und Münster vorgebildet, an letzterem Orte machte er auch nach damaliger Vorschrift den zweijährigen philosophischen Kursus durch und ging dann zum Studium der Theologie über. Zu dieser Zeit starb sein einziger, von ihm innigst geliebter Bruder. Katerkamp erhielt dadurch die Aussicht auf den alleinigen Besitz des elterlichen Vermögens. Was viele andere, deren Beruf zum geistlichen Stande nicht so entschieden gewesen wäre, in ihrem Entschlusse hätte wankend machen können, diente ihm nur zur größeren Befestigung in demselben. Unter seinen Lehrern nahm Clemens Becker, Professor der Kirchengeschichte, ein geistreicher und fruchtbarer Schriftsteller und gründlicher Theolog, eine höchst ehrenvolle Stelle ein. Dieser lernte Katerkamp schätzen, zog ihn an sich und ließ ihn nebst noch einem seiner Mitschüler nach Vollendung des theologischen Kursus unter seinem Vorsitze eine öffentliche Disputation über die gesamte Theologie halten: eine Auszeichnung, welche nur wenigen zu teil wurde und auf seine Fortschritte in der Wissenschaft schließen läßt. Durch den Umgang mit Professor Becker entwickelte sich gewiß Katerkamps Neigung für das Studium der Geschichte; auch zu Professor Sprickmann fühlte er sich hingezogen und ward dessen eifriger Zuhörer. Auf Beckers Empfehlung kam Katerkamp, als er im Jahre 1787 zum Priester geweiht war, als Hauslehrer in das Haus des Reichsfreiherrn von Droste-Vischering. Zwischen Katerkamp und seinen beiden Zöglingen, Franz Otto und Clemens August Freiherrn Droste-Vischering, welche damals schon beide Domkapitularen waren, schloß sich bald die innigste Freundschaft. Mit seinen Zöglingen machte Katerkamp eine zwei Jahre dauernde Reise durch Deutschland, die Schweiz, Italien und Sizilien. Auf dieser Reise hat er Lavater kennen gelernt, auf welchen er einen ganz besonderen Eindruck gemacht haben muß, weil derselbe in verschiedenen Briefen seiner rühmend gedenkt. Noch vor dieser Reise war er teils mit seinen Zöglingen, teils auch allein in das Haus der Fürstin Gallitzin gekommen. Die Fürstin hatte ihn lieb gewonnen und lud ihn, als er die Erziehung seiner Zöglinge vollendet hatte, ein, zu ihr ins Haus zu ziehen. Er verlebte hier einige Jahre, die für seine religiöse Entwickelung von großer Wichtigkeit waren. Das Haus der Fürstin war der Sammelplatz vieler gelehrter und geistreicher Männer aus der Nähe und Ferne. Katerkamp urteilte, er habe nirgends größere Männer gefunden, als damals in Münster lebten. Er blieb im Hause der Fürstin bis zu ihrem Tode. Bis dahin hatte Katerkamp nur im Stillen gesammelt. Seine öffentliche Wirksamkeit beginnt mit dem Jahre 1809, in welchem ihm das Lehramt der Kirchengeschichte bei der theologischen Fakultät in Münster in provisorischer Eigenschaft übertragen wurde. Nach zehn Jahren, im Jahre 1819, wurde

er zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts, später auch der Patrologie ernannt. Die Universität zu Landshut verlieh ihm im Jahre 1820 das Doktordiplom der Theologie. Im Jahre 1821 wurde er zum Examinator synodalis befördert. Als akademischer Lehrer zeichnete er sich durch gründliche Forschung und umfassende Kenntnisse aus. Bei der Wiederherstellung des Münsterschen Domkapitels im Jahre 1823 wurde er zum Domkapitular ernannt und 1831 zum Domdechant befördert. Nach einer Krankheit von etwa acht Tagen starb Katerkamp am 8. Juli 1834 in seinem 71. Lebensjahre. Da in seiner Krankheit die Gefahr plötzlich eintrat, durfte man nicht zögern, es ihm anzukündigen und ihm zugleich zu raten, sich mit den Sterbesakramenten versehen zu lassen. Er antwortete, ohne im mindesten erschüttert zu werden: „Herzlich gern", und empfing den Priester im Beisein seiner Hausgenossen mit den laut und kräftig ausgesprochenen Worten: „Als ein katholischer Christ habe ich gelebt, als ein katholischer Christ will ich sterben". Man rühmte an ihm Reinheit und Unschuld des Sinnes, geläuterte Religiosität und herzliche Frömmigkeit, gewissenhafte Treue in Erfüllung der Berufspflicht, Wohlwollen und Wohlthun gegen die Menschen.

Seine schriftstellerischen Leistungen sind: 1. Anleitung zur Selbstprüfung für Weltgeistliche, nach dem französischen Miroir du Clergé, Münster 1816, 2 Bde, 3. Aufl. 1844. 2. Friedrich Leopolds Grafen zu Stolberg histor. Glaubwürdigkeit im Gegensatze mit des Herrn Dr. Paulus kritischer Beurteilung seiner Geschichte; zweiter Titel: Über den Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger, Münster 1820. 3. Von seinem Hauptwerke, der Kirchengeschichte, erschien 1819, Münster, die Einleitung: Geschichte der Religion bis zur Stiftung einer allgemeinen Kirche; auch unter dem Titel: „Universalhistorische Darstellung des Lebens nach der irdischen und überirdischen Beziehung des Menschen". Von 1823—1834 erschienen fünf Bände der Kirchengeschichte, welche die Geschichte der Kirche bis zum Jahre 1153 darstellen. Eine holländische Uebersetzung erschien von J. G. Wenneckendonk in Utrecht. 4. Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin, geborenen Gräfin von Schmettau, mit besonderer Rücksicht auf ihre nächsten Verbindungen, Hemsterhuys, Fürstenberg, Overberg und Stolberg. Mit den Bildnissen der Fürstin, Fürstenbergs und Overbergs, Münster 1828. 5. Drei Synodalreden in lateinischer Sprache, welche Katerkamp in seiner Eigenschaft als Examinator synodalis hielt. Die erste vom 31. März 1829 handelt vom Ursprunge und Zweck der Synodalreden; die zweite vom 12. Oktober 1830 von der Würde des Priestertums; die dritte vom 11. März 1834 vom priesterlichen Eifer. Aus der 1. Auflage.

Katharer s. Neu-Manichäer.

Katharina, Heilige des Namens. Unter den vielen Katharinen, welche in alter und neuerer Zeit den Heiligenschein um sich verbreitet, heben wir folgende (alphabetisch nach ihren Geburtsorten oder -ländern geordnet) hervor:

Katharina (von Alexandria?), die Märtyrerin. — Martyrium s. Catharinae (Alexandrinae) virg. et martyris tempore Maxentii imp., auctore Sim. Metaphraste, bei L. Surius, De prob. SS. historiis, t. VI, 25. Nov. [Colon. 1575], p. 580—587. Vgl. Baronii Annal. ad an. 307; Jac. Gretser, De ss. peregrinationibus l. IV [1606], p. 113 sq. In den AS. t. I Febr. (p. 267 E) steht eine Notiz über sie unter den „Praetermissi". Vgl. Anal. Bolland. III, p. 176. 194. IV, 166—168, sowie ferner Acta s. Catharinae Alexandrinae (Cum sanctorum fortia' ex cod. Salmanticensi ed., apud C. de Smedt, Acta SS. Hiberniae, p. 681—734. Life of St. Katherine, with its latin Original from the Cotton ms. Caligula. A. VIII, edited with Introd., Notes and Glossary by Eugen Einenkel, Lond. 1884 [Early Engl. Text Society]. Life and martyrdom of St. Kath. of Alex. (Roxburghe Club, Nr. 90), Lond. 1884. — Verschiedene metrische Bearbeitungen der Vita s. Catharinae (französ. von Aumeric saec. 13 und Mielot saec. 15; engl. von Capgrave † 1464; mehrere lat.) verzeichnet auf Grund ihrer neueren Editionen Potthast, Biblioth. m. aevi, [2] II, 1237 sq.; vgl. Knust und Varnhagen in den unten citierten Monographien. Ueber zwei alte kroatische Versionen, eine metrische und eine in Prosa, gab der slav. Philologe V. Oblak Bericht („Ein Beitr. zu der Katharina-Legende in der älteren kroatischen Litteratur": Archiv f. slav. Philol., XX, 1898, S. 153 ff.). — Unkritisch-erbaulich: J. Wipfli und J. J. v. Ah, Das Leben der hl. Katharina von Alexandrien (308 S. Quart, mit zahlreichen Illustrationen), Einsiedeln 1898. Vgl. auch Stadler, Heiligenlex. I, 579—582.

Mehr oder weniger beachtenswerte hist.-kritische Untersuchungen boten Ch. Hardwick, An historical inquiry touching St. Catherine of Alexandria, Cambridge 1849; Georg Ebers, Durch Gosen zum Sinai (Leipzig 1872), S. 272—281, 358 ff. 392 f.; J. Gammack, Art.

Kath. of Alex. in DchrB I, 422 f.; Herm. Knust, Gesch. d. Legenden der h. Kath. v. Alex. und der h. Maria Aegyptiaca, nebst unedierten Texten, Halle 1890 (wo die Katharinenlegende auf S. 1—192 behandelt ist, vgl. d. Rec. von Varnhagen in GgA 1890, Nr. 15); Herm. Varnhagen, Zur Gesch. der Legende der Kath. v. Alex., nebst latein. Texten nach Hdss. der Bibliotheken zu München u. Erlangen, Erlangen 1891; J. Viteau, Passions des saints Ecatarine et Pierre d'Alexandrie, Paris 1897; K. Krumbacher, Rec. dieser Viteauschen Schrift in Byz. Z. 1898, S. 480—483. Dagegen dann Viteau: La légende de s. Catherine, in d. Annales de St. Louis des Français, t. III, 1898, p. 5—23 (vgl. u.).

In kunstgeschichtlicher Hinsicht bes. wichtig: H. Detzel, Christl. Ikonographie, Bd II (Freiburg 1896), S. 235—242.

Katharina, bei den Griechen *Ἀεικαθαρινά*, die Allzeitreine (oder entstellt: *Αἰκατερίνη*, auch *Ἑκατερίνη*) genannt, gehört zu den gefeiertsten Heiligen beider Hälften der Christenheit, eine *μεγαλομάρτυς* ersten Ranges — ein weibliches Seitenstück zu St. Georg (s. d. Bd VI, 538) — nach orientalischer wie römischer Tradition. Sie wird von neueren Hagiologen (seit Jos. Sim. Assemani) teilweise für identisch erklärt mit jener durch Reichtümer und edles Geschlecht ausgezeichneten Alexandrinerin, welche nach Euseb. H. E. VIII. 14, 15 den ehebrecherischen Gelüsten des Kaisers Maximinus Widerstand leistete und deshalb ihrer Güter beraubt und verbannt wurde. Allein diese Identifikation stimmt weder mit dem Umstande, daß schon Rufinus (H. E. VIII, 17) jene alexandrinische Märtyrerin vielmehr Dorothea nennt, noch mit den charakteristischen Hauptzügen der alten Katharinenlegende, wie dieselbe zu üppigster Fülle mythischer Unwahrscheinlichkeiten und Überschwenglichkeiten gesteigert im Martyrolog. Rom. vorliegen, wesentlich so aber auch schon von Symeon Metaphrastes erzählt werden (s. Migne, Patrol. graec. t. 116, p. 275—302). Danach war die hl. Katharina eine 18jährige Jungfrau aus königlichem Geschlechte (Tochter eines „Königs" Konstos, nach dem griech. Officium) und von außerordentlicher Weisheit und Schönheit. Sie bekehrte in einer Disputation, welche auf Befehl des Kaisers Maximinus, oder nach einem Teil der Quellen des Maxentius (der doch niemals über Alexandria gebot!) von ihr abgehalten wurde, eine Anzahl heidnischer Philosophen (angeblich 50) vom Götzendienste zum Christentum, und zwar zu einem so entschiedenen und glaubensfreudigen, daß die eben Bekehrten sofort zu Märtyrern ihres auf dem Scheiterhaufen standhaft bekannten Glaubens wurden! Ferner bekehrte sie im Kerker mehrere Tage vor ihrer eigenen Hinrichtung sogar die kaiserliche Gemahlin Maximins, den dieselbe geleitenden Heerführer Porphyrius, sowie dessen 200 Soldaten. Alle diese Personen bekannten unter Martern den christlichen Glauben und wurden der Reihe nach auf des Kaisers Befehl enthauptet. Katharina selbst widerstand den Schmeichelreden und Drohungen des Tyrannen mit größter Glaubensfreudigkeit, blieb, als man sie durch eine aus Rädern mit spitzigen Stacheln bestehende Maschine martern wollte, wunderbarerweise unverletzt, und wurde schließlich auf Befehl des ergrimmten Kaisers enthauptet. Einen geschichtlichen Kern dieser Legende, bestehend in der Thatsache, daß Ekaterina, des Alexandriners Konstos Tochter, am 24. November 305 enthauptet worden sei, suchte Viteau zu retten, unter Berufung darauf, daß der den vier alten griechischen Passionen der Märtyrerin gemeinsam zu Grunde liegende Bericht schon aus dem 7., oder möglicherweise dem 6. Jahrhundert zu stammen scheine. Aber schon die textgeschichtliche Substruktion dieser Hypothese umschließt manches Anfechtbare, und gegen das Verfahren, mittels dessen Jener den angegebenen historischen Kern aus den umlagernden sagenhaften Hüllen herauszuschälen sucht, muß eingewendet werden, daß es im Grunde auf bloße Wahrscheinlichkeitsannahmen und subjektive Urteile hinausläuft (vgl. die Kritik des Neobollandisten in Anal. Boll. XVIII, p. 69: Le procédé, qui consiste à éliminer d'une Passion tout ce qui est invraisemblable et à garder le résidu comme historique n'est pas admissible. Pour tirer quelque chose d'un texte aussi fabuleux que celui-ci, il faut au moins lui chercher une attache avec la réalité. Mais Mr. V. semble n'en avoir pas trouvé, etc.).

Das Gedächtnis der h. Katharina wird am 25. November, oder auch (so im Abendlande teilweise) am 5. März gefeiert. Engel sollen ihren Leichnam nach dem Berge Sinai gebracht haben, wo Kaiser Justinian I. das nach ihr benannte Kloster gründete und wo später, im 8. Jahrhundert, ihre Gebeine durch ägyptische Christen aufgefunden sein sollen (worauf sich ein doppeltes Auffindungsfest der hl. Katharina, am 13. oder auch am 26. Mai gefeiert, bezieht). Gegenwärtig besitzt das Katharinenkloster des Sinai nur noch ihr Haupt und eine Hand (s. Ebers a. a. O. S. 280). Schon im 11. Jahrh. (um 1027) soll der Sinai-Mönch Symeon einen Teil der Reliquien der hl. Katharina nach Rouen in der Normandie gebracht haben. Später erkor sich die philosophische Fakultät der Pariser Universität die Heilige, mit Bezug auf jenen ihren angeblichen Sieg über die heidnischen Phi-

losophen Alexandrias, zu ihrer Schutzpatronin. — Katharina gehört laut der abendländischen hagiologischen Tradition, zur Gruppe der 14 Nothelfer (s. d.), innerhalb deren nur sie, samt St. Barbara und St. Margareta, das weibliche Geschlecht repräsentiert. Ihr Kultus hat sich in Deutschland hie und da bis in die protestantische Zeit hinein behauptet. Noch Luther hat am Katharinentage (25. Nov.) Predigten gehalten, freilich nicht ohne darin die legendarische Überlieferung über die Heilige vollständig preiszugeben. S. den Eingang der Predigt „Am Tage Katharinä" über den Text Mt 25, 1—13 (Erl. Ausg. Bd 15, 418): „Ich habe dies Evangelium nicht für mich genommen, zu bestätigen die Legenden St. Katharinen, welche, wenn man sie recht ansiehet, mehr Lügen denn Wahrheit in sich hat" (vgl. die noch schärfere Verurteilung in den Tischreden (E.A. 62, S. 40).

In der christlichen Kunstgeschichte sowohl des Morgen- wie des Abendlands spielt die Katharinenlegende eine Rolle von hervorragender Bedeutung. Ihre gewöhnlichen Attribute sind: ein Rad (ganz oder zerbrochen), mit hindurchgesteckten krummen Messern und einem Schwert; dazu häufig eine Siegespalme, sowie als Zeichen ihrer Gelehrsamkeit ein Buch. Gelegentlich trägt sie eine Krone, sowie öfter noch den Brautring, welchen nach der Legende das Christkind ihr zum Zeichen der Verlobung einst an den Finger steckte. Drei dieser Attribute, den Ring, das Rad und das Schwert, lehrt schon das Malerbuch vom Athos, gelegentlich seiner Vorschriften für die Darstellung ihrer Wundererlebnisse, an geeigneter Stelle anbringen. Für das älteste der auf uns gekommenen orientalischen Katharinenbilder hält Ebers (a. a. O., S. 275 f.) ein muswisches Medaillonbild über der Apsis der Verklärungsbasilika des Sinaiklosters; dasselbe zeigt nur einen weiblichen Kopf, ohne jene Attribute, und hat ein männliches Mosaik-Kopfbild von entsprechender Arbeit neben sich — nach Ebers Mutmaßung darstellend den Gesetzgeber Mose, der auch sonst als Schutzpatron des Sinaiklosters mit der alexandrinischen Heiligen zusammen abgebildet wird (nach der herkömmlichen Tradition der Sinaimönche wären freilich Kaiser Justinian und Kaiserin Theodora die durch diese beiden Mosaiken dargestellten Personen). Bloß mit Buch und Palme in den Händen erscheint die Heilige auf einem Bilde des Simon von Siena († 1344), dem ältere orientalische Muster zu Grunde liegen (abgebildet bei Detzel, S. 237). — Von den zahlreichen Darstellungen der Katharinenlegende in der abendländischen Kunst des ausgehenden Mittelalters verdienen auszeichnende Erwähnung: des Altichiero da Zevio (ca. 1380) vier Szenen aus K.s Leben in dem Freskencyklus der Kapelle S. Giorgio zu Padua; mehrere von Masaccio (ca. 1420) herrührende Fresken in der Oberkirche von S. Clemente in Rom; elf weiße Basreliefs in Marmor in der Kirche Santa Chiara zu Neapel, darstellend die Hauptszenen des Lebens Katharinas (herrührend wohl schon aus dem 14. Jahrhundert, vgl. Fraschetti in der Ztschr. L'Arte 1898, p. 244 ff.); neun dergleichen Szenen im abgebrochenen Kreuzgang zu St. Paul in Leipzig (vom J. 1385); ein Cyklus prächtiger Miniaturen in der um 1462 entstandenen Vie de S. Catherine d'Alexandria von Jean Mielot, Geheimschreiber des Herzogs Philipp v. Burgund (vgl. Potthast, [2] II, 1238). In der Produktion von Einzelbildern der Heiligen mit mehr oder weniger reichem Attributenschmuck, zuweilen auch mit sie umgebenden Figuren sonstiger Heiligen, wetteifern seit Mitte des 15. Jahrhunderts die namhaftesten Künstler Italiens, Flanderns und Deutschlands; so Fiesole (s. d. Abb. bei Detzel, S. 239), Raffael, Luini, Carlo Dolce, Jan van Eyck, Rogier v. d. Weyden, Hans Memling (Abb. a. a. O., S. 241), Luk. Cranach u. s. f. — Auch das christliche Drama des Mittelalters hat sich der Katharinenlegende frühzeitig bemächtigt und sie für Mysterien-Aufführungen mehrfach verarbeitet. Das älteste derartige Spiel scheint das des Normannen Gaufrid, Abts zu St. Albans († 1146), gewesen zu sein, welches von demselben und seinen Schülern um 1120 zu Dunstable aufgeführt wurde. Wegen der späteren Stücke dieser Art s. Petit de Julleville, Les mystères, Paris 1880 (I, 194; II, 4 ff.). **Zöckler.**

Katharina von Bologna (C. Bononiensis), gest. 1463. — Libro della vita della b. Catharina du Bologna, dell' ordine di s. Francesco, con una opera spirituale la quale essa lascio scritta della propria mano. Bologna 1502. 1511 in 4°. Darauf fußt: Vita b. Catharinae Bononiensis virginis ord. s. Clarae, latine reddita per J. A. Flaminium, Bononiae 1522 4°; auch 1653; desgl. in AS t. II Mart., p. 35—44. Vita b. Catharinae etc. ex Italico Jacobi Grassetti, Bol. 1520, 4°; auch Rom. 1628; desgl. in AS l. c., p. 44—88. Vie de s. Cathérine de Bologne, trad. du Lat. du J. Grasset, S. J., Clermont-Ferrand (Paris) 1840. Vgl. A. Butler, Leben der Väter und Märtyrer III, 517 ff.; J. Görres, D. christl. Mystik II, 53 ff. 158 f.; Stadler, Heiligenlex. I, 582 f.

Katharina von Bologna, geboren in dieser Stadt, oder nach anderer Angabe zu Verona aus vornehmer Familie 1413, wurde eine der berühmtesten Heiligen des Clarissinen-

Ordens, in welchen sie noch sehr jung (um 1430) zu Ferrara eintrat, nachdem sie hier etwa zwei Jahre als Ehrendame der Prinzessin Margareta am Esteschen Hofe zugebracht hatte. Später zur Vorsteherin eines in Bologna neu errichteten Clarissenklosters zum hl. Fronleichnam ernannt, brachte sie an diesem Orte den Rest ihres Lebens zu, bis zu ihrem unter Papst Pius II. am 9. März 1463 erfolgten Ende. Ihre gloria posthuma, beginnend mit den biographischen Aufzeichnungen ihrer Freundin Illuminata Bembi und nachmals fortgeführt durch Dionys Paleotti, Christof Manseuti, Paul Cassanova und den Jesuiten Jakob Grasset (s. o.), strotzt von üppigen Wunderberichten, die sich teils auf ihr vielfaches eucharistisches Fasten, auf ihre Kämpfe mit dem Teufel (der sie u. a. fünf Jahre hindurch mit falschen Erscheinungen Christi und der Gottesmutter geäfft haben soll) und andere dergleichen mystische Erlebnisse, teils und hauptsächlich auf ihren angeblich unverwest gebliebenen und lieblich duftenden Leichnam beziehen. Doch erfolgte, obgleich schon Clemens VIII. 1592 ihren Namen ins Martyrologium Rom. aufnahm, ihre Heiligsprechung erst nach sehr langen Verhandlungen durch eine Bulle Benedikts XIII. 1724. Noch bis vor kurzem ward ihre angeblich unversehrte und jugendlich blühende Leiche, aufrecht sitzend, in vergittertem und mit Glas bedecktem Tabernakel und mit köstlichem grauen Stoffe bekleidet, in der Clarissenkirche zu Bologna gezeigt, „das Fleisch noch lebendig und biegsam erscheinend (!), nur etwas blaß an den äußersten Enden" ꝛc. Die ihr beigelegte prophetische Schrift: Revelationes, sive de septem armis spiritualibus (angeblich von ihr verfaßt um 1438, gedruckt Venet. 1511. 1536 und öfter) ist voll abenteuerlicher Dichtungen. Einen von ihr gedichteten Rosenkranzhymnus: Summarium originis creaturae intellectualis, ad prima quinque Rosarii mysteria, teilt der oben genannte Jesuit Grasset in ihrer Biographie mit. Auf kirchlichen Gemälden wird sie in der Ordenstracht der Clarissen dargestellt, mit dem Christkind in ihren Armen, weil einst an einem Christfest Maria ihr erschienen sein und das in Windeln gewickelte Jesuskind ihr in die Arme gelegt haben soll (vgl. Detzel II, 242 f.). **Zöckler.**

Katharina Emmerich zu Dülmen, s. d. A. Stigmatisation.

Katharina (Ricci) aus Florenz, gest. 1589. — Vita b. Catharinae de Ricciis, auctoribus Seraphino Razzi, O. Pr., et Philippo Guidi, O. Pr. — Steill, Ephemerides Dominic. Oct. II, p. 855 sq. — Cesare Guasti, Dagli scrittori di S. Cat. de Ricciis. Notizia bibliografica, Prato 1846; derselbe in d. Ausg. ihrer Briefe (s. unten); Alb. Butler, Leben d. Heiligen ꝛc. III, 37 ff.; Stadler, Heiligenlexik. I, 582; Pfülf, S. J., im KKL^2, VII, 343 f.

Katharina Ricci (de Ricciis), aus berühmtem Florentiner Adelsgeschlecht, wurde geboren am 25. April 1522 als Tochter von Peter Franz Ricci und Katharina Bonza. In der Taufe erhielt sie den Namen Alexandrina, welchen sie später, bei Ablegung des Nonnengelübdes, mit dem ihrer Mutter vertauschte. Klösterlich erzogen in Monticelli durch ihre Muhme Ludovica Ricci, welche dort als Nonne lebte, begab sie sich als Jungfrau, ungern dem Wunsch ihres Vaters folgend, ins Weltleben zurück, um schon bald darauf für immer den Schleier zu nehmen. Sie trat in das Dominikanerinnenkloster San Vinzenzio zu Prato, wo ihr Oheim Timotheus Beichtvater war, zeichnete sich aus durch die Strenge ihrer Kasteiungen, wozu außer vielem Fasten häufige Geißlungen sowie das Tragen einer eisernen Kette um den Leib gehörten, und stieg deshalb in noch jugendlichem Alter rasch nacheinander zu den Ämtern einer Novizenmeisterin, Subpriorin und (seit ihrem 25. Jahre) Priorin ihres Klosters empor. Sie verkehrte viel mit berühmten Zeitgenossen geistlichen und weltlichen Standes. Bischöfe, Kardinäle, Fürsten kamen öfter nach ihrem Kloster, um ihren geistlichen Rat zu suchen. Besonders befreundet war sie mit Philipp von Neri, mit dem sie regen Briefwechsel pflog, einst aber auch durch eine besondere Gnade Gottes sich auf visionärem Wege, obschon räumlich von ihm getrennt, unterhalten durfte. Die Glut ihrer Andachten zur Passion des Erlösers war eine so gewaltige, daß sie dessen einzelne Martern aufs lebhafteste an ihrem Leibe mitempfand, ja zeitweilig wie von wirklich erhaltenen Geißelhieben und Verwundungen (unsichtbaren Stigmaten und Spuren der Dornenkrone) mit Blut überströmt wurde; so, wenigstens am Haupte blutend, will der Dominikanergeneral Albertus Casejus bei einer Visitation ihres Klosters sie gesehen haben. Sie starb, 67 Jahre alt, am 2. Februar 1589, wurde 1732 durch Clemens XII. selig und 1746 durch Benedikt XIV. heilig gesprochen, unter Ansetzung ihres Gedenkfestes auf den 13. Februar. Ihr Leben beschrieb zuerst der Dominikaner Seraphin Razzi, dann ihr früherer Beichtvater Philipp Guidi (vgl. oben). In der Kunsttradition erscheint sie gekennzeichnet durch die Attribute der Dornenkrone und des Brautrings; denn auch ihr soll

Christus einst sich verlobt haben (vgl. Detzel, Ikonogr. II, 243 f.). — Wegen ihrer gleich sehr erbaulichen wie elegant und naiv geschriebenen Briefe zählt sie zu den Klassikern der neueren italienischen Litteratur. Der Florentiner Historiker Gino Capponi bezeichnet sie als „zu den wenigen wahrhaft guten Autoren der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts gehörig“. Vgl. des oben genannten Guasti Ausgabe: Cinquante lettere inedite di S. Caterina de Ricci (Prato 1848), sowie die vollständigere: Le lettere spirituali e familiari di S. Cat. de R. (ebendas. 1861); auch Alfr. de Reumont, Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italiener (Freiburg 1877), S. 251—261. **Zöckler.**

Katharina von Genua, gest. 1510. — Vita s. Catharinae Fliscae Adurnae viduae a° 1737 conscripta auctore anonymo, in AS t. V Sept. p. 149—176 (nebst Commentarius praevius von dem Bollandisten Stiltinck I, p. 123—149 und Gloria postuma, ib. 177—195). Cattaneo Marabotto (einst Beichtvater der Heiligen) e Ettore Vernazza, Vita mirabile e dottrina celeste di s. Caterina Fiesca Adorna da Genova, Genua 1551. 1667 u. ö. (auch Florenz 1568; Venedig 1590. 1601. 1615; Neapel 1645; Padua 1743; auch deutsch (Freiburg i. Br. 1626), sowie französisch: Vie et oeuvres spirituelles de s. Catherine d'Adorny de Gennes, revues et corrigées, Par. 1627; nouv. éd. par J. Desmarest, ibid. 1667. Alex. Maineri, Vida de s. Catharina Fiescha Adorna de Genova, Lisboa 1790. Peter Lechner, O.S.B., Leben und Schriften der h. Katharina v. Genua, Regensburg 1859. Th. de Bussière, Vie et oeuvres de S. Cath. de Gênes, Par. 1854; 2e édit. 1873. Paul Fliche, Sainte Catherine de Gênes: sa vie et son esprit, d'après les premiers biographes de la sainte et les mss. italiens originaux, Paris 1880. Vita di s. Caterina da Genova, compilata per cura del suo confessore, ed opere della Santa. (Nuova edizione, fatta . . . su la Comminiana del 1743), Genova 1887. Frz. Natte, Die h. Kath. von Genua und ihre wunderbaren Erkenntnisse von den Seelen im Fegfeuer, Dalmen 1882. Fr. v. Hügel, Caterina Fiesca Adorna, the Saint of Genova 1447—1510, in d. Zeitschr. The Hampstead Annual 1898, p. 70 sq. (mit authent. Porträt der Heiligen).

(Wegen noch anderer Biographien aus den früheren Jahrhunderten s. Potthast, Biblioth.² 1238.)

Katharina, aus dem berühmten Hause der Fieschi (daher Catharina Flisca), wurde geboren in Genua 1447 als Tochter des als Vizekönig von Neapel (unter Renatus von Anjou) verstorbenen Robert Fieschi. Ihrer zum Klosterleben hinstrebenden Neigung entgegen mußte sie Giuliano Adorno, einen vornehmen Edelmann ihrer Vaterstadt, heiraten (daher ihr vollständiger Name Cath. Flisca Adurna). Dieser brachte durch verschwenderisches Leben binnen 10 Jahren ihr beträchtliches Vermögen durch und starb 1474, letztlich durch Katharinens Einwirkung zu aufrichtiger Reue bekehrt, als Franziskaner-Tertiarier. Die Witwe Adorno führte hierauf, als Mitglied des Annunciatenordens der h. Marcellina (s. Bd I, 559, 36 f.), 36 Jahre hindurch bis zu ihrem am 14. September 1510 erfolgten Tode ein exemplarisch-frommes Leben, ausgezeichnet einerseits durch heroische Leistungen als Krankenpflegerin im großen Genueser Spital Pammatone, besonders während der Pestkrankheiten 1497 und 1501, andererseits durch die Strenge ihrer Askese, besonders im Punkte des Fastens und durch zahlreiche Visionen und Entzückungen, die ihr während eines Zustandes anhaltenden körperlichen und seelischen Leidens zu teil wurden. Sie soll 23 Oster- und ebensoviele Adventsfasten bei völliger Nahrungslosigkeit zugebracht haben, nichts zu sich nehmend als höchstens ein Glas Wasser mit Essig und Salz „zur Kühlung ihres inneren Brandes“, alle sonstige Speise aber, die man ihr aufzunötigen suchte, wieder auswerfend! Vorher schon als Selige vielfach verehrt, wurde sie von Clemens XII. im Jahre 1737 förmlich kanonisiert, sowie dann von Benedikt XIV. unter dem 22. März ins römische Martyrologium aufgenommen. — Auch diese Heilige, von der man gerühmt hat: „Elle sut allier dans une harmonie parfaite la vie contemplative et la vie active“ (Anal. Boll. 1900, I, p. 76), gehört zu den zahlreichen mystisch-prophetischen Schriftstellerinnen des ausgehenden Mittelalters. Man hat von ihr Offenbarungen über das Fegfeuer Demonstratio Purgatorii oder Tractatus de Purgatorio — meist mit enthalten in ihrer Vita (bes. jener von Marabotto und den darauf fußenden, auch bei Lechner a. a. O., zuweilen auch für sich, z. B. München 1766); einen Dialog zwischen Seele und Leib, Selbstliebe und Gottesliebe (Dialogus animam inter et corpus, amorem proprium, spiritum, humanitatem ac Deum; III partes); einen „Göttlichen Liebesweg unter dem Kreuz“, welchen P. Poiret ins Französische und ihm nach dann A. W. Böhme ins Deutsche übertrug (erschienen 1701 im Halleschen Waisenhaus, mit Empfehlung von A. H. Francke, der darüber von Joh. Fr. Mayer sich scharf tadeln lassen mußte, als angeblicher Gönner fanatischer Lehren — s. Kramer, A. H. Francke, II, 1882, S. 69 f.). Gegen ihre Fegfeuerphantasien und sonstigen kühnen Spekulationen richtete

der Franzose Baillet in seinen „Vies des Saints" (Paris 1701) heftige Angriffe vom katholisch-orthodoxen (gallikanischen) Standpunkte. Andere katholische Autoritäten, z. B. Franz v. Sales, schätzen gerade dieses Fegfeuerbuch der Heiligen besonders hoch; wie dasselbe denn auch von der Index-Kongregation unbeanstandet gelassen wurde (vgl. Reusch, Index, I, 591) und der Heiligsprechung Katharinas nicht hinderlich zu werden vermochte (vgl. die apologetischen Bemerkungen des Bollandisten Sticker: AS l. c.; auch Ratte a. a. O., sowie Görres, Chr. Mystik I, 476 ff.). Noch jüngst hat der jesuitische Neuscholastiker Chr. Pesch (Praelectiones dogmaticae, t. IX, Friburg. 1899, p. 293 sq.) es als „libellum valde sobrium et pium" gerühmt und eine Reihe von Aussprüchen desselben übers Fegfeuer und Paradies in seine Ausführungen hierüber mit aufgenommen. Aber die Überschwenglichkeiten ihrer Schilderungen übersteigen jedes gesunde Maß und geben gerade dadurch sich als Erzeugnisse einer im höchsten Grade krankhaft überreizten Phantasie zu erkennen, daß sie aus dem, was die Heilige während jenes 36jährigen Leidens an ihrem eigenen Körper und Geist erlebt und erlitt, geflossen sein wollen. Vgl. die hierauf bezüglichen Angaben bei jenem Redemptoristen Frz. Ratte (mehr oder weniger wörtlich entnommen aus der lat. Vita auct. anonymo in ASB, l. c.) z. B.: „Während so ihr Herz zu einem brennenden Feuerofen wurde und in ihm und der unteren Natur ein Reinigungsfeuer sich entzündet, erblüht ihre Seele zu einem Paradiese, und sie wird von Heimsuchungen, Tröstungen und Gnaden überflossen" ꝛc. Und ferner, bei Beschreibung der besonders qualvollen Leidenszustände, von achtmonatlicher Dauer, welche ihrem Lebensende im September 1510 vorhergingen: „Sechs und dreißig Jahre hatte diese Seele wie auf der Kapelle im Feuerofen geglüht; aufkochend in den Gluten hatte das edle Metall ... im Wechsel von Hellung und von Trübung mehr und mehr der Schlacke sich entledigt. Nun aber die Arbeit ihrem Ziele genaht war, hatte der große Wardein im Geisterreiche erst die stärksten Gluten angezündet; stärker wirbelt und flutet nun die siedende Masse; tiefer und tiefer einschneidend wirkt die Macht der verzehrenden Feuerflammen; . . . endlich ist das geheimnisvolle Werk der höheren Scheidekunst vollendet, und aufleuchtet nun wie Blitzeszucken der Silberblick. Aus den Flammen, in die er freiwillig sich hineingeworfen, steigt, nachdem er durch das ernste Reinigungsfeuer hindurchgegangen, der verklärte Phönix zum Himmel empor. Die Seele, die in ihrem Leben schon jene Läuterung bestanden, welche sie in ihrem Purgatorium uns beschrieben, schwingt sich, nun wieder zu jener Reinheit verklärt, in der die Kreatur zuerst aus Gott hervorgegangen, ein in Liebe glühender Seraph wieder zu ihrem Schöpfer auf." (Reichlichere Mitteilungen aus eben dieser Schrift s. in dem Aufsatze „Römische Erinnerungen" eines ehemaligen Jesuitenzöglings, in der „Litterar. Rundschau für das Evang. Deutschland", 1900, Nr. XII, S. 92 ff. Vgl. in jener bollandistischen Vita von 1737 bes. p. 171—173.) **Zöckler.**

Katharina von Schweden, gest. 1381. — Vita s. Catharinae Suecicae auctore Ulphone monacho ord. s. Birgittae bei Surius De prob. SS. historiis, II, 346—356 und in AS. t. III Mart., 505—518; auch aus der ca. 1480 zu Stockholm als Inkunabel erschienenen ed. princeps (Vita s. legenda cum miraculis dne Katherine s. memorie) photolithographisch reproduziert von G. E. Klemming, Stockholm 1869 (4°). Dazu gehörig die Miracula a commissariis episcopalibus iuridice excepta (in AS. l. c., p. 519—531). Vgl. J. H. Schröder, Translatio s. Catharinae 1489 Wadstenis celebrata et anecdoto biblioth. acad. Upsal. illustrata, Upsala 1832 f. (3 Programme in 4°); auch Hammerich, St. Birgitta ꝛc. (Gotha 1872), S. 50. 70. 238 ff.; Pfülf, S. J., Art. „Kath. Vastanensis" im KKL.² VII, 342 f.

Die schwedische Heilige dieses Namens, Äbtissin von Vadstena bei Linköping (daher Cath. Suecica Vastanensis), war die zweitälteste Tochter der hl. Birgitta, der Stifterin des Birgittiner-Ordens, aus deren Ehe mit dem Lagman von Nerike, Ulf Gudmarsson (s. Bd III, S. 240, 31 ff.). Geboren 1331 oder 1332 und von ihrem 7. Lebensjahre im Kloster Riseberg auferzogen, heiratete sie in ähnlich frühem Alter, wie ihre Mutter, nämlich als erst 13—14jährige. Ihr Gemahl war ein junger Edelmann deutscher Abkunft, Eggart von Kürnen, ungemein fromm, wie auch sie, und daher gern dazu bereit, die Ehe mit ihr in völliger Entsagung, als asketische Scheinehe, zu führen. Das darauf bezügliche Gelübde wurde von dem Paare streng gehalten, in Befolgung mancher mittelalterlicher Vorbilder (vgl. Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 451 f.) u. a. auch eines aus Katharinas Verwandtschaft. Noch bei Lebzeiten ihres Gatten begleitete Katharina ihre Mutter auf deren erster Reise nach Rom, wo sie, angeblich durch ein Ferngesicht oder prophetisches Schauen Birgittens, die Trauerkunde vom Ableben des in Schweden zurückgebliebenen Eggart empfing. Als Witwe wich sie nun nicht mehr von der Mutter, folgte derselben auch später

auf ihrer Pilgerreise über Cypern nach dem hl. Lande und ward, zusammen mit ihrem Bruder Birger, Zeugin des Todes der Heiligen in Rom (1373). Sie half dann die Gebeine Birgittens nach Schweden zurückgeleiten, nahm ihren Sitz zu Vadstena, dem von jener gegründeten Haupt- und Mutterkloster des Birgittiner-Ordens (vgl. Bd III, S. 241, 33 ff.) und leitete dasselbe als Nachfolgerin ihrer Mutter mit ähnlichem Ansehen, Mut und Geschick wie diese. Um die Zeit der Rückkehr der Päpste von Avignon nach Rom weilte sie abermals mehrere Jahre in Italien und erwirkte wiederholte päpstliche Bestätigungen der Regel ihres Ordens, eine von Gregor XI. 1377 und eine von Urban VI. 1379. Sie starb am 24. März 1381 im Rufe der Heiligkeit; 1474 wurde sie kanonisiert. Das römische Martyrologium setzt ihr Gedenkfest auf den 22. März. Eine von ihr hinterlassene Erbauungsschrift, der „Seelentrost" (Sielinna Troëst), soll zwar in keinem Exemplar mehr enthalten sein, ist uns aber dem Inhalte nach im allgemeinen bekannt. Es enthielt laut Katharinas Vorwort eine aus allerlei Büchern nach Bienenart oder nach Art des Flechtens eines Kranzes gesammelte Auswahl des Wahren und Schönen. In ähnlicher bilderreicher Sprache, wie die ihrer Mutter, handelte es von den zehn Geboten, den sieben Seligpreisungen, den sieben Freuden Mariä, den sieben Gaben des heiligen Geistes und den sieben Todsünden. — Auf bildlichen Darstellungen erscheint als ihr Attribut eine Hirschkuh; denn eine solche soll ihr einst gegen die Angriffe unkeuscher Jünglinge Beistand geleistet haben (Detzel, Ikonogr., II, 244). **Zöckler.**

Katharina von Siena (Cath. Benincasa; ital. Caterina da Siena) gest. 1380. — 1. Ihr Leben. Vita s. Catharinae Senensis auctore Raymundo de Vineis sive de Capua († 1399), ipsius sanctae confessario (in Antonini Florent. Summa histor. III, p. 692, sowie bei Surius, De prob. SS. historiis, 29. April., und in AS t. III Apr. p. 853—959 — auch ital. zuerst durch Katharinas einstigen Sekretär Neri di Landoccio; dann durch Ambros. Catharinus, Siena 1524; Venet. 1558. 1591 u. ö.; auch deutsch: Augsburg 1619; französ. durch E. Cartier, Paris 1853 u. ö. (4. éd. in 2 vols 12°, 1877). Eine abkürzende Wiederholung dieser Raymundschen Vita, mit ergänzenden Zusätzen, lieferte Tommaso d'Antonio Nacci Caffarini unter d. Titel: Leggenda della b. Catarina da Siena, 1414 (zuerst gedruckt Florenz 1477; dann Neapel 1478, Mailand 1488 u. ö.) — später gewöhnlich „La Leggenda minore" genannt zum Unterschied von Raymunds Vita als der Legg. maggiore (in die ASB. l. c., p. 967 sq. wenigstens bruchstückweise [lat.] aufgenommen, samt einigen anderen ergänzenden Stücken, wie: B. Petri de Canigariis „Epistola de morte s. Cath." [p. 959—961], Stephani de Senis „Epistola de gestis et virtutibus s. Cath." [p. 961—967] von dem Sieneser Karthäuserprior Stephan di Maconi, einem Altersgenossen und Freunde Katharinas), Analecta ex vita s. Cath. Sen. auctore Nicolao Borghesio sive Burgensio, equite et senatore Senensi [p. 977. 978]). Zur handschriftlichen Ueberlieferung der ältesten Leggenda vgl. die Untersuchungen von J. Luchaire, Un Mscr. de la Legende de s. Cath. de Siena, in d. Mélanges d'archéol. et d'histoire, 1899, Avril-Juin (nebst der Kritik in Anal. Boll. 1900, I, p. 74). — Von den späteren biographischen Darstellungen sind hervorzuheben: Processus contestationum super sanctitate et doctrina b. Cath. de Senis, de mandato Francisci Bembo episc. Castellani per Franc. de Viviano notarium in cancell. curiae positus, bei Martene und Durand, Veterum Scriptorum etc. amplissima collectio, t. VI (Paris 1729); Ambrogio Ansano Tantucci, Supplimento alla Leggenda di S. Caterina, Lucca 1754 (eine jetzt sehr selten gewordene ital. Ueberarbeitung jener caffarinischen Legg. minore, mit Weglassungen und Abkürzungen, aber auch mit interessanten Zusätzen, in französ. Uebers. aufgenommen von E. Cartier in s. franz. Ausg. der Raymundschen Vita, Paris 1853 rc.). — Unter den Arbeiten aus dem letzten Jahrhundert ragt durch umsichtige krit. Behandlung des Stoffs und elegante Diktion hervor: C. Hase, Caterina v. Siena, ein Heiligenbild, Leipzig 1864 (neue Ausg. ebd. 1892 [zus. mit Franz v. Assisi]. Vgl. außerdem: Em. Chavin de Malan, Histoire de s. Cath. de Sienne, 2 vols, Par. 1846, 3. éd. 1856); Alfonso Capecelatro (Oratorianer in Neapel), Storia di s. Caterina da Siena e del papato del suo tempo, Firenze 1855 (wiederholt 1858. 1864). M. A. Mignaty, Catherine de Sienne. Sa vie et son rôle dans l'Italie du 14e siècle, Par. 1886 (auch ital., Firenze 1894). Thomas Esser, Zum 5. Centenarium der hl. Catarina v. Siena, in „Der Katholik" Jahrg. LX, 1888. A. H. Chirat, Sainte Cathérine de S. et l'église au 14e siècle, Paris et Lyon 1888. E. Gebhart, St. Cath. de Sienne, in der Revue des deux Mondes 1890, t. XCV, p. 133—164. L. Pastor, in s. Geschichte der Päpste, I (1886), S. 85 ff. T. v. T., Art. Catherine of Siena, in d. Encycl. Brit. V, 229 ff. und A. de Sandoval, Historia de s. Cat. de Siena, Madrid 1890. — Von den ziemlich zahlreichen biogr. Darstellungen von weiblicher Hand ist die bedeutendste: Augusta Theodosia Drane (Provinzial-Oberin der engl. Dominikanerinnen zu Stone), The History of St. Cath. of Siena and her companions. Compiled from the original sources, Lond. 1880; 2. ed. 1887; 3. ed. 1899 (diese beiden letzteren in 2 Bden, mit engl. Uebers. des Dialogs De perfectione in vol. II, p. 345—355). Vgl. die deutsche Uebers.:

„Geschichte der h. Kath. v. S. und ihrer Genossen, Dülmen 1887, sowie die französ. von Cardon, Paris 1892. Daneben stehen mehr oder weniger zurück: Josephine E. Butler, Catharine of Siena. A biography, Lond. 1878; 4. ed. 1895 (auch franz. durch Trivier, Lausanne 1888); Olga Freifrau v. Leonrod, Die hl. Catarina v. Siena in ihrem öffentlichen Wirken und ihrem verborgenen Leben dargestellt, Gedenkschrift zum 500. Jahrestag ihres Todes, Köln 1880; Comtessa de Flavigny, Sainte Cath. de Sienne, Par. 1880, 12°, nouv. édit., entièrement refondue 1895; Luise v. Knebel-Döberitz, Kath. v. S., ein Vorbild der Frauen für unsere Zeit (in Agnes Wildermuths Zeitschrift „Wege und Ziele“ 1898, S. 19—93); H. v. Redern, Ein Werkzeug in Gottes Hand. Evang. Zeugnisse aus dem Leben einer katholischen Heiligen, Schwerin 1900.

2. Ihre Schriften. Aeltere (noch unvollständige und in kritischer Hinsicht mangelhafte) Versuche zu Gesamtausgaben: Epistole ed orazioni della seraphica vergine s. Catterina da Siena etc. Vi e aggionta la vita etc. Venet., Aldus 1500 in fol. (selten); auch ebd. 1548 u. 1562 (in 4°). Dialogi d. Catharinae virginis sanctissimae, in sex tractatus distributi . . ., ante annos CLXXXIII per D. Raymundum a Vineis ex Italico sermone in Latinum conversi, nunc autem denuo excusi. Adjectae sunt quaedam orationes eiusdem. Ingolstadii 1583. Beste ältere Ausgabe: Girolamo Gigli, L'Opere della serafica Santa Caterina da Siena. Nuovamente pubblicate, 5 t. in 4°, Siena 1707—1726 (Bd I enthält die Raymundsche Leggenda nebst den Zusätzen von Caffarini [vgl. ob.]; Bd II u. III die Briefe der Heiligen, mit wertvollen Erläuterungen vom Jesuiten Burlamachi; Bd IV ihre übrigen Schriften, nämlich den Dialog, 26 Gebete [Orazione], sowie ihre letzte Ansprache [ultime parole] an ihre Jünger. Als Bd V ist beigegeben ein von Gigli ausgearbeitetes Vocabolario Cateriniano, bestimmt zur Erläuterung der eigentümlichen Worte und Wortfügungen des sienesischen Dialekts der Heiligen, aber wegen eines Zerwürfnisses des Verf. mit der florentinischen Accademia della Crusca beim Buchstaben R abgebrochen und zunächst unvollständig erschienen [nach Giglis Tode herausgegeben von G. A. Nelli, Manila 1722], erst in einer späteren Ausgabe, Siena 1797, vollständig gedruckt — vgl. Hase, Kat. v. S., Vorrede, S. V und Reusch, D. Index &c. II, 799 f.). Eine neue Ausgabe der (373) Briefe Katharinas, in chronologischer Hinsicht besser geordnet als die früheren, lieferte der Florentiner Historiker Nicolo Tommaseo: Le Lettere di s. Caterina da Siena ridotte a miglior lezione e in ordine nuovo disposto, con proemio e note, 4 voll., Firenze 1860. Neue engl. Uebers. des Dialogs von Algar Thorold: Dialogue of the Seraphic Virgin Catherine of Siena. Dictated by her while in state of ecstasy to her secretaries and completed in the year of Our Lord 1370. Translated from the orig. Italian. With an Introd. on the study of mysticism., London 1896 (vgl. Th. Dranes schon erwähnte Uebers. des Dialogs De consummata perfectione).

Katharina, die berühmte Dominikanerheilige, wurde geboren 1347 als 23. Kind des Färbers Jacomo Benincasa zu Siena im Stadtviertel Fontebranda, nahe dem Konvent der Predigermönche. Das Thun und Treiben der frommen Insassen dieses Konvents fesselte schon frühzeitig die Einbildungskraft des gefühl- und phantasievollen Mädchens; auch erschien ihr einst der hl. Dominikus in einem Traumgesichte und verhieß ihr Erfüllung ihres sehnsüchtigen Verlangens, eine Jüngerin seines Ordens zu werden. Ihre Mutter Lapa war diesen Wünschen anfänglich entschieden abgeneigt; sie verlangte, die etwa zwölfjährige sollte sich mit einem Jüngling aus befreundeter Familie verloben und war nicht wenig erzürnt, als Caterina, um ihr frühzeitig gethanes Jungfräulichkeitsgelübde unbelästigt durch dergleichen Anträge halten zu können, einst ihre langen blonden Haupthaare bis auf die Wurzeln abschnitt. Dennoch ließ Lapa später sich für den Vorsatz der Tochter, dem Weltleben gänzlich zu entsagen, gewinnen. Als eine Blatternkrankheit die vorherige Schönheit der ungefähr 15jährigen Jungfrau wie es schien auf immer zerstört hatte, durfte Caterina in den Orden der Bußschwestern des hl. Dominikus eintreten. Ihre schon früher hervorgetretene Neigung zu harten Kasteiungen steigerte sich jetzt bis zum Übermaße. „Sie trank nicht mehr Wein außer nach dem Abendmahl; nie aß sie wieder Fleisch, der Genuß davon war ihr leiblich zuwider; sie aß nur ungekochtes Kraut, nämlich als Salat, oder doch mit Öl, Obst und Brot. Nach der strengsten Dominikanersitte pflegte sie dreimal täglich sich zu geißeln, einmal für sich selbst, einmal für die Lebenden, das drittemal für die Toten, und nicht selten rann ihr das Blut vom entblößten Rücken bis auf die Füße. Unter dem Kleide trug sie ein härenes Hemd, doch ward ihr das Unreinliche daran widerlich, und sie hat es vertauscht mit einer eisernen Kette um die Hüften. Sie durchwachte die Nächte im Gebet, bis die Glocke am Dominikanerkloster zu den Matutinen rief; . . . . dann legte sie sich unentkleidet auf ein Kopfkissen von Holz zwischen einige Bretter, die ebensowohl ihren Sarg vorstellen konnten.“ Vergebens klagte ihre Mutter: „Kind, du wirst dich noch töten, und das ist die alte Schlange, die dir solches eingiebt!“ (Hase, S. 11 f.). — Sie that diese Mortifikationen sich in einer engen Kammer ihres Vater-

hauses an, die sie während der drei ersten Jahre nach ihrer Einkleidung ins Ordenshabit fast nur verließ, wenn sie die Messe in der benachbarten Dominikanerkirche hören wollte. Erst später, etwa von 1370 an, trat sie mehr ins öffentliche Leben heraus, verrichtete gern und mit wachsendem Erfolge Werke der Barmherzigkeit an Armen und Kranken, wirkte insbesondere während des Wütens der großen Pest von 1374 Wunder der todesverachtenden Liebe in Häusern und Spitälern, und sammelte durch dies alles eine Art von geistlicher Familie um sich, aus etwa zwanzig Personen beiderlei Geschlechts bestehend, meist Angehörigen ihres Ordens, die sie möglichst überall hin begleiteten.

Was vor allem dazu beitrug, Caterinas Ansehen und Anziehungskraft zu steigern, war die Kunde von einer außerordentlichen Gabe des Gesichtesehens und des Weissagens, welche sie besitzen sollte. Nachdem schon in der Zeit ihrer Novizenjahre der Heiland ihr öfter teils bloß innerlich, teils auch sichtbarerweise, als neben ihr Stehender oder Sitzender, sich mit ihr Unterredender u. s. f., erschienen war, widerfuhr ihr gegen das Ende jener Vorbereitungszeit visionärerweise das Unglaubliche, was schon ihrer altkirchlichen Namensverwandtin, der ersten hl. Katharina, geschehen war: Christus selbst verlobte sich förmlich mit ihr durch das Geschenk eines Ringes, den er ihr an ihren Finger steckte! Nicht eine spätere Legende ist Quelle für diese Nachricht, sondern Caterinas eigener Bericht an ihren Beichtvater Raimund von Capua, dem dieselbe übrigens bezeichnenderweise bekannte: nur unsichtbarerweise sei ihr der Ring an den Finger gesteckt worden, und sie selber zwar sehe ihn immerfort an der betreffenden Stelle ihres Fingers, für andere jedoch sei er nicht sichtbar. Als fernere Stufen auf dem Wege dieser mystisch-visionären Vereinigung mit dem Heilande will die Heilige später einen förmlichen Umtausch ihres Herzens mit demjenigen Christi, sowie zuletzt (seit dem 18. August 1370) eine Aufprägung der fünf Wundenmale des Herrn in allmählich fortschreitender Folge — anhebend mit einem Nägelmale an der Hand und schließend mit äußerst schmerzhafter Aufprägung der vier übrigen Stigmata — erfahren haben. Doch blieb, ihren Aussagen an die Beichtiger zufolge, auch diese ihre Stigmatisierung stets eine innerliche; die Wundmale waren, ähnlich wie bei ihrer deutschen Zeitgenossin Margareta Ebner in Medingen, dem Beichtkind Susos (s. Preger, Deutsche Mystik II, 284 und vgl. Bd V, S. 129, 3 ff. d. Enc.), dagegen anders als beim hl. Franziskus und der Mehrzahl der übrigen Stigmatisierten, an ihr nicht äußerlich wahrnehmbar. Allerdings hatten sie sich zur Zeit des Empfanges durch höchst schmerzhafte Empfindungen an den betreffenden Stellen angekündigt. Sie berichtete den betreffenden Vorgang — der ungefähr fünf Jahre vor ihrem Tode während ihrer Teilnahme an einem Sonntagsgottesdienste zu Pisa sich zutrug und mit den Symptomen schmerzhafter Zuckungen und einer längeren Bewußtlosigkeit verbunden war — ihrem Beichtvater Raymund mit den Worten: „Wisset, mein Vater, daß ich jetzt die Wundmale des Herrn durch seine Barmherzigkeit auf meinem Leibe trage!“ Und auf die Frage: wie das geschehen sei, fügte sie bei: „Ich sah den Herrn am Kreuze, wie er lichtstrahlend zu mir herabstieg, weshalb, um meinem Schöpfer entgegenzukommen, mein Körper genötigt war sich aufzurichten. Da sah ich aus den Narben seiner hochheiligen Wunden fünf blutige Strahlen auf mich gerichtet, nach den Händen, Füßen und nach dem Herzen meines Leibes, weshalb ich das Mysterium erkennend sofort ausrief: „Ha, mein Herr und Gott, ich beschwöre dich, laß die Wundmale nicht äußerlich auf meinem Körper erscheinen!“ Da, bevor noch jene Strahlen mich erreichten, wandelte sich das Blut in Licht, und in der Gestalt des reinen Lichts trafen sie die fünf Stellen meines Leibes ... So groß ist der Schmerz, den ich leide an allen fünf Stellen und vornehmlich am Herz, daß ich, wenn nicht der Herr ein neues Wunder thut, nicht glaube, daß mit solchem Schmerze das leibliche Leben bestehen kann, es wird in wenig Tagen enden.“ Sie hat sich nichtsdestoweniger damals wieder erholt und vom Zeitpunkte des seltsamen Wundererlebnisses an noch volle fünf Jahre — als „seraphische Jungfrau“ dem hl. Franziskus zwar nicht äußerlich, aber doch ihrer inneren Empfindung nach gleichgestaltet — auf Erden gelebt (vgl. Hase, S. 22 f.; Th. Drane, I, 307 ff., sowie zur Beurteilung des Vorgangs nach seinem Verhältnis zu dem für ihn vorbildlichen Originalwunder des h. Franz: Zöckler, Asketik und Mönchtum, S. 522 ff. 612 ff.). — Noch anderen ekstatischen Zuständen verschiedener Art pflegte die Heilige zu unterliegen. Sie will teils mit Maria, teils mit Christo viel verkehrt haben; und zwar dies nicht bloß in der Form solcher „geistiger Exzesse“, wie ihr angebliches Trinken von Blut aus Christi Seitenwunde oder von Milch aus Mariä Brust („excessus mentales“ nennt auch ihr Beichtvater Raymund diese Dinge), sondern auch in verständigerer Weise, sodaß sie Belehrungen, Mahnworte, Tröstungen aus der himmlischen Welt empfing, die sie dann zum Teil bei noch währender Ekstase auch Anderen mitzuteilen im stande war.

Viele ihrer Briefe und Schriften sind im ekstatischen Zustande durch Diktieren von ihr abgefaßt worden, so vor allem auch ihr „Dialog" (vgl. Thorolds Ausg. desselben, sowie Drane III, 119 ff.). Andere angebliche Wirkungen ihres dem Irdischen gewaltsam entfliehenden Geisteslebens waren ungewöhnlich gesteigerte Abstinenzen in Bezug auf Speise und Trank. Einmal soll sie, nach Raymund, während der 40 Tage vom Ostersonntage bis zum Himmelfahrtfest ausschließlich nur von der Kommunion gelebt haben, wodurch sie zum aneifernden Vorbild für verschiedene Heilige der Folgezeit, besonders auch für die beiden Katharinen des 15. Jahrhunderts (s. d. betr. Artt.) geworden ist (Hase, S. 40; Drane, I, 202; vgl. Zöckler, S. 522. 525 f.).

Trotz ihres Abgestorbenseins für die Dinge dieser Welt wurde Caterina während ihrer letzten Lebensjahre zu wiederholtenmalen zum Eingreifen in die politisch-kirchlichen Händel ihrer vaterländischen Umgebung genötigt; ja sie mußte sich tiefer in diese Dinge verwickeln lassen, als ihre schwedische Zeitgenossin Birgitta, welche kraft ihrer Charaktereigentümlichkeit und gesellschaftlichen Stellung zum Spielen einer Rolle auf diesem Gebiete weit besser befähigt und berufen schien, als die arme Färberstochter von Siena. Als Friedensstifterin zwischen einander befehdenden Adeligen Toskanas sah man sie seit 1374 öfter auch außerhalb ihrer Vaterstadt, z. B. in Pisa, auf dem Salimbenischen Schlosse Rocca rc. sich aufhalten. 1375 fordert sie von Pisa aus die Königin Johanna von Neapel brieflich zum Unternehmen eines Kreuzzuges zur Wiederbefreiung des hl. Landes auf. 1376 reist sie nach Avignon, um die Republik Florenz mit Papst Gregor XI. zu versöhnen; sie wird vom Statthalter Christi ehrenvoll empfangen und ausdrücklich dazu aufgefordert, ihr Friedenswerk weiter zu betreiben. Nur an der Treulosigkeit der Florentiner scheiterte damals das Zustandekommen des Versöhnungswerks. Später jedoch, nachdem großenteils infolge ihres Auftretens am päpstlichen Hofe zu Avignon die Zurückverlegung des Stuhls Petri nach Rom glücklich bewirkt worden war, gelang es ihr wirklich, mittelst einer Reise nach Florenz 1378, wobei sie übrigens ernste Lebensgefahren zu bestehen hatte und beinahe als Opfer eines Pöbelaufruhrs gefallen wäre, die Versöhnung der Stadt mit Gregor XI. einzuleiten. — Auch das bald darauf ausgebrochene große Schisma zwischen Urban VI. in Italien und Clemens VII. in Avignon nahm die Heilige in Anspruch. Urban — auf dessen Seite sie hielt und für dessen Anerkennung seitens der Christenheit sie eifrig wirkte, obschon sie auch freimütige Ermahnungen wegen seiner Härte an ihn zu richten wagte — ließ sie nach Rom kommen, hörte ihre Friedensermahnungen angeblich bei versammeltem Konsistorium der Kardinäle willig an und suchte sie, zusammen mit der damals auch in Rom weilenden schwedischen Katharina, Birgittens Tochter (s. d. vorigen Art.), als seine Fürsprecherinnen an den Hof Johannas von Neapel zu senden, um diese Königin von der Partei seines Gegenpapstes zu ihm herüberzuziehen. Diese Mission zerschlug sich, da Katharina von Schweden sich ihr nicht mitunterziehen wollte; doch hat die sienesische Heilige den ersehnten, allerdings nicht dauerhaften, Anschluß Neapels an ihren Papst noch erlebt. Sie starb während des längeren Aufenthalts in Rom, wozu diese Wirren und Kämpfe sie veranlaßt hatten, am 29. April 1380, umgeben von ihrer geistlichen Familie, welche ihr dorthin gefolgt war und an die sie als letztes ihrer Worte das des sterbenden Erlösers: „Es ist vollbracht", richtete. — Ihre Beisetzung fand in der Minervakirche der Dominikaner zu Rom statt; doch soll ihre Hirnschale sich in der Dominikanerkirche ihrer Vaterstadt befinden. Nachdem schon seit Anfang des 15. Jahrhunderts, insbesondere durch den Dominikaner Thomas von Siena, ihre Kanonisation angelegentlich betrieben worden war (vgl. den „Processus contestationum" etc. sowie Hase, S. VIII—XIII; Drane, II, S. 339 ff.), sprach Pius II. sie heilig 1461. Urban VIII. verlegte später ihr Fest auf den 30. April. — Die spätmittelalterliche und neuere Kunst liebt es, sie mit einem Kruzifix im Arme und mit Wundmalen an ihren Händen darzustellen; gelegentlich auch wohl mit einer Lilie oder einem Buch in der Hand; besonders gern mit dem Ring, welchen der Heiland ihr überreicht (so u. a. auf dem berühmten Gemälde des Fra Bartolomeo vom Jahre 1512 im Palazzo Pitti zu Florenz). Siehe überhaupt Detzel, Ikonogr., II, 244—246.

Die von Caterina von Siena nachgelassenen Schriften, zum Teil (s. oben) in ekstatischem Zustande diktiert, sind hauptsächlich Briefe, 373 an der Zahl, darunter viele an Päpste, Kardinäle, Fürsten, Edelleute rc. gerichtete von hohem zeitgeschichtlichen Interesse. Es kommen dazu 26 von den Personen ihrer geistlichen Umgebung aufgezeichnete Gebete, verschiedene kürzere prophetische Orakel, sowie als gefeiertstes Hauptwerk ein Dialog zwischen ihr und Gott dem Vater, ekstatisch diktiert 1378 unter dem Titel Libro della Divina Dottrina, später durch Gigli eingeteilt in die vier Traktate von der religiösen Weisheit (discretione), vom Gebet, von der Vorsehung und vom Gehorsam,

oder auch (nach der älteren Überlieferung) in 6 Traktate gegliedert, unter dem (freilich nicht ursprünglichen) Gesamttitel: Dialogi de providentia Dei. Der historisch interessanteste dieser Traktate ist der vom Gebet, worin Katharina — im Gegensatz zur äußerlichen und wertlosen Gebetspraxis der verweltlichten Gewohnheitschristen, die nur ans Hersagen zahlreicher Psalmen und Paternoster denken — vom Wesen und den Wirkungen jenes höheren Geistes- oder Herzensgebetes handelt, das der äußeren Worte nicht bedarf. Sie nimmt dabei Gelegenheit, dies verweltlichte und seelenverderbliche Verhalten insbesondere der entarteten Priesterschaft ihrer Zeit mit prophetischem Ernst zu prüfen, indem sie Gott den Vater, mit dem sie sich unterredet, selbst ein furchtbares Schuldregister wider die ungetreuen Hirten seiner Herde entrollen läßt (Dial. c. 109—130). Allerdings seien die Priester „seine Gesalbten, seine Christusse, denen er sich (im Sakrament des Altars) zu verwalten gegeben". Allein solcher hohen Ehre und Gnade erzeigen dieselben sich ganz und gar unwürdig. „Hingegeben in Eigenliebe sind sie voll Stolz, Habgier und Geiz, besorgt nur um weltliche Dinge, dagegen unbekümmert um die ihnen anvertrauten Seelen, hart gegen die Armen, ungerecht gegen ihre Untergebenen. Sie ziehen einher wie weltliche Herren und Hofleute, auf hohen Rossen, treiben Wucher, verspielen in den Schenken das Gut der Kirche und ihre eignen Seelen an den Teufel, putzen ihre Teufelinnen, die mit einer Schar von Kindern an den Altar kommen, oder begehen gar Sünden gegen die Natur! Auch die Mönche predigen nur, um die Ohren der Laien mit Fabeln zu ergötzen. Ihr Gott ist der Bauch; in der Nacht, wo sie nach ihrer Regel Psalmen singen sollten, lassen sie elende Kreaturen kommen, und Nonnen sind öffentliche Dirnen geworden. Die da Leben spenden sollten, bringen den Tod!" Selbst der Papst samt seinen Kardinälen wird von dieser prophetischen Last nicht verschont. Es wird darauf hingewiesen, daß der Statthalter Christi auf Erden allerdings die Befugnis und Macht dazu habe, in das gottlose Treiben strafend einzugreifen. Aber nur wenn er auch wirklich dem entsprechend handelt, bleibt er Gotte wohlgefällig. „Thut er seine Pflicht nicht, so wird diese Sünde nicht ungestraft bleiben an dem Tage, da er vor mir Rechenschaft zu geben haben wird über seine Herde" (Hase, S. 215 ff.). — Man könnte, im Hinblick auf diese und ähnliche Ausbrüche ihres prophetischen Feuereifers, die Heilige von Siena den vorreformatorischen Zeugen für die evangelische Wahrheit einzureihen geneigt sein — wie dies denn auch Flacius gethan hat, dessen Catalogus testium veritatis (col. 1791 der Ausgabe von 1592) sogar eine direkte Vorhersagung der kirchlichen Reformation von ihr mitteilt (entnommen der Summa historialis Antonins — aber auch noch anderweit als zu ihren authentischen Aussprüchen gehörig bezeugt; vgl. AS l. c. p. 924 und den Processus contestationum l. c., p. 1317). Aber dieses merkwürdige Orakel (worin Sätze enthalten sind, wie: „. . sequeturque post haec tanta reformatio Ecclesiae sanctae Dei et renovatio pastorum sanctorum, quod ex solo cogitatu exultat spiritus meus in Domino", und: „Populi etiam infideles bono Christi odore tracti ad ovile catholicum revertentur et convertentur ad verum pastorem et episcopum animarum suarum") faßt doch in Wahrheit keine andere Kirchenverbesserung als nur die des römischen Kirchenwesens (des „ovile catholicum") und seiner Hierarchie ins Auge. Wie denn die Herausgeber der AS, wenn sie auch ihrerseits die prophetische Schilderung als eine bedeutsame hervorheben, in ihr nicht etwa die Reformation Luthers, sondern die Gegenreformation von Trient sowie die mit Franz Xaver begonnene Bekehrung der Völker Asiens zum katholischen Glauben geweissagt finden (vgl. Hase, S. 238). Überhaupt verhält es sich mit ihrer Stellung zur evangelischen Wahrheit wesentlich so, wie bei ihrer nordischen Zeitgenossin Birgitta (s. Lundströms Artikel: III, 242, 40 ff.). Sie hat jene Wahrheit erkannt und bekannt, aber niemals anders als in spezifisch römisch-katholischer Fassung.

Zöckler.

Katharinus, Ambrosius (Lancelotto Politi), Dominikaner u. Bischof, gest. 1553. Litteratur: Eine Gesamtausgabe seiner sehr zahlreichen Schriften giebt es nicht, jedoch sind die bis 1542 erschienenen zum größeren Teile nebst bis dahin ungedruckten in den Opuscula magna ex parte jam edita etc., Lugduni 1542, sodann weitere in einer 1551—52 in Rom herausgegebenen Sammelausgabe erschienen. Vgl. Quétif u. Echard, Scriptt. Ord. Praedic. (Paris 1721) Bd II, p. 144 ff., 332; 825; dort auch Nachrichten über sein Leben, während über seine polemischen Schriften Reusch, Index I, passim (Bonn 1883) Auskunft giebt; Werners Gesch. der apologet. u. polem. Lit. (Bd IV, 1865) handelt an vielen Stellen von ihm, z. B. S. 46, 66, 121, 364, 459, 489, 689; desgl. Hurter im Nomenclator liter. rec. theol. cath. (T. IV, 1899) mehrfach., s. d. Index.

Lancelotto Politi, welcher im Orden den Doppelnamen Ambrosius nach dem Dominikaner Ambrosius Sansedonius und Katharinus (nach der hl. Katharina) annahm, wurde gegen 1487 in Siena als Angehöriger einer vornehmen Familie geboren. In seiner Vaterstadt erwarb er sich den Grad eines Doktors der Rechte schon mit 16 Jahren, besuchte dann andere Universitäten in Italien und Frankreich und wurde 1513 von dem eben zum Papste erwählten Leo X. als Konsistorialadvokat nach Rom berufen. 1517 trat er in Florenz in den Orden und in das Kloster Savonarolas, den er später in besonderer Schrift bekämpft hat (Discorsi contra la dottrina et profezie di G. Savonarola, 1548), obwohl er gerade dessen „Triumphus Crucis" die eigene „Bekehrung" verdankt haben soll (vgl. Quétif zc. a. a. O. p. 144 a). In der späteren Streitschrift gegen seinen Ordensgenossen Soto erwähnt P., daß er „vor 28 Jahren primum foetum contra Lutheri haereses emisit", den er dem Kaiser gewidmet und auf Befehl seines Oberen verfaßt habe. Die erste Ausgabe dieser „Apologia pro veritate catholicae ac apostolicae fidei" in 5 Kapiteln wurde 1520 in Florenz gedruckt; 1521 erschien von Luther die Erwiderung (Opp. var. arg. V, 286 sq.). In demselben Jahre griff P. nochmals Luther an mit der Excusatio disputationis contra Lutherum ad universas Ecclesias (Florenz 1521). Die folgenden Jahre brachte er teilweise in Frankreich zu, in Lyon und Paris, und schrieb hier gegen seinen Ordensgenossen den Kardinal Cajetanus — wie er selbst sagt, nicht ohne Beistimmung Höherer, ja des Papstes (Clemens' VII.): Annotationes in Commentaria Cajetani super sacram scripturam (2. Ausgabe, Lugduni 1592). Inzwischen hatte er sich auch der früheren Thätigkeit, der litterarischen Bekämpfung der Ketzer, wieder zugewandt — daß er aber schon 1532 ein „Speculum haereticorum contra Bernardinum Ochinum" herausgegeben habe (wie Quétif zc. S. 144 b angeben), ist irrig; gegen seinen Landsmann Ochino hat er sich erst nach dessen 1542 erfolgter Flucht gewendet und ziemlich gleichzeitig hat er die Bestreitung des „Trattato utilissimo del Benefizio di Jesu Christo crocifisso", sowie die des „Sommario della Sacra Scrittura" 1544 in Rom herausgegeben. 1545 ging P. mit dem Kardinallegaten del Monte nach Trient, wo er vor der 3. Sitzung (4. Februar 1546) die Rede hielt. Hier geriet er mit Carranza (s. d. A. Bd III, S. 731), Domingo de Soto (s. d. A.) und Bartolomeo Spina in theologische Streitigkeiten. Gegen jenen vertrat er die Ableitung der Residenzpflicht ex jure humano; gegen diesen die Möglichkeit des Gewißseins der Gnade — wie er denn überhaupt die Autorität der Scholastiker nicht als unbedingt maßgebend anerkannte und seine eigenen Gedanken über die Prädestination u. dgl. ohne Scheu aussprach und mit Heftigkeit vertrat. Da er aber in jeder Beziehung sich als streng kurialistisch gesinnt zeigte, so gab Paul III. ihm 1546 das Bistum Minori im Neapolitanischen trotz erfolgter Denunziation. Dort lebte er, bis del Monte als Julius III. den Stuhl bestieg. Dieser ernannte ihn zum Erzbischof von Consa (Compsa); am 8. November 1553 ist er, als er eben Kardinal werden sollte, gestorben. Noch nach seinem Tode gab sein Neffe, Clemens Politi, Bischof von Grosseto, eine von ihm gegen Erasmus gerichtete Schrift „De Coelibatu" heraus (Rom 1565). Mehrere seiner Werke haben wiederholte Ausgaben aufzuweisen — so der Julius III. gewidmete, 1551 zuerst erschienene „Commentarius in omnes D. Pauli epistolas et alias septem canonicas (Paris 1566), aus welchen man seine Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre am besten kennen lernt.

Über die Schriften, mit welchen P. in die Bekämpfung der reformatorischen Bewegung in Italien eintrat, mag noch das Folgende beigefügt werden. Die gegen Ochino gerichtete ist überschrieben: Rimedio alla pestilente Dottrina di Frate Bernardino Ochino; Epistola responsiva diretta al Magnifico Magistrato di Balia della città di Siena (vgl. darüber Benrath, Ochino, 2. Aufl. [1892], S. 134 f.). Darauf hat Ochino 1546 geantwortet (vgl. ebd. S. 318, n. 23). Bekannter als diese ist des P. Bestreitung des „Benefizio di Cristo". Schon von Babington in der Cambridger Ausgabe dieser Schrift (1855) wird diese herangezogen und der Titel faksimiliert (S. LX ff. und XIX der Vorrede); durch eine Bemerkung Vergerios im Postremus Catalogus haereticorum Romae conflatus 1559 war die Aufmerksamkeit des neuen Herausgebers des „Benefizio" auf P. gelenkt worden. Zu der Bestreitung des „Sommario della Sacra Scrittura" endlich durch P. mag die Einleitung zur „Summa der Heiligen Schrift" ... herausg. von K. Benrath, S. VIII f. (Leipzig 1880) verglichen werden. **Benrath.**

Katholikenversammlungen s. Ultramontanismus.

Katholicismus s. Protestantismus und Katholicismus.

Katholische Briefe s. Bd IX S. 776, 28—778, 39.

Kautz (Cucius), Jakob, Anabaptist in der Reformationszeit, gest. nach 1532. — Keim (Riggenbach) in RE VII², 630 ff.; Brecher in AdB XV, 510 f.; Zwingli WW Bd 8 (1842) 75, 77 ff., 82, 95, 161, 191, 195, 208; T. W. Röhrich, Gesch. d. Reform. im Elsaß I, 1830, 338 ff.; II, 1832, 76 f.; ders., ZhTh 1860, 20 ff., 43 ff., 60 ff.; Phil. A. Pauli, Gesch. der Stadt Worms, 1828, 333 ff.; F. Falk, Hist.-pol. Bl. 75, 331 ff.; Ad. Becker, Beiträge zur Gesch. d. Frei- u. Reichsstadt Worms, 1880, 41 ff.; F. W. E. Roth, Die Buchdruckereien zu Worms a. Rh., 1892, 3 ff.; ders. in Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekwesen III, Heft 9, 1892/3, 115 ff., 140; C. A. Cornelius, Gesch. des Münsterischen Aufruhrs II, 1860, 39 f.; Heberle in ThStK, 1855, 837 ff.; Keim in JdTh, I, 271 ff.; L. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer 1882, 200 ff.; C. Gerbert, Gesch. der Straßburger Sektenbewegung 1889, 57 ff.; 83 f.; Fr. Roth, Augsburgs Ref.-Gesch. 1881, 213 f.

K. tritt nur für kurze Zeit ins Licht der Geschichte, als er durch seinen Übertritt zum Täufertum in Worms und durch seine täuferische Propaganda in Verbindung mit Denk und Hätzer die Aufmerksamkeit auf sich zog. Von seinem früheren oder späteren Leben ist beinahe nichts bekannt.

Er ist geboren, wohl ca. 1500, in Großbockenheim, seit 1524 ist er Prediger in Worms. Hier war durch den radikalen Charakter, den die reformatorische Bewegung in der Stadt annahm, der Boden für die täuferische Propaganda günstig (vgl. zum Folgenden H. Haupt, Beiträge zur Ref.-Gesch. der Reichsstadt Worms, 1897). Die Erbitterung, die sich in Worms durch die langen und heftigen Kämpfe der Bürgerschaft mit dem Bischof angesammelt hatte, kam bei Beginn der Reformation zum Ausbruch in leidenschaftlichen Angriffen gegen die Kirche und die Geistlichkeit. Daraus ist der „Trostbrief“ verständlich, in dem gegen Ende 1524 die Geistlichen und Kirchenältesten der evangelischen Gemeinde zu Worms ihren verfolgten Glaubensgenossen im Erzbistum Mainz Trost zusprachen. Er ist nicht aus einer „altevangelischen“ (waldensischen), mit den späteren Täufern identischen Gemeinde hervorgegangen (Keller in den Monatsheften der Comeniusgesellschaft V, 258 ff.), aber mit seiner leidenschaftlichen Polemik gegen den Klerus, seiner Erwartung einer nahen gründlichen Veränderung und eines bevorstehenden Nachegerichtes über die Gottlosen, mit seinem asketischen Enthusiasmus zeigt er eine ähnliche Stimmung, wie sie in den Kreisen herrschte, aus denen gleichzeitig das Täufertum hervorging. In der Beteiligung der Stadt am Bauernkrieg traten wiederum die radikalen Tendenzen hervor. Durch die Intervention des Pfalzgrafen Ludwig wurden die Rechte des Bischofs und der Geistlichkeit wiederhergestellt, doch hatte die evangelische Predigt ihren Fortgang. Aber je mehr die Bevölkerung sich der neuen Lehre zuwandte, umsomehr war auch hier eine Trennung zwischen den bisher verbundenen reformatorischen Richtungen, der radikalen und der kirchlichen, notwendig. Von den evangelischen Predigern standen Ulrich Preu und Johann Freiherr in Verbindung mit Wittenberg. Dagegen scheint der junge begabte K. schon vorher einer weitergehenden Richtung geneigt gewesen zu sein — nach Cochläus (s. u.) wäre er schon beim Bauernkrieg als Ratgeber beteiligt gewesen. Doch hatte er bisher mit den Straßburgern im Verkehr, speziell mit Capito im Briefwechsel gestanden. Da kamen die Häupter des Täufertums, Denk und Hätzer nach Worms (s. Bd IV, 578, 15 ff.; Bd VII, 328, 31 ff.) und ihnen gelang es, bei ihrem mehrmonatlichen Aufenthalt während der ersten Hälfte des Jahres 1527 K., sowie seinen Amtsgenossen Hilarius zu gewinnen. K. taufte die Kinder noch, aber nur mit Protestation bei den Eltern. Er schloß sich eng an Denk und Hätzer an, deren Lehren er, ohne Eigenes beizufügen, fortan vorträgt; auch hat er sie wohl bei der Wormser Prophetenübersetzung unterstützt. Nach F. W. E. Roth (Beiheft l. c. 140) wäre die Wormser Bibel, die 1529 bei Peter Schöffer in Worms als erste vollständige deutsche Bibel erschien, speziell das Werk von Kautz. Doch bedarf diese ganze Uebersetzungsarbeit von Denk, Hätzer, Kautz noch genauerer historischer Untersuchung. In Worms gelang es den Dreien, dem Täufertum immer mehr Eingang in der Bürgerschaft zu verschaffen. Nach Capitos Charakteristik war K. „homo sibi confidens ac pertinax, mirifica ut ferunt gratia dicendi praeditus“.

Wie weit ihre Hoffnungen und Ansprüche gingen, zeigt die Thatsache, daß K. an den Landgrafen Philipp von Hessen schrieb, keiner von seinen Predigern habe bisher das Evangelium gepredigt. In Worms drängt alles zur Entscheidung. Da die Lutheraner Preu und Freiherr Widerstand leisteten, wurde der Gegensatz immer schärfer. Vergeblich mahnte der Rat K. zur Nachgiebigkeit und Versöhnlichkeit. Am Pfingsttag, 9. Juni 1527, lud K. durch Anschlag an der Predigerkirche zu einer öffentlichen Disputation auf den 13. Juni ein; er veröffentlichte dazu zusammen mit Denk, Hätzer und dem gleichfalls mit ihnen verbündeten Melchior Ring 7 Thesen (s. Füßlin, Beiträge, 5, 148 f.; Zwingli Ep. II, 77; Becker l. c. 41 f.). In der Ankündigung, in

der sich das starke Selbstgefühl der täuferischen Führer zeigt, waren besonders die gegnerischen Prediger herausgefordert. Die Thesen zeigen den Einfluß der Lektüre der Deutschen Theologie und enthalten ganz Denks Gedanken: die Trennung von äußerlichem und innerlichem Wort, die Unfähigkeit aller äußeren Worte und Einrichtungen (Sakramente), den inneren Menschen des Heils gewiß zu machen; Verwerfung der Kindertaufe und der wesentlichen Gegenwart Christi im Abendmahl; die reichliche und allgemeine Wiederherstellung des im 1. Adam verloren gegangenen im 2. Adam; die Beseligung aller (diese Lehre Denks ist dem Sinn nach auch in der bei Becker überlieferten Form, ausdrücklich in der bei Zwingli l. c. überlieferten Form enthalten; daß K. wirklich so gelehrt hat, zeigt auch die Entgegnung der lutherischen Geistlichen); Leugnung des objektiven Wertes der Genugthuung Christi und Forderung seiner Nachfolge, damit seine Kraft in uns lebendig werde. Die lutherischen Prediger in Worms haben sofort erwidert (Becker 43). Von katholischer Seite hat Cochläus die Lage benutzt, um überhaupt vor den Neuerungen zu warnen und auf den Zwiespalt als die notwendige Folge der evangelischen Lehre hinzuweisen. Er kritisierte die Thesen des K. erst in einer Eingabe an den Rat (17. Juni 1527), dann in einer deutsch und lateinisch veröffentlichten Schrift (s. M. Spahn, J. Cochläus, 1898, 131, 349 Nr. 47 u. 48). Die Disputation hat wohl kaum stattgefunden. Aber die Aufregung in der Stadt wuchs immer mehr. Die Straßburger Geistlichen erließen unter dem 2. Juli eine „Getreue Warnung" . . . (s. Bd IV, 578, 27 ff.), in der sie sich gegen die Artikel erklärten und die Wormser warnten. Es war zu spät. Inzwischen hatte sich auf Drängen des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz, der als Vermittler des Vertrags von 1526 und als Schirmherr des Bischofs und der Stifter eingriff und den das radikale Vorgehen der Täufer gegen die reformatorische Richtung überhaupt verstimmte, der Rat am 1. Juli entschlossen, die Prediger beider Parteien zu entlassen. K. und Hilarius wurden aus der Stadt gewiesen — doch wurde K. um seines Anhangs beim gemeinen Volk willen ein schriftlicher Abschied gegeben —; gegen die Bürger, die Anhänger der Täufer waren, wurde mit Strenge vorgegangen. Damit war die Kraft des Täufertums in Worms und der Umgebung nicht gebrochen. Es hat hier noch lang Täufer gegeben, die hart verfolgt wurden. Auch hier wurde nur mit Gewalt die Bewegung niedergehalten, die in der Bevölkerung vielfach Sympathien fand (vgl. Becker 46 f.; F. W. E. Roth in den Mennonitischen Blättern 1893 und 1894). Gleichzeitig waren auch die lutherisch gesinnten Geistlichen entlassen worden, und die Straßburger klagten, daß durch Schuld von Denk, Hätzer, K. in Worms die evangelische Predigt verboten sei. Doch wurde im August in Leonhard Brunner wieder ein evangelischer Prediger angestellt. Die Schädigungen, welche durch die Wirren der evangelischen Richtung in Worms und in der ganzen Pfalz beigefügt waren, haben jedoch noch lange nachgewirkt. Die Wormser Vorgänge hatten großes Aufsehen erregt. Zwingli, durch Capito und Bucer unterrichtet, bekämpft im Elenchus neben Denk, Hätzer, Hubmaier auch K. (vgl. A. Baur, Zwinglis Theologie, II, 176 ff., 201 ff.).

K. führte in den nächsten Jahren von Ort zu Ort ziehend, nirgends auf die Dauer sicher, das unruhige Leben eines täuferischen Agitators. Im Sommer 1527 taucht er vorübergehend in Augsburg auf. In Rothenburg a. d. T. arbeitete er mit Wilhelm Reublin zusammen (s. über diesen Bossert in Bl. f. württ. KG. 1889, 73 ff.). Beide erscheinen im Juni 1528 in Straßburg, wo ein Gespräch der Prediger mit ihnen stattfindet. Am 22. Oktober wurde K. und Reublin wegen aufreizender Gassenpredigten verhaftet. In einer schriftlichen Erklärung vom 15. Januar 1529 legen sie ihre Tauflehre dar und werfen der Straßburger Kirche den Mangel einer christlichen Ordnung vor: ihre Prediger seien kunstlose Zimmerleute, die nach 5 jährigem Abbrechen die Kirche nicht aufbauen können. Längere Verhandlungen zwischen den Gefangenen und den Predigern blieben ergebnislos. Im Gefängnis erkrankte K.; Capito und Schwenkfeld gaben sich vergeblich Mühe, ihn durch freundliche Behandlung und Entgegenkommen von seinen Gedanken abzubringen. So wird er aus Straßburg ausgewiesen. Er hatte in dieser Straßburger Zeit mit Straßburger und auswärtigen Täufern und Spiritualisten (z. B. Clemens Ziegler, Bünderlin) Verkehr gehabt und eine angesehene Stellung unter den Gesinnungsgenossen eingenommen. Auch seine Verbindung mit Melchior Hofmann (Becker 46) wird erwähnt und dürfte wohl eher in die Straßburger als in die Wormser Zeit gehören. Noch einmal erscheint K. im Jahr 1532 in Straßburg und bittet um Aufnahme. In der Bittschrift fehlt der stolze Ton der früheren Erklärungen; Enttäuschung, Verzweiflung und Erschöpfung spricht daraus. Er bekennt, für die Wiedertaufe mit fleischlichem Eifer geeifert zu haben und verspricht, keine Sekte zu errichten. Durch Krankheit und Verfolgung, auch

wohl durch die Mißerfolge in den Versuchen der Gründung heiliger Gemeinden, war, ähnlich wie bei Denk, sein Mut gebrochen. Der Rat beschloß, ihn nicht zuzulassen. Von da an verschwindet er aus der Geschichte. Doch findet sich (Tschackert, Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. des Herzogtums Preußen II, 341) im Königsberger Archiv ein Brief, den Paul Speratus einem ihm unbekannten Jacobo Cucio apud Igla in Moravis paedotribae diligentissimo schreibt (16. Juli 1536), und in dem er die von diesem übersandten Glaubensartikel — nach Tschackert sind es „unbedeutende Erklärungen“ — beurteilt. Nimmt man damit die durch die bestimmte Notiz über K.s Kinder, die nach seinem Tode zu seinem Bruder in Worms zurückgekehrt seien, in ihrer Glaubwürdigkeit unterstützte Angabe in Zorns Wormser Chronik (Becker 46) zusammen, daß K. nach Mähren gezogen, von seinem Irrtum abgestanden und hier gestorben sei; ferner die eigene Angabe von K. (ZhTh 1860, 63), daß er als Lehrer sich sein Brot verdiene, so ist die Identität nicht unwahrscheinlich. **Hegler.**

Kayser, August, protestantischer Theolog, geboren zu Straßburg den 14. Februar 1821, studierte Theologie in seiner Vaterstadt, wurde Bibliothekassistent 1840, Hauslehrer in Havre und Gebweiler, von 1843—1855, Pfarrer zu Stoßweier (Oberelsaß) 1858, zu Neuhof bei Straßburg 1868, Licentiat der Theologie 1850, Doctor theol. honoris causa 1880, Professor extr. an der theol. Fakultät zu Straßburg 1873, ordinarius 1879. Er starb daselbst den 17. Juni 1885.

Trotzdem K., angeregt durch seinen Lehrer D. Ed. Reuß, sich besonders zu den alttestamentlichen Studien hingezogen fühlte, bethätigte er sich anfangs wissenschaftlich fast ausschließlich auf dem Gebiet der Litteratur und Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte. Als Früchte der hierauf bezüglichen Arbeit liegen von ihm als gedruckte Schriften vor: La philosophie de Celse et ses rapports avec le christianisme, 1843; De Justini Martyris doctrina dissertatio historica, 1850; die Testamente der 12 Patriarchen, in den von Reuß und Cunitz herausgegebenen „Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften“, Bd III, 1851. Die Straßburger „Revue de théologie“, welche unter der Leitung von Colani im Jahre 1850 ihre glänzende Laufbahn begann, erfreute sich der fleißigen Mitwirkung K.s; wir nennen unter anderem seine Monographien über Clemens Romanus, Barnabas, die Clementinen, Hermas, Diognet, Cyprian, Irenäus, das Apostolische Symbol.

Andere Beiträge, die in der eben genannten Zeitschrift erschienen, wie z. B. „Le prophète Jérémie“, „Les idées religieuses et morales du Siracide et de la Sapience“, weisen darauf hin, daß die Lieblingsstudien des Alten Testaments nicht verlassen waren. Sollte doch K. gerade auf diesem Gebiet seinen Mann stellen und unter den namhaftesten Erforschern und Kennern der altisraelitischen Litteratur einen ehrenvollen Platz erringen. Frühe schon war er durch die Vergleichung der einzelnen Gesetze mit den geschichtlichen Überlieferungen des Pentateuchs zur Überzeugung gelangt, daß die elohistische Gesetzgebung nicht älter sein könne als die Restauration des jüdischen Gemeinwesens unter persischer Herrschaft. Als Graf dieselbe Ansicht in seinem 1866 erschienenen Werk: „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments“ vertrat, war K. eben im Begriff, mit demselben Nachweis, unter Anwendung derselben Methode, in die Öffentlichkeit zu treten. Er ließ nun die bereits zum Druck fertige Arbeit liegen und lenkte seine Forschungen auf die litterar-historische Seite des Problems. Die gewonnenen Resultate teilte er indessen erst im Jahre 1874 dem gelehrten Publikum mit durch seine Schrift: „Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen“. Die darin neu aufgenommene und gründlich durchgeführte Untersuchung über die Komposition des Pentateuchs, das Verhältnis der Urkunden und deren relatives Alter, bestätigte auf rein litterarischem Wege die schon auf dem Boden der israelitischen Rechts- und Kultgeschichte gewonnene Ansicht, daß die elohistische, sogenannte Grundschrift im ganzen auch nach ihren historischen Teilen erst nach der Rückkehr aus dem Exil verfaßt ist. Das Ergebnis der Untersuchung war die klare und reinliche Herstellung desjenigen Elements im sogenannten mosaischen Codex, welches man den Jehovisten zu nennen pflegt, und seines Verhältnisses zum Deuteronomium.

Unter den diesem Gegenstand gewidmeten Veröffentlichungen K.s ist ferner sein Referat über „den gegenwärtigen Stand der Pentateuchfrage“ in den JprTh, VII, 1881, anzuführen. Als ein mit reichem Wissen, klarem und feinem Denken ausgerüsteter Gelehrter giebt sich K. endlich auch in dem nach seinem Tod durch Freundeshand herausgegebenen Heft einer seiner Vorlesungen zu erkennen: „Die Theologie des Alten

Testaments in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt" (mit einem Vorwort von Reuß, Straßburg 1886), ein einfaches und durchsichtiges Kompendium, welches, wie K. schon anerkannte, eher den Namen Religionsgeschichte des Volkes Israel verdiente und namentlich seit Martis Bearbeitung ein Studentenbuch im besten Sinne des Wortes geworden ist (von der 3. verb. Auflage an, 1897 unter dem Titel: „Geschichte der israelitischen Religion"). Indem darin die Religionsideen der verschiedenen Zeitalter zur Darstellung gebracht und ihre Umbildung und Entwickelung im Laufe der Zeit nachgewiesen werden, richtet sich der Blick fortwährend mehr auf die Bewegung dieser Ideen im großen und ganzen, als auf die Charakterisierung der einzelnen Denker. K. lieferte außerdem Beiträge in Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses.

A. Erichson.

Keble, John, geb. 25. April 1792 zu Fairford, Graffschaft Gloucester, gest. 29. März 1866 zu Bournemouth. Er studierte zu Oxford 1806—1811, wurde 1816 ordiniert, erhielt die Pfarrstelle zu East Leach und Burthorpe bei Fairford, 1825 die zu Hursley in Hampshire. Bedeutung hatte er als einer der Führer des sogenannten Traktarianismus, s. d. A. Außerordentlich weit verbreitet ist sein Christian Year, eine Sammlung seiner geistlichen Lieder, zum erstenmal erschienen 1827. **Hauck.**

Keckermann, Bartholomäus, gest. 1609. — Bayle, Dict. hist. s. v.; Melch. Adam, Vitae germ. philosophorum (Ed. 3. Francof. 1706, p. 232 ff.); Alex. Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche, Zürich 1844: I, 98; II, 151 ff.; derselbe über das Moralsystem in der ref. Kirche. ThStK 1850, S. 45 ff.; F. Chr. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, Tübingen 1843: III, 308 ff.; Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Berlin 1854: I, 408 ff.

Keckermann, 1571 (oder 1573?) geboren, stammte aus einer angesehenen Familie in Danzig, studierte in Wittenberg, Leipzig und Heidelberg, wo er Magister und später Professor der hebräischen Sprache wurde. Nach langem Widerstreben nahm er 1601 einen Ruf an das reformierte Gymnasium illustre seiner Vaterstadt an. Er wirkte daselbst als Professor der Philosophie mit aufreibendem Fleiße bis zu seinem frühen Tode, 25. August 1609. Alle seine Schriften sind aus Lehrkursen hervorgegangen. Seine Opera omnia (Genf 1614) umfassen in zwei Foliobänden das gesamte Gebiet der Philosophie, die er als Gegner des bei manchen Reformierten beliebten rhetorisierenden Philosophen Ramus im Geiste eines strengen, von scholastischen Überwucherungen gereinigten Aristotelismus behandelte. Die theologischen Schriften (eine Rhetorica ecclesiastica und das Systema theologicum, zuerst Hanau 1607 u. öfter) bilden nur einen Anhang.

Keckermanns dogmatisches System interessiert hauptsächlich durch seine Methode. Als Anhänger Calvins (vgl. Inst. I, 2, 1) definiert er die Theologie als prudentia religiosa ad salutem perveniendi. Sie ist non disciplina contemplatrix, sed operatrix. Nimirum finem habet, qui operatione in subjectum est introducendus. Dieses Ziel ist aber die fruitio Dei. Handelt demgemäß das erste Buch des Systems von Gott, so kommt derselbe nicht als subjectum contemplationis in Betracht, wie ihn die Metaphysik als die Wissenschaft vom reinen Sein behandelt, sondern als principium quoddam primum et summum, a quo tum ipse finis, tum media etiam theologiae necessario dependent. Die weitere Erörterung schreitet nun analytisch von diesem höchsten Ziele zu den Mitteln fort, welche der Erreichung desselben dienen. Der Anfang des zweiten Buches skizziert noch einmal das Ziel: in jenem Leben vollendeter Besitz Gottes, in diesem Leben der entsprechende Anfang: consolatio, quae est laetitia orta et fiduciâ remissionis peccatorum et initio sive inchoatione perfectae sanctificationis et conformitatis cum Deo. Daraus ergeben sich (vgl. Heid. Kat. Fr. 2) die Mittel des Trostes: 1. agnitio et sensus miseriae. 2. liberatio ex hac miseria. Hinc duae constituuntur theologiae partes, prior *παθολογική* (Buch II: Lehren von Urstand, Fall und Sünde), posterior *θεραπευτική* (Buch III: Erwählung, Erlösung, Rechtfertigung und Vollendung). — Sicherlich verwendet dieser Entwurf reformatorische Grunderkenntnisse in eigenartiger Weise. Zu einem Vorläufer Schleiermachers macht er seinen Urheber aber schon deshalb nicht, weil die Konsequenzen des subjektiven Ausgangspunktes über den Aufbau des äußersten Rahmens hinaus nicht verfolgt werden. Innerhalb der einzelnen Abteilungen folgen die Kapitel in der allergewöhnlichsten synthetisch-historischen Reihe. Man findet keine Spur eines Versuches, von dem gewählten persönlichen Standorte aus sich der Objektivitäten des Heils mit

innerer Notwendigkeit zu vergewissern, oder gar die christlichen Lehren aus dem Glaubensbewußtsein abzulesen. Namentlich die Gotteslehre, aus welcher die Ableitung der Trinität berühmt geworden ist, verfährt rein spekulativ. In Keckermanns philosophischer Metaphysik sucht man vergebens nach einem abweichenden Entwurf. Übrigens ist die von ihm vorgetragene Trinitätslehre nicht neu, sondern kann höchstens als eine straffere Durchführung von Gedanken Augustins gelten, welche bereits Melanchthons spätere Loci für die evangelische Dogmatik verwendet hatten: in Dei essentia est perfectus intellectus reflexus in seipsum, et perfecta itidem voluntas in seipsam reflexa; in illa essentia est imago genita et spiritus impetu voluntatis procedens. — Bemerkenswert erscheint noch Keckermanns Versuch, die Ethik aus der Theologie in die Philosophie zu verweisen. Vgl. darüber Bd V, S. 550, 57 f. **E. F. Karl Müller.**

Kedar s. Bd I S. 765, 21.

Kedorlaomor s. Bd IX S. 461, 24.

Keil, Karl August Gottlieb, gest. 1818. — Eine Selbstbiographie Keils (bis zum Jahre 1796) findet sich bei Kreußler, Beschreibung der Feierlichkeiten am Jubelfeste der Universität Leipzig den 4. Dezember 1809, Leipzig 1810, S. 10—16; das Bildnis desselben ebendaselbst und am Anfang der opuscula academica.

K. A. G. Keil ward am 23. April 1754 zu Großenhain in Sachsen geboren. Sein Vater war kurfürstlicher Obereinnehmer. Beider Eltern frühzeitig (Januar 1758) beraubt, fand der Knabe bei einem Bürger seiner Vaterstadt Zuflucht, bis nach Beendigung des siebenjährigen Krieges ihn sein Oheim, der Ratsproklamator Berringer zu Leipzig, zu sich nahm. Von da an hat er Leipzig dauernd nicht verlassen. Er erhielt auf dem Gymnasium zu St. Nikolai, dessen Rektor damals Reiske war, eine gründliche Schulbildung und widmete sich seit 1773 den akademischen Studien. Kräftigere Anregung ward ihm dabei durch Dathe und Thalemann, besonders aber durch Ernesti und Morus zu teil, welche letztere ihn in der neutestamentlichen Schriftauslegung sein eigentliches Berufsfeld erkennen lehrten. Im Jahre 1778 wurde er zum Magister der Philosophie promoviert; 1781 erwarb er sich die Würde eines magister legens. Auf der Stufenleiter des akademischen Lebens, die er damit betreten, ist er allmählich emporgestiegen. 1785 wurde er Baccalaureus der Theologie und in demselben Jahre außerordentlicher Professor der Philosophie; zwei Jahre später außerordentlicher Professor der Theologie und Frühprediger an der Universitätskirche. Wenige Monate nach seiner Vermählung mit Joh. Florent. Weber (15. Januar 1792) erging an ihn eine Berufung an die Universität Wittenberg, wo mit dem Weggang Reinhards nach Dresden eine ordentliche Professur der Theologie zur Erledigung gekommen war. Durch Erwerbung der theologischen Doktorwürde rüstete er sich, dieses Amt zu übernehmen; aber ehe er nach Wittenberg übersiedelte, wurde (11. November 1792) Morus von einem plötzlichen Tode ereilt. Dadurch war sein Verbleiben in Leipzig ermöglicht; denn der Schüler rückte nunmehr in das Amt seines Lehrers ein. Seit 1805 war er zugleich Kapitular des Hochstifts Meißen. Sein Tod erfolgte am 22. April 1818. — Keil hat weder durch Wort noch durch Schrift eine universellere theologische Gelehrsamkeit an den Tag gelegt; er ist auch für die neutestamentliche Exegese, welcher fast ausschließlich seine Arbeit galt, nicht von bahnbrechender Bedeutung gewesen: wohl aber darf er als würdiger Repräsentant der Leipziger Schule gelten, welche am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts nicht ohne Einfluß war. Hatte Semler (in Halle, gest. 1791) die hl. Schrift als Produkt ihrer Zeit betrachten gelehrt, und Ernesti (gest. 1781) in seiner institutio interpretis N. T. einer rein grammatischen Interpretationsmethode das Wort geredet, so suchte Morus eine Verknüpfung der Prinzipien beider anzubahnen. In den Wegen seines Lehrers ist Keil weiter gegangen. Er vertrat, im Geiste eines moderierten Rationalismus die grammatisch-historische Auslegung. Aus der Reihe seiner Schriften ist Beweis hierfür das Lehrbuch der Hermeneutik des NTs, Leipzig 1810, welches Emmerling in das Lateinische übersetzt hat (Elementa hermeneutices N. T., Lips. 1812), sowie Abhandlungen, welche ursprünglich meist Dekanatsprogramme, später von J. D. Goldhorn gesammelt und unter dem Titel herausgegeben wurden: Keilii opuscula academica ad N. T. interpretationem grammatico-historicam et theologiae christianae origines pertinentia, Lips. 1820. Unter denselben verdienen die Dissertationen über Mt 25, 31—46; Ga 3, 20 und die Ga 2, 1 ff. erwähnte Reise des Paulus nach Jerusalem hervorgehoben zu werden. In Verbindung mit Tzschirner hat Keil von 1812

bis 1817 die „Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie" ediert. **Woldemar Schmidt †.**

Keil, Karl Friedrich, gest. 1888. — Karl Friedrich, richtiger nach dem Kirchenbuche von Ölsnitz Johann Friedrich Karl Keil, wurde am 26. Februar 1807 in Lauterbach bei Ölsnitz im sächsischen Voigtlande als einziger überlebender Sohn unbemittelter Landleute, des Joh. Gottfried Keil und seiner Ehefrau Anna Sophie, geb. Modes, geboren. Er wollte Tischler werden und wanderte 1821 zu diesem Behuf nach St. Petersburg, wo sein Vatersbruder dies Handwerk betrieb. Allein er ward zu klein für die Hobelbank befunden und zunächst in die deutsche Petrischule geschickt, zeichnete sich aber hier so aus, daß er mit Hilfe der Kaiserin Maria Feodorowna, Schwester des nachmaligen deutschen Kaisers Wilhelm I., in Dorpat und Berlin Theologie studieren durfte. Kirchlich fromm erzogen, aber in völlig rationalistischer Luft aufgewachsen, ist Keil während seines Studiums vor allem durch Sartorius in Dorpat und Strauß in Berlin, deren väterliche Freundschaft er genießen durfte, zu lebendigem Glauben und zwar dem schrift- und bekenntnisgemäßen Glauben der lutherischen Kirche gekommen, während Kleinert in Dorpat ihm die Richtung auf die alttestamentliche Exegese gab, in der er durch Hengstenberg zu dem konservativ orthodoxen Standpunkt gelangte, welchen er dann in der Wissenschaft lebenslang unentwegt vertreten hat. Im Jahre 1833 folgte er, von Berlin aus zunächst für eine Professur in Halle in Aussicht genommen, und von A. von Humboldt vergeblich für die orientalischen Fachwissenschaften zu bestimmen versucht, einem Ruf an die theologische Fakultät Dorpat. Dort hat er 25 Jahre als hochgeschätzter Dozent und Professor der alt- und neutestamentlichen Exegese wie auch der orientalischen Sprachwissenschaft gewirkt und im Verein mit Sartorius, Busch, später Philippi, Harnack und Kurtz ein Geschlecht kirchlich gläubiger Pastoren für die evang.-luth. Kirche der Ostseeprovinzen herangebildet. 1858 lehnte er die Wiederwahl in die Professur ab, um sich 1859 bleibend in Leipzig niederzulassen. Hier hat er unter reger Anteilnahme an den örtlichen wie allgemeinen Angelegenheiten der luth. Kirche, insonderheit der Mission, deren Kollegium er angehörte, nahezu drei Jahrzehnte bei guter Gesundheit und geistiger Frische bis ins hohe Alter, als Privatgelehrter in fleißigster litterarischer Arbeit, doch je länger je mehr in Zurückgezogenheit lebend, verbracht. Hier hat er dem Hauptwerk seines Lebens, dem von ihm angeregten und mit Franz Delitzsch ausgeführten „Biblischen Kommentar über das AT" die ersten dreizehn Jahre gewidmet und alsdann auch der Behandlung neutestamentlicher Schriften sich zugewandt. 1887, nach dem Scheiden des letzten Sohnes aus dem Elternhause, siedelte er mit seiner Gattin zweiter Ehe, Maria Dorothea Benigna, geb. Bienemann, Tochter des Oberpastors B. in Dorpat — in erster Ehe war er mit Meta Pohrt aus dem Pfarrhause Trikaten in Livland von 1841—1852 verheiratet gewesen — in das Pfarrhaus seines ältesten Sohnes zweiter Ehe — aus der ersten überlebte ihn nur eine Tochter — nach Rödlitz im sächs. Erzgebirge über. Dort entschlief er, noch bis zuletzt in gewohnter Weise litterarisch thätig, sanft und selig am 5. Mai 1888 im Kreise der Seinen.

Keils Hauptschriften sind: „Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und die Integrität des Buches Esra" 1833; „Über die Hiram-Salomonische Schiffahrt nach Ophir und Tarsis" 1834; „Der Tempel Salomos" 1839; Kommentare über die Bücher der Könige 1845 und Josua 1847; Hävernicks Einleitung ins AT, 3. Teil 1849; „Einleitung in die Kanon. Schriften des ATs" 1853, 3. Aufl. 1873; „Biblische Archäologie" 1857, 2. Aufl. 1875, in Keil und Delitzsch „Bibl. Kommentar über das AT" die Kommentare zu Genesis und Exodus 1861, 3. Aufl. 1878; Leviticus, Numeri und Deuteronomium 1862, 2. Aufl. 1870; Josua, Richter, Ruth 1863, 2. Aufl. 1874; Samuelis 1865, 2. Aufl. 1875; Könige 1866, 2. Aufl. 1876; Chronik, Esra, Nehemia, Esther 1870; Jeremia 1872; Ezechiel 1868, 2. Aufl. 1881; Daniel 1869; Kl. Propheten 1867, 3. Aufl. 1888; ferner Kommentare über die Makkabäerbücher 1875; Matthäus 1877; Marcus und Lucas 1879; Johannes 1881; Petrus und Judasbriefe 1883, Hebräerbrief 1885. — Alle diese Schriften vertreten, unter meist gänzlicher Ablehnung der Aufstellungen und Hypothesen neuerer Kritik, scharf und entschieden den Standpunkt, daß die Bücher des Kanons N und AT als geoffenbartes Gotteswort festzuhalten seien. Die Theologie erhält dabei die Aufgabe, unter gläubiger Versenkung in das Schriftganze in homogenem Glaubensgeist mit allen Mitteln philol. und hist. Wissenschaft an die bibl. Bücher heranzutreten, um das allseitige und volle Verständnis derselben als der litterarischen Urkunden des Heils und seiner geschichtlichen Entwickelung mehr und mehr zu fördern, und mit

dieser wissenschaftlichen, aber vom Geist des Glaubens beherrschten Auslegung der Schrift zu einer immer völligeren Aneignung des Evangeliums, als der Kraft Gottes die selig macht, zunächst den Theologen zu dienen, dadurch aber auch der Heilspredigt der Kirche und dem Ausbau des Reiches Gottes auf Erden Handlangerdienst zu leisten. Einer „theologischen Wissenschaft", die diese Zwecke aus dem Auge verliert, war Keil als Christ wie als Gelehrter allezeit feind und machte sich aus der Befeindung seiner Schriften von dieser Seite her äußerlich und innerlich wenig. Vermittelung schien ihm hier unmöglich, eingehende polemische Auseinandersetzung fruchtlos, weil er nicht nur in der wissenschaftlichen Methode, sondern ebenso im Zentrum seiner theologisch-religiösen Stellung, wie in der Bestimmung des Zwecks der theol. Wissenschaften sich von seinen Gegnern durch eine tiefe Kluft geschieden fühlte. Den Segen gläubiger Erfassung der Schrift, durch seine Arbeiten Tausenden vermittelt, schätzte er als Gnade des Herrn und fühlte sich durch den Erfolg seiner Thätigkeit vollbefriedigt und reichgesegnet. Die neuere Entwickelung der deutschen theologischen, namentlich alttestamentlichen Wissenschaft hat er bis zuletzt als einen vorübergehend eingeschlagenen Irrweg angesehen, der, wie er es in seiner Jugend erlebt, von der Kirche Christi bald wieder verlassen werden würde. „Mit Keil," sagt Delitzsch im Vorwort zur dritten Auflage von K.s „Kleinen Propheten", „ist der letzte große Schriftausleger der Schule Hengstenbergs aus dem Diesseits geschieden. In exaktem Schriftverständnis ist er über den Meister hinausgeschritten, aber im Geiste der Schriftbehandlung ist er ihm treu geblieben, an dem Überlieferten mannigfach allzu zähe festhaltend, aber im ganzen und großen Vertreter eines Verhältnisses zur heil. Schrift, welches das kirchliche bleiben und die dermalige selbstselige, in Wahrheit aber unglückselige Bravour im Niederreißen und Verflachen überdauern wird." Pastor **Keil**.

Keim, Karl Theodor, gest. 1878. — K. Th. Keim, geboren den 17. Dezember 1825 in Stuttgart, war der Sohn des Oberpräzeptors Johann Christian Keim, eines nicht unbedeutenden Philologen und stammte auch mütterlicherseits aus einer Schulmannsfamilie. Er erhielt seine Vorbildung auf dem Gymasium seines Vaters (1831—1839) und auf dem Stuttgarter Obergymnasium (1839—1843). Früh und entschieden für die Theologie sich selbst bestimmend, gewann er seine theologisch-wissenschaftliche Bildung in den Jahren 1843—1847 auf der Universität Tübingen, woselbst er dem „Stift" angehörte. Er folgte in philosophischer Beziehung seinem Lehrer, dem Hegelianer J. Fr. Reiff; mit besonderem Eifer trieb er unter Ewalds und Heinrich Meiers Leitung orientalische Studien, die, wenn auch später von ihm nicht selbstständig fortgesetzt, doch für den wichtigsten Teil seines schriftstellerischen und akademischen Wirkens nicht ohne Bedeutung blieben. Vor allem aber wurde er durch F. Chr. Baurs kirchen- und dogmengeschichtliche wie neutestamentliche Vorlesungen beeinflußt, ohne doch ein blinder Anhänger Baurs zu werden oder jemals der Hegelschen Dialektik oder dem Hegelschen Gedankenabsolutismus sich zu beugen.

Keim war eine reichbegabte, vor allem für Geschichtsforschung veranlagte Natur, und so liegt denn auch seine Bedeutung für die evangelische Theologie auf dem Gebiete der Geschichte. Für die Wirklichkeit nach jeder Seite offen, beseelt von einem nie sich genugthuenden Triebe nach Verfolgung der Quellen bis zur Erschließung ihrer letzten Ergebnisse und bis zur klarsten Herausstellung der konkreten Verhältnisse, von einer geradezu staunenswerten Arbeitskraft, war er durch seine tiefe und feste Begründung im Evangelium ganz besonders hingedrängt auf die Erforschung und wissenschaftliche Feststellung der geschichtlichen Grundlagen des christlichen Glaubens. Schon im Winter 1847—1848 arbeitete Keim nach absolvierter erster theologischer Prüfung an der Lösung der Preisaufgabe „Verhältnis der Christen in den ersten drei Jahrhunderten bis Konstantin zum römischen Reiche" und errang den Preis. Die nach seinem Tode herausgegebene umfassende Arbeit „Rom und das Christentum. Eine Darstellung des Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Glauben im römischen Reiche während der ersten beiden Jahrhunderte" (Berlin, G. Reimer, 1880) behandelt dasselbe Thema, und so ist durch diese seine erste und seine letzte an die Öffentlichkeit getretene größere Arbeit der Gegenstand der ganzen Liebe Keims bezeichnet.

Sein Leben bietet das Bild eines deutschen Gelehrtenlebens mit seinem Idealismus, seinem heiligen Ernst, aber auch seinen dornigen Pfaden und tausend Schmerzen. Der Politik stets und grundsätzlich fern, ließ Keim sich von dem Märzsturm von 1848 aus Tübingen vertreiben und beschäftigte sich in seiner Vaterstadt Stuttgart mit dem Studium des Urchristentums, wandte sich dann jedoch 9 Jahre lang ganz überwiegend der deutschen

Reformationsgeschichte zu, insbesondere der des schwäbischen Landes. Eine Hauslehrerstelle beim Gouverneur der Stadt Ulm, Grafen Sontheim, vom August 1848 bis zum Juni 1850 gab ihm die erste Gelegenheit zu diesen Studien, deren Frucht die Erstlingsschrift Keims „Die Reformation der Reichsstadt Ulm 1851“ war. Auf einer 1850 unternommenen wissenschaftlichen Reise verweilte Keim längere Zeit in Bonn, hörte Bleek, Rothe, E. M. Arndt und Dorner und trat namentlich mit letzterem in sehr nahe Beziehungen. Vom Juni 1851 bis zum Dezember 1855 wirkte K. als Repetent des Tübinger Stifts, im Frühling 1856 trat er in das Stuttgarter Stadtvikariat ein, übernahm im Juli desselben Jahres das Diakonat Eßlingen, von welchem er 1859 in das dortige Archidiakonat aufrückte, um nach wenigen Monaten die praktische Thätigkeit aufzugeben und dem Rufe in eine theologische Professur der Universität Zürich zu folgen. Die von seinem Bruder herausgegebene Predigtsammlung „Freundesworte zur Gemeinde“, Stuttgart 1861, ist ein schönes Zeugnis seiner liebevollen und ernsten Erfassung und Verkündigung des Evangeliums für das praktische Leben.

Mit dem Amtsantritt in Zürich im Oktober 1860 beginnt die 13jährige wirkungsreichste Periode des Lebens Keims, zugleich auch, nachdem er seine Arbeit in der Reformationsgeschichte mit zwei letzten Schriften in demselben Jahre abgeschlossen hatte, seine ausschließliche Hinwendung zum Urchristentum, über welches er bisher nur einige Studien veröffentlicht hatte. Seine Antrittsrede über „die geschichtliche Entwickelung Jesu“ enthielt gleichsam sein Programm. In langjähriger umfassender, auf breitester Grundlage ausgeführter Arbeit gelangte er zum Ziel in dem größesten Werke seines Lebens, der „Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erklärt“ (Zürich 1867—1872, 3 Bde) und in zwei Auflagen seiner „Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt, dritte Bearbeitung“ 1874 und 1875. Auch alle seine sonstigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus dieser Zeit bewegen sich auf dem Gebiete des Urchristentums. Er hat sich selbst verzehrt in dieser mit ganzer Kraft der Hingebung, in ununterbrochenem gewissenhaftesten Fleiß geübten Thätigkeit als akademischer Lehrer und theologischer Schriftsteller, ohne doch reines persönliches Lebensglück dadurch zu gewinnen. Die mehrfach sich ihm eröffnenden Aussichten auf einen größeren Wirkungskreis, namentlich auf preußischen Universitäten, wurden immer wieder vereitelt und sein Übergang nach Gießen Ostern 1873 mußte ihm selbst bei der kleinen Zahl der damals dort studierenden Theologen (12) bald als eine Verschlechterung erscheinen. Dazu kam das wehmütige Gefühl, die eigene Kraft sichtbar schwinden zu sehen. Er war genötigt seine Vorlesungen mehrmals auszusetzen. Dasselbe Jahr, welches seine letzte größere Arbeit scheinbar als ein merkwürdig schnell gezeitigtes Produkt völliger Genesung, in Wahrheit als die Frucht des letzten Aufflammens seiner erlöschenden Kraft hervorbrachte (Aus dem Urchristentum. Geschichtliche Untersuchungen in zwangloser Folge, I. Bd, Zürich 1878), ward sein Todesjahr. Am 17. November 1878 ereilte ihn der Tod und machte seiner zunehmenden Hypochondrie, aber auch seinem bis zuletzt fortgesetztem Forschen und Schaffen ein Ende.

Auf geschichtlichem Gebiete, sagte ich, liegt K.s Bedeutung für die evangelische Theologie. Es sind 7 durchaus auf Quellenstudien beruhende, zum Teil sehr umfangreiche Arbeiten, durch welche er der Geschichtsforschung auf dem Gebiete der Reformation gedient hat: das genannte Erstlingswerk über die Reformation der Stadt Ulm 1851, sein Hauptwerk auf diesem Felde, die „Schwäbische Reformationsgeschichte bis zum Augsburger Reichstage“ (die Jahre 1527—1531 umfassend), Tübingen 1855, die „Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen. Aus den Quellen“ und das „Leben des schwäbischen Reformators Ambrosius Blarer“ (beide vom Jahre 1860) und außerdem die zum Teil sehr wichtigen Abhandlungen in den Tübinger „Theol. Jahrbüchern“: „Wolfgang Richard, der Ulmer Arzt“ 1853, „Ein Wort über Reuchlins Bruch mit Luther und Melanchthon“ 1854, „Die Stellung der schwäbischen Kirche zur zwinglisch-lutherischen Spaltung vom kirchlichen und politischen Gesichtspunkt“ 1854 und 1856. Anfangs noch schwerfällig in der Bewältigung des gewaltigen Quellenmaterials, nimmt K. in der Folge sichtbar zu in der Kraft der Bearbeitung des Stoffes. Mit der Unbefangenheit des Blickes, dem wissenschaftlichen Ernst, dem jedes dogmatische und lokalpatriotische Interesse sich unterordnen muß, verbindet er ein tiefes Verständnis wie für die Personen, welche als Träger der großen religiösen Bewegung der Reformationszeit von ihm behandelt werden, so für die religiösen und politischen Fragen, um die es sich handelt. Die großen Reformatoren, ferner die schwäbischen Führer Butzer, Brenz, Schnepf, Blarer, Urbanus Rhegius u. a., auch unbekanntere Gestalten wie Richard in Ulm, Stiefel und Otther in Eßlingen u. a.

sind mit unverblümter Anschaulichkeit, mit unparteiischer Verteilung von Licht und Schatten gezeichnet, die deutschen Reichsstädte wie Straßburg, Konstanz, Augsburg, Nürnberg, Ulm, die Stimmung der Bürgerschaften, die Beweggründe für und gegen die Neuerung, das Verhalten der Behörden erscheinen in anziehender Ausführlichkeit; die Entstehung des Syngramma Suevicum, die Marburger Verhandlungen, die Reichstage zu Speier und Augsburg und das schmalkaldische Schutzbündnis, die Schwenkung Oberdeutschlands vom schweizerischen zum lutherischen Typus und vieles andere wird hier streng quellenmäßig und (namentlich in den späteren Schriften) auch stilistisch fein und ansprechend entwickelt.

Aber eben in dieser verständnisvollen Liebe des religiösen Lebens liegt noch eine tiefere Bedeutung K.s verborgen, welche erst auf dem Felde des Urchristentums ganz klar hervortrat. Es sind zwei Seiten seiner Thätigkeit auf diesem Gebiete zu unterscheiden: erstens seine Bemühungen um Klarstellung der christlichen Gemeindeentwickelung von ihrem apostolischen Ursprunge an bis zu ihrem Vordringen zur Weltherrschaft, ihres Kampfes gegen den alten Glauben und die Waffengewalt des römischen Reiches bis zur staatlichen Anerkennung; zweitens aber seine wissenschaftliche Erfassung und Darstellung des geschichtlichen Ursprunges unseres Glaubens, der Geschichte Jesu. Seine Arbeit an der ersteren Aufgabe ist niedergelegt in den Abhandlungen der Theolog. Jahrbücher: „Die römischen Toleranzedikte für das Christentum und ihr geschichtlicher Werth" 1852, „Bedenken gegen die Echtheit des hadrianischen Christenreskripts" 1856, in dem Akademischen Vortrag „Der Übertritt Konstantins des Großen zum Christentum", Zürich 1862, in dem Werke: „Celsus' Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahre 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen", Zürich 1873, in dem größeren Teil des genannten letzten Werkes: „Aus dem Urchristenthum" (Nr. III—IV „Grenz- und Wendepunkte des apostolischen Zeitalters", „Der Apostel-Convent", „Die 12 Märtyrer von Smyrna und der Tod des Bischofs Polykarp", „Fragmente aus der römischen Verfolgung") und in dem vom Unterzeichneten aus K.'s Nachlaß herausgegebenen Werke: „Rom und das Christentum".

Wenn es Keim auch auf diesem Gebiete überall als seine erste Aufgabe ansah, den Nebel einer tendenziösen oder nur durch das Alter geheiligten Überlieferung, heidnischer oder christlicher Dichtung vom Lichte der geschichtlichen Wahrheit zu scheiden, so ging sein Blick doch weit über alle Einzelfragen hinaus. Er untersuchte auch nicht bloß die politische Stellung des Imperiums, der einzelnen Kaiserhäuser und Kaiser zum alten und neuen Glauben; er verfolgt den religiösen Kampf des untergehenden alten gegen den neuen Glauben nicht bloß bis in den Schmutz des religiösen Schwindels und bis in den Abgrund des religiösen Wahnsinns, nicht bloß bis auf die Höhen des philosophischen Gegensatzes und der christlichen Apologetik und Philosophie, sondern sein Blick geht weiter: wie den Kampf, so will er auch die Zusammengehörigkeit der im römischen Reiche konzentrierten alten Kultur mit der neuen Gottesoffenbarung und dem neuen Glauben erkennen lehren; nicht bloß ein Sieger zur Vernichtung, sondern ein Sieger zur Erhaltung und erneuerten Fortführung der großen Weltentwickelung ist ihm das Evangelium (vgl. z. B. Rom u. d. Chr. S. 1—3). Von bleibendem Werte für unsere Erkenntnis der drei ersten Jahrhunderte christlicher Entwickelung wird diese seine anregende, klärende und bereichernde Forschung und Darstellung der wichtigsten Zeit christlicher Entwickelung immer bleiben.

Für K.'s Behandlung des Ursprungs unseres Glaubens in der Geschichte Jesu selbst kommen außer den genannten darauf bezüglichen Werken in Betracht: „Der geschichtliche Christus" Zürich 1865, welcher die beiden vorhergehenden Kundgebungen über „Die menschliche Entwickelung Jesu" 1861 und die „geschichtliche Würde Jesu" 1864 in sich aufgenommen hatte; ferner einige Nummern des Buches „Aus dem Urchristentum" (I. „Josephus im Neuen Testamente", II. „Die Präkonisation des Markus" und VIII. „Die Evangelientheorie des Papias") und einige Artikel in Schenkels Bibellexikon und in der Protestantischen Kirchenzeitung (1875 S. 880ff.).

Bedeutend wurde K.'s Behandlung des Centralgegenstandes unseres Glaubens nach Seite seiner geschichtlichen Verwirklichung wie durch die bisher entwickelten Eigentümlichkeiten seiner Forschung, so insbesondere durch seine bei aller dogmatischen Unbefangenheit tief und fest im christlichen Glauben wurzelnde fromme Gesinnung. Während er mit der menschlichen Natur Jesu vollen Ernst machte und das Ziel dieses Teiles seiner Geschichtsforschung darin erblickte, die Grundlinien für das Erwachsen Jesu und des Evangeliums

aus der alttestamentlichen Offenbarung sowie des inneren Fortschreitens Jesu von der ersten Verkündigung des Himmelreiches bis zu der in Versuchung, Enttäuschung und gewaltigem Entscheidungskampfe gewonnenen Vollendung menschlich begreiflich darzustellen, ist und bleibt ihm die Person Jesu, durch welche und in welcher allein das Himmelreich zur siegenden Wahrheit und Wirklichkeit im Leben ward, die vollkommene Gottesoffenbarung. In ihm ist in Wahrheit der Kampf und Widerstreit menschlicher Abwendung von Gott und Feindschaft gegen ihn durch die Offenbarung göttlichen Wesens in menschlicher Gestalt aufgehoben, die Kluft zwischen dem heiligen Liebeswillen Gottes und dem menschlichen Widerstreben dagegen ausgefüllt, in ihr mitten in der inneren Auflösung des Judentums und des Heidentums die Kraft neuen Lebens, der Wiedergeburt des Einzelnen, der Völker und der gesamten Menschheit gegeben. Nicht verstandesmäßig begreifen, nicht aus menschlich bereits vorher Vorhandenem konstruieren will er die Offenbarung Gottes in Christo, sondern ihre geschichtliche Wahrheit will er anschauen und aufzeigen, er will sie befreien von allem, was unzureichende und irrende menschliche Auffassungsweise, fromme Sage und späteres praktisches Bedürfnis der Gemeinde um dieselbe herumgesponnen haben. Als einen „Unitarier" wird man hiernach K. nicht bezeichnen dürfen. Jesus ist ihm trotz der konkretesten Auffassung seiner menschlichen Eigentümlichkeit, seines menschlichen Ringens mit der Versuchung, seiner menschlichen Schranken und seiner Entwickelung aus der natürlichen Unvollkommenheit zur sittlich-religiösen Vollendung (Geschichte J. III, S. 626, 630—635, 646—649) nicht nur der Größeste auf Erden, sondern der Sohn, „in welchem sich der Vater offenbart", welcher aus der Kraft des in ihm wahr gewordenen neuen Verhältnisses zu Gott der Überwinder des Alten in Judentum und Heidentum, der Bringer des Himmelreichs und der Gotteskindschaft für alle Welt geworden ist (a. a. O. S. 649 bis 652, 635—637, 665—667).

Von dem Wunder im religiösen Sinne unterscheidet K. freilich sehr bestimmt das Machtwunder, das Zeichenwunder des bloßen Staunens. Er steht in dieser Beziehung auf dem Schleiermacherschen Satze: „wenn mit der Zeit eine Auskunft über die Entstehung dieser Erzählungen sich fände, daß das Wunderbare verschwände, so wäre das keine Störung, sondern ein Gewinn für die rein menschliche Auffassung Jesu" (Geschichte Jesu III. Bd S. 236, vgl. Geschichtl. Christus S. 119). Aber auch in Bezug auf die einzelnen, bis in das Naturleben des Menschen hinüberreichenden Wirkungen der neuen Offenbarung, welche die Zeugnisse der evangelischen und der apostolischen Geschichte berichten, leidet Keim nicht an irgendwelcher Voreingenommenheit: nicht bloß die aus der Kraft des Gottesgeistes und des Glaubens erfolgten leiblichen Heilungen, sondern ebenso auch die Auferstehung Jesu kann und will er nur also begreifen (Geschichte Jesu III, S. 527—606, dritte Bearbeitung S. 358—364), während er überall, wo er die Spuren einer an Jesu Worte mißverständlich anknüpfenden oder auf Grund jüdischer und heidnischer Voraussetzungen frei sich entfaltenden, das innerste Wesen Jesu verhüllenden, sein Wirken vergröbernden Sagenbildung erkennt, aus der Kraft tieferer Erfassung der neuen Offenbarung fest und rücksichtslos die Scheidung zwischen Wahrheit und Dichtung, ewigem Kern und vergänglicher Hülle vollzieht.

Entscheidend hierfür wie für die Feststellung eines menschlichen Fortschreitens der Stellungnahme und des Erkennens Jesu ist für K. in letzter Beziehung immer nur sein Urteil über die geschichtlichen Quellen und Nachrichten über das Evangelium, auf welches schließlich noch ein Blick zu werfen ist. Ausgangspunkt für dieses Urteil ist ihm Paulus, das unantastbare geschichtliche Bild der christlichen Glaubensgemeinschaft, welches wir durch die unbezweifelten paulinischen Briefe empfangen, die darin enthaltenen direkten Nachrichten und die daraus notwendig werdenden Rückschlüsse auf die Person und Geschichte Jesu. Hierin findet er wie die feste Grundlage für die evangelische Geschichte so den entscheidenden Maßstab der Beurteilung aller anderen Nachrichten (Gesch. Jesu I, S. 35—44), und in dieser Beurteilung der Quellen verfährt er unbehindert durch eine dogmatische Inspirationstheorie nur nach sachlichen Gesichtspunkten. Vor allem weist er mit diesem Maßstabe das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte Jesu entschieden ab. Er bestreitet nicht bloß den johanneischen Ursprung und die geschichtliche Brauchbarkeit, sondern (über F. Chr. Baur hierin hinausgehend) auch den ephesinischen Aufenthalt des Apostels. Das Evangelium Johannis ist nach seiner letzten Meinungsäußerung darüber c. 130 entstanden und zwar im bewußten Gegensatz zum gnostischen Doketismus, zu den Systemen des Saturninus und Basilides, noch nicht des Valentinus und Marcion (Gesch. Jesu, dritte Bearb. S. 38—46, vgl. I, S. 103—172). Unter den Synoptikern hat K. unveränderlich dem Matthäus den Vorzug gegeben, in welchem er eine ihrem bei weitem größeren

Grundbestandteil nach schon 68, während des jüdischen Krieges, aber vor dem Ausgange desselben, auf Grund schon damals vorhandener Quellen namentlich aber auf Grund mündlicher Überlieferung geschriebene judenchristliche aber heidenfreundliche Bearbeitung der Geschichte Jesu erblickt, die sich durch altertümliche Schlichtheit und Treue auszeichnet und nur teilweise Spuren eines Überarbeiters zeigt, welcher schon die Offenbarung Johannis benutzt und selbst etwa 100 n. Chr. geschrieben hat. Bei Matthäus ist trotz schon eingetretener sachlicher Gruppierung der Reden und Thaten Jesu, trotz mehrerer Vergröberungen und Mißverständnisse doch im wesentlichen tendenzlose und einfache Berichterstattung (Geschichte Jesu I, S. 46—70, dritte Bearbeitung S. 23—32, Urchristenthum S. 221—226). Das Lukasevangelium dagegen, geschrieben etwa gleichzeitig mit der Überarbeitung des Matthäus, im Jahre 100 oder wenig später, vor der trajanischen Verfolgung, deren Beginn erst in der Apostelgeschichte erkennbar ist, setzt den vollen Übergang des Evangeliums auf die Heidenwelt schon voraus, schreibt auch schon auf Grund eines bedeutenden schriftlichen Materials, tendenziös, kritisierend, freier gestaltend, legt namentlich ein ebionitisches „Evangelium der Armen", vielleicht auch samaritanische Quellen zu Grunde, ohne von mündlicher Überlieferung getragen zu werden, dient nur teilweise zur Ergänzung des ersten Evangeliums, verschleiert dagegen die richtige Darstellung desselben in vielen wesentlichen Beziehungen durch einen vermittelnd paulinischen Standpunkt (Gesch. Jesu I, S. 70—83, dritte Bearbeitung S. 32—35. Über die Apostelgeschichte s. Urchristenthum S. 59—89). Markus, welcher Matthäus und Lukas benutzt und im Interesse ihrer Ausgleichung verarbeitet, schreibt erst um die Zeit der anhebenden trajanischen Christenverfolgungen c. 115—120, trennt die Zerstörung Jerusalems, die dort noch nahe mit der Wiederkunft Christi zusammengehörte, gänzlich von der letzteren, malt, auf des Lukas Wegen weitergehend, nicht mehr den schlichten Menschensohn, sondern den geheimnisvollen, von That zu That, von Wunder zu Wunder eilenden, den irdischen Schranken fast schon entrückten Gottessohn, schreibt im Interesse eines vom Judentum ausgehenden, aber die Welt umfassenden Universalismus und verändert nicht bloß durch Weglassung der wichtigsten Reden Jesu, wo sie seinem Universalismus zuwiderlaufen, sondern auch durch teilweis recht unglückliche Verteilung der einzelnen Aussprüche Jesu das matthäische Bild Jesu, ohne durch Benutzung älterer Quellen Wesentliches zu seiner Ergänzung beizutragen (Gesch. Jesu I, S. 83—103, dritte Bearb. S. 35—38, Urchristenth. „Die Präkonisation des Markus" S. 28—45).

Kein Unbefangener, auch wenn er auf einem anderen dogmatischen und kritischen Standpunkt steht, wird der Keimschen Geschichte Jesu das Zeugnis einer seltenen wissenschaftlichen Solidität und eines so tiefen Eindringens in die Sache versagen wollen, daß seiner Forschung eine Stellung in der Leben-Jesu-Litteratur gesichert ist, welche kein Forscher umgehen kann, mit welcher auch in Zukunft die Theologen sich auseinanderzusetzen haben werden. **H. Ziegler.**

Keimann (Keymann), Christian, sächsischer Schulmann und Kirchenliederdichter, gest. 1662. — H. J. Kämmel, Christian Keimann. Ein Beitrag zur Geschichte des Zittauer Gymnasiums, Zittau 1856 (wo auch die ältere Litteratur verzeichnet ist); H. J. Kämmel in der AdB 15, 535 f.; Chr. Weisii, Memoria Chr. Keimanni, Zittau 1689; Schröter, Merkwürdige Exulantenhistorie, Budissin 1715, S. 150 ff.; G. F. Otto, Lexikon der Oberlausizischen Schriftsteller, Görlitz 1800 ff. II, 257. 411; III, 743; IV, 198; O. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 3. Bd, Stuttgart 1867, S. 369—377; 8. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 286—290; C. Liere u. W. Rindfleisch, Geschichte und Erklärung der . . . Kirchenlieder, Berlin 1851, S. 508. 260—264; C. Buchrucker, Der Gesangbuchsunterricht, Nürnberg 1862, S. 288—291; A. F. W. Fischer, Kirchenliederlexikon, Gotha 1878/9, I, 195. 312; II, 52. 248. 282. 449; K. Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen, 2. Aufl. 3. Bd, Dresden 1887, S. 175 f. 213 f.; W. Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur, 2. Aufl. von E. Martin, 2. Bd, Basel 1894, S. 271, Anm. 15; P. Stöbe, Der Zittauer Organist Andreas Hammerschmidt in den Mitteilungen der Gesellschaft für Zittauer Geschichte I, 1 (Zittau 1900), S. 13; Gebirgsfreund (Zittau 1900), Nr. 6—8; F. Blanckmeister, Sächsische Kirchengeschichte, Dresden 1899, S. 199; Chr. A. Pescheck, Handbuch der Geschichte von Zittau, Zittau 1834/7, I, 551; II, 322. 348. Das Diplom als kaiserlicher gekrönter Dichter ist von Kneschke im Zittauer Programm von 1808 veröffentlicht worden. Der Lorbeerkranz befindet sich noch jetzt in der Zittauer Stadtbibliothek.

Christian Keiman — so schreibt er sich, nicht Keymann — wurde am 27. Februar 1607 zu Pankratz in Böhmen als Sohn des dortigen evangelischen Pfarrers und späteren

Exulanten Zacharias K. geboren, besuchte das Zittauer Gymnasium und bezog, mit wenig Geldmitteln, aber einem warmen Empfehlungsschreiben seines Rektors ausgestattet, 1627 die Universität Wittenberg, wo er sich namentlich an den Grammatiker Erasmus Schmid und den Ästhetiker August Buchner anschloß. Nachdem er im März 1631 die Magisterwürde erworben hatte, wurde er im folgenden Monate zum Konrektor des Zittauer Gymnasiums gewählt. In der durch Pest und Kriegsdrangsale schwer heimgesuchten Stadt verwaltete er 5 Jahre lang neben seinem Amte das Rektorat, das nach dem Tode des bisherigen Inhabers infolge der finanziellen Schwierigkeiten der Stadt unbesetzt blieb. 1639 wurde ihm das Rektorat übertragen. Bis 1645 hinderten heftige Kriegsstürme die friedliche Arbeit der Schule. Nach dem Kötzschenbroder Frieden kamen zahlreiche Schüler aus Böhmen und Schlesien und K.s treue Arbeit brachte das Gymnasium zu neuem Gedeihen.

Daneben war er als pädagogischer Schriftsteller thätig. Bereits 1639 veröffentlichte er die **Arithmetica practica**, 2 Jahre später ein „Rechen-Büchlein", 1658 eine neue Bearbeitung des „Wechsel-Büchleins" des Zittauer Schulhalters und Rechenmeisters Gideon Hoffmann. Dazu kam ein „**Compendium Logices**" und eine „**Rhetorica memoriae causa versibus inclusa**", die neue Auflagen erlebten. Dem griechischen Unterrichte dienten die „**Tabulae declinationum**" (**Lipsiae** 1649), dem lateinischen das „**Enchiridion grammaticum latinum** (**Jenae** 1649). Beide erlebten neue Auflagen, letzteres auch Bearbeitungen von Elias Weise und Christian Weise (M. C. Fr. Wünschmann, Gottfried Hoffmanns Leben und Bedeutung, Leipzig 1895, S. 93 bis 116 u. ö.). In die Bibel führte die **Mnemosyne sacra** (Görlitz 1646), in die Evangelien und Episteln die **Micae evangelicae** (Zittau 1655).

In den letztgenannten Schriften tritt K. auch als Kirchenliederdichter hervor. Schon im Vaterhause dichterisch angeregt, von Buchner in die Bestrebungen von Martin Opitz eingeführt, versuchte er sich als Student im poetischen Schaffen. So erschien 1630 in Wittenberg die **Historia Joannis Baptistae heroico metro comprehensa**. In Zittau lieferte er zahlreiche weltliche und geistliche Schulkomödien. Hier finden sich einzelne Lieder verstreut, z. B. in dem Weihnachtsspiele vom Jahre 1645: „Freude, Freude über Freude!" Am bekanntesten wurde das Osterlied: „Meinen Jesum laß ich nicht". Das Passionslied „Sei gegrüßet, Jesu gütig!" ist eine Bearbeitung des Gedichtes des Bernhard von Clairvaux **ad latus Christi: Salve, Jesu, summe bonus!** Am 31. Juli 1651 wurde er mit dem kaiserlichen Dichterlorbeer gekrönt. Der Zittauer Kantor Andreas Hammerschmidt lieferte zu K.s Liedern bald einfachere, bald reicher ausgestaltete Weisen.

K. starb am 13. Januar 1662, nachdem er noch 2 Tage vorher seinen Schülern als Versübung ein tief bewegtes Abschiedswort, „eines gelehrten Mannes letzte Rede aus seinem Grabe", diktiert hatte. Das Zittauer Gymnasium gedenkt seiner noch jährlich in einer Abendfeier.

Georg Müller.

Kelch s. Bd VI, S. 412, 32—413, 57.

Kelchentziehung s. Messe.

Keller, Cellarius, Andreas, geb. 1503, gest. 18. September 1562. — Quellen: Fischlin, Memoria theol. Wirtb. Suppl. 46. 376; Schnurrer, Erläut. d. württb. K.-Ref. u. Gel.-Geschichte 39, 209; Röhrich, Gesch. der Ref. im Elsaß, 1, 277, 375, 2, 19; Keim, Schwäb. Ref.-G. 24 ff. Bl. f. württb. KG 1888, 4 ff., wo Ref. sein Lebensbild mit Analyse seiner Schriften gab. Württemb. KG (Stuttgart und Calw, 1892) S. 272 ff.; Ernst und Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution, S. 98.

Andreas Keller oder Cellarius war in Rottenburg a. Neckar, der Hauptstadt der vorderösterreichischen Herrschaft Hohenberg, dem heutigen Bischofssitz unweit Tübingen, geboren. Sein Bildungsgang ist noch unbekannt. Im Frühling 1524 erscheint er als Prediger in seiner Vaterstadt, wo schon Johann Eberlin 1523 für die Reformation gewirkt hatte. Mit jugendlichem Ungestüm und großem Freimut bekämpfte er auf der Kanzel der heutigen Kathedralkirche das Papsttum und das ganze alte Wesen. Der Aufenthalt des Erzherzogs Ferdinand und des Legaten Campegius in Stuttgart, Tübingen und vielleicht auch in Rottenburg nach dem Reichstag in Nürnberg 1524 machte seine Lage gefährlich. Er folgte einem Ruf als Helfer an S. Peter in Straßburg, von wo er die Bewegung in der Heimat durch Veröffentlichung seiner in Rottenburg gehaltenen Predigten und weitere Schriften zu nähren suchte. Im Dezember 1524 wurde er Pfarrer zu Wasselnheim im Straßburger Landgebiet, wo er seinen jetzt verschollenen

Katechismus „Bericht der Kinder zu Waselheim, in Frag und Antwort gestellt durch Andream Keller, Diener des Wortes Gottes daselbst" (Straßburg, Köpfel, 4 Bl.) veröffentlichte.

Im September 1536 wurde K. Pfarrer in der württembergischen Amtsstadt Wildberg auf dem Schwarzwald und nach Einführung der Synodalverfassung auch Superintendent. 1542 wollte man ihn nach Straßburg zurückberufen, aber die „Visitation", d. h. die Oberkirchenbehörde hielt ihn zurück, denn man schätzte ihn und zog ihn bei wichtigen Beratungen bei, so bei der Frage der Stellung der Evangelischen zum Konzil 1543/44 und bei der Beratung der Confessio Wirtb. Juni 1551. K. gelang auch die Reformation der Nonnen im Dominikanerinnenkloster zu Reuthin vor den Thoren von Wildberg. Seine spätere litterarische Thätigkeit beschränkte sich auf Übersetzungen, z. B. von Raymunds von Sabunde theologia naturalis 1550 und der Vorreden von Brenz zu seiner Apologie gegen Peter a Soto und zu Andreäs Schrift gegen Bischof Hosius von Ermeland.

Sein Schwiegersohn, der Sachse Aug. Brunn von Annaberg, rühmt K. als tüchtigen Hebräer. Er ist auch der Urgroßvater des Straßburger Theologen J. C. Dannhauer (Bd IV, 460). **G. Bossert.**

Kellner, Eduard s. Lutheraner, separierte.

Kelter s. Weinbau.

Keltische Kirche in Britannien und Irland. — Litteratur. Als Quellensammlung ist in erster Linie zu nennen Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland, ed. by Haddan and Stubbs, Oxford vol. 1 (1869), 2, 1 (1873), 2, 2 (1878), 3 (1871). Gildas Werke und Historia Brittonum des Nennius bei Mommsen, Chronica minora saec. IV—VII, 3, 1—222 (Berlin 1894). Baedae historia ecclesiastica gentis Anglorum ed. A. Holder (Freiburg 1882). Die Sammlung The Tripartite Life of Patrick, with other documents relating to that Saint, ed. by Whitley Stokes (London 1887) enthält im 2. Bande Confessio und Epistola sowie neben anderem das gesamte auf Patrick bezügliche Material des Liber Ardmachanus, das zum großen Teil auch in den Analecta Bollandiana vol. 1. 2 (Brüssel 1882 ff.) vorliegt; die jüngeren Viten Patricks hat Colgan in Trias Thaumaturga sive Patricii, Columbae et Brigidae acta (Lovanii 1647) gesammelt. Ueber Ausgaben der Vita Columbae siehe unter Adamnan. Die in dem Werk Lives of the Cambro-British Saints ed. by W. J. Rees (Llandovery 1853) enthaltenen Viten britischer Heiligen stammen aus junger Zeit (11. 12. Jahrh.), ebenso zum Teil das Material in dem sogen. Liber Landavensis, herausgeg. von W. J. Rees (Llandovery 1840) und neu (The Book of Llan Dâv ed. by J. Gwenogvryn Evans) Oxford 1893. Acta Sanctorum Hiberniae ex codice Salmanticensi ed. De Smedt et De Backer (Edinburg 1888) und Lives of Saints from the Book of Lismore, ed. by Wh. Stokes (Oxford 1890) haben auch nur relativ junges Material. Wertvolle kirchengeschichtl. Daten bietet eine Reihe annalistischer Werke: für britisch-walischen Zweig Annales Cambriae ed. W. ab Ithel (London 1860), deren ältester Teil neu in Y Cymmrodor 9, 152 ff. (London 1888). Für den irisch-schott. Zweig: The Annals of Tigernach herausg. von Wh. Stokes in Revue Celtique 16—18 (Paris 1895—97); Annals of Ulster from a. D. 431 to a. D. 1540 ed. by W. M. Hennessy (Dublin 1887 ff.); Chronicon Scotorum ed. by W. M. Hennessy (London 1866); Three fragments of Irish Annals, ed. by J. O'Donovan (Dublin 1860); Annals of the Kingdom of Ireland by the 4 Masters, ed. by O'Donovan (Dublin 1856); Annals of Clonmacnoise, ed. by D. Murphy (Dublin 1896); Chronicles of the Picts and Scots, ed. by W. F. Skene (Edinburg 1867). Die älteste der irischen Sammlungen ist die Tigernachs (gest. 1088). Da die irischen Quellen, aus denen die Notizen über Irland stammen, sämtlich verloren gegangen sind, diese Quellen z. Tl. anscheinend selbst schon Kompilationen des 8.—10. Jahrhunderts auf Grund älterer Klosterannalen waren, so ist klar, daß die Angaben der Annalen über irische Kirchengeschichte des 5. Jahrhunderts keinen entscheidenden Wert besitzen, sofern sie zu den seit Mitte des 8. Jahrhunderts allgemein in Irland acceptierten Anschauungen über jene Periode stimmen. Bis ins 10. Jahrhundert weichen diese Sammlungen fast durchgängig um 2, 3, 6 oder 7 Jahre von einander ab, was sich wohl daraus erklärt, daß die Quellen ihre Ostertafeln, in welche die wichtigsten Jahresereignisse eingetragen wurden, auf verschiedenen Ausgaben von Prosper Tiros Bearbeitung der Chronik des Eusebius-Hieronymus (443. 445. 451. 455; s. Mommsen in Chronica minora 1, 345 ff.; 2, 180) aufgesetzt hatten, wodurch Jahr 1 und folgende einen verschiedenen Wert in den verschiedenen Quellen hatten, was Kompilatoren nicht beachteten. Bei Verwertung von Notizen aus den welschen Gesetzen (Ancient laws and institutes of Wales, London 1841) und den irischen (Ancient laws of Ireland, 4. Bd, Dublin 1865. 1869. 1873. 1879) darf man nicht vergessen, daß erstere Sammlung sicher erst aus dem 10. Jahr-

hundert stammt und die irischen Sammlungen schwerlich älter sind. — Warren hat in Liturgy and ritual of the Celtic Church (Oxford 1881) um die Ausgabe des Stowe Missal alles gruppiert, was wir über die Materie besitzen. Ders., The Bangor Antiphonarium (London 1893. 1895 als Band 4 u. 10 der Henry Bradshaw society). J. H. Bernard and R. Atkinson, The Irish Liber Hymnorum (London 1898, Bd 13 und 14 ders. Gesellschaft). Wasserschleben, Bußordnungen der abendländ. Kirche, Halle 1851; ders., D. ir. Kanonensammlung, 2. Aufl., Leipzig 1885. Felire of Oengus, ed. by Whitl. Stokes (Dublin 1881); M. Kelly, Martyrology of Tallagh (Dublin 1857); J. H. Todd u. W. Reeves, The Martyrology of Donegal (Dublin 1864); Wh. Stokes, The Martyrology of Gorman (London 1895) in Henry Bradshaw Society Bd 9.

Darstellungen und Untersuchungen. Ushers, des Vaters der Keltischen Kirchengeschichte, Werk Britannicarum ecclesiarum Primordiae (1639, Antiquitates 1689) hat nur mehr historisches Interesse. Schölls Schriftchen De ecclesiasticae Britonum Scotorumque historiae fontibus (Berlin und London 1851) sowie die Einleitung und Beigaben von Reeves zur Ausgabe von Adamnans Vita s. Columbae (Dublin 1857) und seine Abhandlung The Culdees of the British Islands (Dublin 1864, auch in Transactions of R. J. A. Bd 14, 119—263) müssen als bahnbrechend für kritische Forschung und Wertung der Quellen betrachtet werden, nur daß nicht allzuviele ihrer Nachfolger in dem Geiste weiter gearbeitet haben. Mit der keltischen Kirche in Britannien und Irland beschäftigen sich Ebrard, Die irisch-schottische Missionskirche (Gütersloh 1873), Warren in Liturgy and Ritual S. 3—82 und Loofs, Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerunt mores (Leipzig u. London 1882). Für den britischen Zweig sind von Darstellungen zu nennen: E. J. Newell, History of the Welsh Church (London 1895); H. Williams, Some aspects of the Christian church in Wales during the fifth and sixth centuries (London 1895 aus Transactions of the Society of Cymmrodorion 1893/94 S. 55—132); J. Willis Bund, Celtic Church in Wales (London 1897). Für keltische Kirche in Irland: G. T. Stokes, Ireland and the Celtic church (Dublin 1888); Th. Olden, Church of Ireland (London 1895); Bellesheim, Geschichte der kathol. Kirche in Irland, 1. Bd, Mainz 1890. Für Schottland: W. Skene, Celtic Scotland, vol. 2 Church and Culture, 2. Aufl., Edinburg 1887; Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland, 1. Bd, Mainz 1883. Von Einzeluntersuchungen sind noch zu nennen: J. H. Todd, St. Patrick, Apostle of Ireland (Dublin 1864); B. Robert, Étude critique sur la vie et l'œuvre de Saint Patrick (Paris 1883); von Pflugk-Hartung, Ueber Patricks Schriften, in Neue Heidelberger Jahrbücher 3, 71—87 (1893); ders., Die Kuldeer in ZKG 14, 169 ff.; F. Haverfield, Early British Christianity in English Historical Review 11, 427 ff. (London 1896); Fred C. Conybeare, The Character of the Heresy of the early British Church in Transactions of the Society of Cymmrodorion 1897/98, S. 84 ff. (Lond. 1899). Weitere Litteratur bei Warren Liturgy and ritual S. XIII ff. und Bellesheim, Kath. Kirche in Irland 1, S. XIX—XXXII.

Mit dem Ausdruck keltische Kirche bezeichnet man die christliche Kirche, die sich vor der Ankunft von Gregors Abgesandten Augustin (a. 597) in Teilen von Großbritannien und in Irland vorfand und noch einige Zeit neben der durch die römische Mission ins Leben gerufenen römisch-sächsischen Kirche ihre Selbstständigkeit bewahrte. Bei ihrer Betrachtung thut man gut zu scheiden zwischen ihrem britischen Zweig, d. h. der keltischen Kirche im römischen Britannien und deren Fortsetzung in Wales, und dem irischen Zweig in Irland und dem heutigen Schottland (früher Alban). Die Geschichte dieser keltischen Kirche kann man in 3 Perioden einteilen: 1. die Anfänge und früheste Gestaltung der Kirche bis zur Wende des 5./6. Jahrhunderts; 2. ihre Entfaltung und Blüte bis zum formellen Anschluß an die römische Kirche, vom Beginn des 6. bis ins 8. Jahrhundert; 3. das allmähliche Verschwinden ihrer Eigenheiten, 9.—12. Jahrhundert.

1. Periode. Die Anfänge und früheste Geschichte der keltischen Kirche.

a) In Britannien. Über die Einführung des Christentums in Britannien gab es in erster Hälfte des 6. Jahrhunderts in der britischen Kirche selbst keinerlei Kunde oder Tradition, wie wir aus Gildas sicher schließen dürfen. Erst nachdem die Sachsen in Augustin von Canterbury einen Apostel erhalten hatten (597) und der Streit zwischen der keltischen Kirche Britanniens und der neu gegründeten römisch-sächsischen ein Jahrhundert gedauert hatte, taucht bei Beda (Hist. eccl. 1, 4) die Luciusfabel auf, die sich dann auch in der jüngeren Historia Brittonum findet und bis ins 12. Jahrh. immer weiter ausgeschmückt wird. Die gänzliche Unglaubwürdigkeit der Luciuslegende wird allgemein zugegeben; es ist höchst wahrscheinlich, daß dieselbe gegen Ende des 7. Jahrhunderts von einem Vertreter der römischen Ansprüche als ein Mittel, dieselben gegen die Briten zu stützen, erfunden wurde (s. Mommsen in Chronica minora 3, 115). Ebensowenig wie aus einheimischen Quellen erhalten wir von auswärtigen Schriftstellern Auskunft auf die

Fragen, woher, wie und wann das Christentum zuerst nach Britannien kam. Da auch die Argumente, welche Warren (Liturgy S. 46—60) für Einführung des britischen Christentums speziell aus griechischen Kirchen in Lyon und Vienne aus Anlaß der Verfolgungen Marc Aurels anführt, wenig durchschlagend sind, so wird man, zumal bei dem Fehlen jeder Tradition über bestimmte Persönlichkeiten, annehmen müssen, daß nicht bewußte Missionsthätigkeit sondern der natürliche Verkehr das Christentum nach Britannien gebracht und dort verbreitet habe, wobei dann naturgemäß zunächst an Gallien und den Niederrhein zu denken ist. Daß schon im Beginn des 3. Jahrhunderts Christentum in größerem Umfang in Britannien vorhanden war, kann man aus den Stellen bei Tertullian und Origenes (s. Haddan and Stubbs 1, 3) nicht schließen wegen des rhetorischen Charakters der Stellen. Sicher dürfen wir aber annehmen, daß im Verlauf des 3. Jahrhunderts das Christentum große Fortschritte in Britannien machte. Zwar kann die bei Gildas (s. Chronica minora 3, 31) erhaltene Tradition der britischen Kirche des 6. Jahrhunderts, daß die diokletianische Verfolgung Märtyrer in Britannien geschaffen habe, wovon 3 namentlich genannt werden, dies nicht beweisen, da gegen ein nennenswertes Hinübergreifen dieser Verfolgung nach Britannien gewichtige Gründe sprechen (s. Haddan and Stubbs 1, 6), wohl aber der Umstand, daß am Konzil von Arles (a. 316) drei britische Bischöfe, ein Presbyter und ein Diakonus Teil nahmen. Die uns erhaltenen Namen der Örtlichkeiten (s. Haddan and Stubbs 1, 7), woher diese Repräsentanten des britischen Christentums kamen (York, Lincoln, London), sowie die bei Gildas genannten Orte der Märtyrer (St. Albans, Caerleon a. d. Usk) zeigen deutlich, daß es die Städte und Stationen der römischen Heerstraßen sind, wo das Christentum zuerst festen Fuß faßte. Genügende Zeugnisse liegen dafür vor (s. Haddan and Stubbs I, 7—12), daß durchs ganze 4. Jahrh. eine wohl organisierte christliche Kirche in Britannien bestand, die in dauernder Berührung mit der übrigen Kirche, besonders in Gallien, stand und sich als ein lebendiges Glied derselben fühlte. Unter den 400 und mehr zu Ariminum (a. 359) versammelten occidentalischen Bischöfen muß eine größere Anzahl aus Britannien sich befunden haben, da Sulpicius Severus ausdrücklich hervorhebt, daß die britischen Bischöfe im allgemeinen ebenso wie die Gallischen um ihrer Unabhängigkeit willen die von Konstantius gebotene materielle Unterstützung ablehnten und nur 3 aus Britannien inopia proprii sie annahmen. Schon die Teilnahme am Konzil von Ariminum zeigt, daß die britische Kirche als Glied der abendländischen auch in ihre Lehrstreitigkeiten gezogen wurde. So behauptet denn auch Gildas bestimmt (s. Chronica minora III, 32), daß der Arianismus der britischen Kirche starke Wunden geschlagen habe, welche Angabe man meist mit Bezug auf Zeugnisse von Hilarius von Pictavium (c. 358) und Athanasius (a. 363) möglichst abzuschwächen sucht. Dafür, daß in der britisch-welschen Kirche noch bis ins 7. Jahrh. wenn auch nicht eigentlicher Arianismus so doch in Bezug auf die Trinitätslehre nicht orthodoxe Anschauungen D u l d u n g fanden, hat neuerdings Fr. Conybeare (Transactions of the Society of Cymmrodorion 1897/98 S. 84—117) beachtenswerte Argumente vorgebracht. Es läßt sich hinzufügen, daß auch in der irischen Kirche, die ja eine Tochter der brittischen ist, im 6./7. Jahrh., außer dem schon von Conybeare angeführten, Spuren für heterodoxe Anschauungen in Bezug auf Trinitätslehre nicht fehlen. So es ist doch bemerkenswert, daß in der in Rhuis in der Bretagne geschriebenen Vita des Gildas — also in dem Kloster, wo Gildas 570 seine Tage beschloß und man Tradition über Gildas Thätigkeit in Irland 565/66 haben konnte — in der stark auftragenden Schilderung von Gildas Wirksamkeit in Irland speziell hervorgehoben wird clerum universum in fide catholica, ut s a n c t a m t r i n i t a t e m c o l e r e n t, instruxit (s. Chronica minora III, 95); bemerkenswert ist auch, daß der in zweiter Hälfte des 7. Jahrhunderts eine Vita Patricii schreibende Muirchu Maccumachtheni besonders hervorhebt, daß Patrick in nomine sanctae trinitatis das Schiff bestieg, daß er in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti getauft habe (s. Wh. Stokes Tripartite life II, 273. 276); am bemerkenswertesten ist vielleicht, daß noch eine viel jüngere Zeit die Tradition hat, daß Gregor d. Gr. den 597 gestorbenen Columba von Hi wegen des Hymnus Altus Prosator vetustus im Verdacht gehabt habe, nicht ganz korrekt in Bezug auf Trinität zu denken (s. Bernard and Atkinson, The Irish Liber Hymnorum I, 64; II, 25). Wir werden also wohl zugeben müssen, daß arianische Anschauungen in zweiter Hälfte des 4. Jahrhunderts in der britischen Kirche teilweise Eingang fanden, daß dieselben bei dem Versagen der weltlichen Macht dort von 384 ab, jeder im 5./6. Jahrhundert infolge der politischen Verhältnisse fehlenden straffen Gesamtorganisation der Kirche und der offenkundigen Duldsamkeit, die im 6. Jahrhundert in der keltischen Kirche gegen etwas abweichende Anschauungen herrschte, erst allmählich ab-

starben und vielleicht um 600 noch traditionell in der Taufformel Ausdruck fanden, wie Conybeare annimmt.

Sicher ist, daß im 5. Jahrhundert der Pelagianismus in die britische Kirche eindrang. Zeuge ist der Zeitgenosse Prosper in seiner Chronik mit den Worten zu a. 429 Agricola Pelagianus Severiani episcopi Pelagiani filius ecclesias Brittanniae dogmatis sui insinuatione corrumpit. Sed ad actionem Palladii diaconi papa Caelestinus Germanum Autisidorensem episcopum vice sua mittit et deturbatis hereticis Britannos ad catholicam fidem dirigit (Chronica minora I, 472) vgl. Bd I, 249, 11. Ausführlicheres wird über Germanus in Britannien berichtet in der uns erhaltenen, auch von Beda (Hist. eccl. I, 17—21) benutzten, aus dem Ende des 5. Jahrhunderts stammenden Vita Germani; darnach (s. Haddan and Stubbs I, 16 ff.) wurde Germanus mit Lupus von einer gallischen Synode auf Bitten einer britischen Gesandtschaft abgeschickt und machte dann einige Zeit später, als pelagianische Anschauungen aufs neue die Oberhand zu gewinnen schienen, eine zweite Reise, die zur völligen Ausrottung des Pelagianismus in der britischen Kirche geführt haben soll. Erwähnenswert jedenfalls ist, daß der hundert Jahre später schreibende Gildas den Pelagianismus nicht namentlich hervorhebt.

Die Mission des Germanus ist auf ein Jahrhundert hinaus die letzte Nachricht über die keltische Kirche in Britannien. Schon um a. 360 waren die Angriffe der Pikten von Norden, der Skoten von Irland her gegen das römische Britannien mit wechselndem Glück geführt worden; die Einsetzung eines comes litoris Saxonici im Süden und Südosten noch im 4. Jahrhundert zeigt, daß Anstürme noch von einer dritten Seite kamen. Die Hauptmasse der in Britannien stehenden Legionen begleitete a. 383 den Usurpator Maximus nach Gallien und Oberitalien; im Verlaufe der ersten beiden Dezennien des 5. Jahrhunderts verlor das weströmische Reich mehr und mehr seinen Halt in Britannien; sich als Römer fühlende Briten wie ein gewisser Konstantinus suchten auf eigene Faust die christlich-römische Kultur gegen die einstürmenden Barbaren zu halten. Vergeblich. Die völlige Umgestaltung der politischen Verhältnisse der Insel durch die angelsächsischen Eroberer vollzog sich unaufhaltsam im 5. Jahrhundert, und damit schwand das Christentum im Osten der Insel, also in seinen ältesten und stärksten Burgen wie York, Lincoln, London, und wurde mit den unabhängig bleibenden Briten in die westlichen Bergdistrikte getrieben, wo es im 6. Jahrhundert allmählich wieder in unseren Gesichtskreis tritt.

b) Die Einführung des Christentums in Irland. Hierüber existiert eine einheimische Tradition, deren beide ältesten Quellen kaum vor letztem Viertel des 7. Jahrhunderts entstanden sind. Es sind 1. die von Muirchu Maccumachtheni auf Wunsch des a. 698 gestorbenen Bischofs Aed von Slebte geschriebene Vita Patricii und 2. die Notizen, die ein gewisser Tirechan, ein Schüler des a. 656 gestorbenen Ultan von Ardbreccan, nach dem was er von seinem Lehrer einst gehört und in dessen Papieren über Patrick vorfand, zusammenstellte. Beide Denkmäler liegen in dem in seinen einzelnen Teilen zwischen a. 807 und 846 geschriebenen Liber Ardmachanus vor (s. Wh. Stokes, Tripartite life of Patrick II, 269 ff. u. 302 ff.) und beide haben, wie sich aus äußeren und inneren Gründen leicht zeigen läßt, mancherlei Zusätze und Erweiterungen zwischen Abfassungszeit und dem Anfang des 9. Jahrhunderts erfahren. Die in ihnen vorliegende einheimische Tradition über die Einführung des Christentums in Irland ist in Kürze folgende: Irland war a. 431 ein vollkommen heidnisches Land. In diesem Jahre sandte Papst Cälestin einen gewissen Palladius, um die heidnischen Iren zu bekehren; derselbe kehrte jedoch sofort wieder um und starb auf der Rückreise in Britannien. An seine Stelle rückte sofort (c. 432) ein Brite Patricius, der in seiner Jugend Gefangener in Irland gewesen war: ihm gelang es in einer reich gesegneten Missionsthätigketi ganz Irland zum Christentum zu bekehren; er gründete allenthalben Kirchen, ordinierte Bischöfe und Presbyter; er starb (a. 459) allseitig hochgeehrt als Haupt dieser Kirche, in ihr eine Art Metropolitanstellung mit Sitz in Armagh in Ulsterland einnehmend. Auseinander gehen die beiden Denkmäler in der Frage, von wo aus Patrick (a. 432) nach Irland kam: nach der Vita von Germanus von Auxerre, wo er sich auf einer beabsichtigten Reise nach Rom aufhielt; nach Ultans Angaben dagegen hatte er eine Reise durch Südgallien nach Italien wirklich ausgeführt. Diese Differenz kann füglich ganz bei Seite gelassen werden, wenn man die Frage aufwirft: hat diese mehr als 200 Jahre nach dem Tode des Mannes auftauchende Tradition über die Pflanzung des Christentums in Irland auch nur Anspruch auf Wahrscheinlichkeit? Alles spricht dagegen.

1. Hat Patrick das zwischen a. 432 und 459 — oder gar 493, wie man später annahm — vollbracht, was die Tradition ihm im 7. Jahrhundert zuschreibt, dann war er eine ganz hervorragende Persönlichkeit, die man einem Martin von Tours oder noch besser Columba von Hi, dem Apostel des Piktenlandes, vergleichen darf. Derartige große Missionare hinterlassen wie große Feldherren einen Kreis von dankbaren Bewunderern und jüngeren Mitarbeitern, unter denen sich meist einer findet, der das Bild des Glaubenshelden für die Nachwelt lebendig zu halten sucht: Sulpicius Severus für Martin von Tours, Cummene für Columba von Hi, Jonas für Columban von Luxeuil, Willibald für Bonifaz; in der nächstfolgenden Generation ist der Ruhm noch gewachsen, wie der Columbas von Hi bei Adamnan und den in Nordhumberland thätigen Hiensern. Der 548 gestorbene Finnian von Clonard, der Lehrer Columbas von Hi und Comgalls von Bangor, muß in seiner Jugend noch viele Zeitgenossen Patricks gekannt haben, wie der 704 gestorbene Adamnan jüngere Genossen Columbas von Hi (gest. 597) noch kannte, und ein Columba von Hi sowie Columban von Luxeuil standen Patrick zeitlich fast so nahe wie Colman und Genossen auf der Konferenz in Whitby (664) dem Columba von Hi. Wie ist es nun zu verstehen, daß bis Beginn des 2. Drittels des 7. Jahrhunderts nicht einmal der Name Patricks auftaucht, und er in dem Briefe Cummians an Segene von Hi erwähnt wird (zwischen 633 und 636), um ihm die Einführung der Dionysischen (!) Osterberechnung in Irland zuzuschreiben? Ist es nicht auffallend, daß auf der Konferenz von Whitby (a. 664), wo man hauptsächlich mit historischen Argumenten kämpfte, wo die Iren sich auf den überkommenen Brauch der Väter, auf Columba beriefen (s. Beda, Hist. eccl. 3, 25), nicht der Name des Patricius fiel, wenn jene aus Nordirland stammenden Männer ihn als Gründer des irischen Kirchenwesens und damit als Urheber ihrer Osterberechnung gekannt hätten? Und nun Beda: vom Ursprung des Christentums in Irland weiß er nichts als die später zu erwähnende Nachricht Prospers, wonach die Iren a. 431 schon Christen waren (Hist. eccl. 1, 13). Dies Schweigen über Patrick als Heidenapostel Irlands bei Beda in der Kirchengeschichte der Angeln ist um so auffallender, als Beda in dem vor Abfassung der Kirchengeschichte kompilierten Martyrologium aus anderen Quellen zum 17. März In Scotia S. Patricii confessoris notiert. Bei dem Charakter Bedas und seiner Vertrautheit mit den kirchlichen Verhältnissen Nordirlands können wir sein absolutes Schweigen über Patricks Thätigkeit als Apostel Irlands nicht durch die Vermutung erklären (s. Loofs, Antiquae Br. Sc. eccl. p. 51), daß er den Heidenapostel Patrick für identisch gehalten habe mit dem bei Prosper genannten ersten Bischof der a. 431 christlichen Iren. Bedas offenkundiges Interesse für die Anfänge des Christentums auf den britischen Inseln — aus dem heraus er die Luciusfabel sowie Nachrichten über Nynias Thätigkeit bei den Südpikten und Columbas Wirken bei den Nordpikten giebt — hätte ihn sicher bewogen, die nackte Notiz aus Prosper mit etwas Fleisch und Blut aus der irischen Tradition über die Christianisierung Irlands zu umkleiden, wenn er eine solche gekannt hätte; hat er es doch nicht verschmäht, die irische Tradition über den Ursprung des eigenartigen Mutterrechts der Pikten ausführlich zu geben (Hist. eccl. 1, 1). In Nordirland kann nach all dem im 7. Jahrhundert eine Tradition über einen Begründer des irischen Kirchenwesens Namens Patrick also nicht bestanden haben. In Nordirland, in Armagh, soll aber Patrick gerade seinen Sitz aufgeschlagen und sein Leben beschlossen haben. Und die ersten Nachrichten hierüber stammen — da Muirchu Maccumachtheni der Verfasser der ältesten Vita Patricii bei Wicklow zu Hause ist und sein Auftraggeber Aed im Kloster Sletty in Queens County in der Nähe des heutigen Carlow (s. O'Donovan, Annals of Ireland I, 300, Anm. e) — aus Südirland, wo man um 634 die römische Osterberechnung angenommen hatte, von wo dann die erste Nachricht über Patrick als Einführer des Dionysischen (!) Ostercyklus nach Nordirland geschickt wurde. Ist dies alles nicht verkehrte Welt, wenn die Tradition des 7. Jahrhunders über Patrick auch nur in Hauptumrissen die thatsächlichen Vorgänge des 5. Jahrhunderts wiedergäbe? Man verknüpfe ferner Muirchus Klage über die Unsicherheit der Nachrichten von Patrick (Stokes, Trip. Life II, 269) mit der Farblosigkeit und Inhaltslosigkeit seiner Darstellung über Patricks Thätigkeit in Irland, die fast ganz nach berühmten Mustern gestaltet ist (s. Schöll S. 66 und G. T. Stokes, Ireland and the Celtic church S. 75 ff., 94 ff.): es ist diese älteste Darstellung nur das abstrakte Schema eines irischen Heidenapostels. Daß man im 7. Jahrhundert Patricks Grab nicht kannte, bezeugt Tirechan (s. Stokes, Trip. Life II, 332); in einem jüngeren Zusatz wird dann mitgeteilt Colombcille Spiritu sancto instigante ostendit sepulturam Patricii et ubi est confirmat, id est in Sabul

Patricii (a. a. O.), während Adamnan um 688 davon nichts weiß, obwohl er ein ganzes Buch den propheticis revelationibus und ein anderes den angelicis visionibus seines Helden widmet; andererseits läßt der Verfasser eines vor a. 730 geschriebenen Zusatzes zu Muirchus Vita, der im Liber Ardmachanus als zweites Buch gerechnet wird, den Apostel in Dún Lethglaisse begraben sein (s. Stokes, Tripart. Life II, 298). Hat Patrick, was die im Laufe des 7. Jahrhunderts zuerst in Südirland auftauchende Tradition über die Christianisierung Irlands im 5. Jahrhundert vorausgesetzt, von 432—459 eine ähnliche Rolle für Irland und speziell in Nordirland gespielt wie Columba auf Hi von 563—597 für Nordbritannien, dann sind die angeführten Punkte vollkommen rätselhaft.

2. Ebenso unbegreiflich wie das vollständige Vergessen des Begründers der christlichen Kirche in Irland in dieser Kirche selbst schon im ersten Jahrhundert ihres Bestehens ist, daß die angeblich von Patrick gegründete irische Kirche in kürzester Zeit ihre Organisation fundamental müßte geändert haben, denn sobald im 6. Jahrhundert sich der Schleier hebt, treffen wir eine blühende christliche Kirche in Irland an, die in ihrer Organisation ganz anders aussieht als sie Patrick kann gegründet haben und anders als die Patricklegende selbst annimmt. Es müßte eine Episkopalkirche sein und sie müßte als solche doch ähnlich von Patricks Sitz Armagh abhängen, wie die von 563 an von Columba gegründete Kirche in Nordbritannien bis zum Eintritt äußerer Einflüsse von Hi abhing. Thatsächlich war die irische Kirche, in welcher der 520 geborene und 597 gestorbene Columba aufwuchs oder, um weiter zurückzugehen, in welcher der 548 gestorbene Finnian von Clonard wirkte, also die irische Kirche seit Ende des 5. Jahrhunderts eine Klosterkirche ohne Centralorganisation, und ohne Spur, daß etwas wie die durch die Legende postulierte Patrickkirche vorausgegangen sei. Wenn man den irischen Charakterzug des Festhaltens an der Väter Bräuche, wie wir ihn bei Columban von Bobbio, bei den Iren auf der Konferenz in Whitby und überall treffen, im Auge hält, und wenn man beachtet, daß die völlige Umgestaltung der ir. Abtkirche des 6./7. Jahrhunderts in eine Episkopalkirche mehr als 400 Jahre in Anspruch nahm, nachdem theoretisch die Episkopalverfassung acceptiert war: liegt dann die Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit vor, daß selbst bei tiefgreifenden politischen Umgestaltungen — worauf nichts weist — Patricks angebliche Gründung in einem Menschenalter sich so sollte geändert haben? Statt also immer wieder eine irische Episkopalkirche des 5. Jahrhunderts fast als ein Postulat der Vernunft zu fordern, muß man doch eher schließen, daß die erst in zweiter Hälfte des 7. Jahrhunderts auftretende Erzählung von der Christianisierung Irlands in erster Hälfte des 5. Jahrhunderts nicht den Thatsachen entsprechen kann. Auch der immerfort herbeigezogene Catalogus sanctorum Hiberniae (s. Haddan and Stubbs II, 292) kann keine Stütze abgeben: er zeigt doch nur wie ein Ire im 8. Jahrhundert, der die Patricklegende als Geschichte nahm, sich unbekümmert um historische Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit die Dinge zurechtlegte, wobei er gar das Patrickzeitalter der ir. Kirche fast bis auf die letzten Tage Finnians von Clonard und die Gründung des Klosters Derry durch Columba herunter führte (bis a. 543). Ebensowenig ist der Gedanke, das am Schluß der Vorrede Muirchu Maccumachthenis zur Vita des Patrick stehende dictante Aiduo Slebtiensis civitatis episcopo (Stokes, Trip. Life II, 271) als Stütze für andere als Klosterbischöfe heranzuziehen (s. Loofs S. 61), ein glücklicher. Eine Stadt Slebte gabs in Irland nicht. Die irischen Klöster waren große Kolonien von zahlreichen kleinen Gebäuden und das Ganze war mit Mauer und Wall umgeben: civitas ist daher eine geläufige Bezeichnung in Irland für Kloster sowohl in Annalen (z. B. Pascha in Eo civitate commotatur in Tigernachs Annalen zu a. 716 und Pasca commutatur in Eo civitate in Ulsterannalen zu 715) als Heiligenleben (s. Reeves, Life of Columba S. 357 Anm. a). Aed wird also in der Stelle einfach als Klosterbischof von Sletty bezeichnet, und in allen annalistischen Werken, die seinen Tod melden (Ulsterannalen zu 699, Chronicon Scotorum zu 696, Annals of Ireland zu 698), findet sich der Zusatz „Anachoret von Slebte". Die irische Kirche, wie sie im 6. Jahrhundert blüht, ist selbst ein lauter Protest gegen die im 7. Jahrhundert aufkommende Legende über die Einführung des Christentums in Irland.

3. Von zahlreichen Punkten der Westküste Britanniens ist Irland bei klarem Wetter sichtbar: nicht nur im Norden von den Rhinns of Galloway und Cantire, von wo aus Agricola es sich ansah (Tacitus, Agricola 24), sondern auch von den Höhen von Nordwales und von S. Davids in Südwales, von wo der Anglonormanne Wilhelm Rufus es erblickte und zu einem Zuge dorthin sich verlockt fühlte (Giraldus Cambrensis,

Itinerarium Cambriae II, 1). Es mußte im Altertum naturgemäß der Verkehr der Briten Südwestbritanniens mit den sprachverwandten Iren in Südirland leichter und sicherer sein als mit in gleicher Entfernung von ihnen landeinwärts wohnenden britischen Volksgenossen, jedenfalls kaum minder lebhaft als zu Cäsars Zeiten zwischen der nordgallischen und südbritannischen Küste. Es hat daher nicht bloß vom 6. Jahrhundert ab zwischen Wales und Südirland jener lebhafte Verkehr bestanden, wie ihn die Heiligenleben der Iren und Welschen widerspiegeln; wir haben zahlreiche irische und britische Zeugnisse, daß er Jahrhunderte vorher schon ebenso lebhaft war, ja daß vom 3./4. Jahrhundert an Irenniederlassungen in Südwestbritannien, namentlich in Strichen an der Severnbucht, vorhanden waren, die erst im 5./6. Jahrhundert infolge des in größeren Scharen in jene Striche einströmenden britischen Elements im britischen Volkstum aufgingen (s. Zimmer, Nennius vindicatus S. 85—93 und K. Meyer in Transactions of the Society of Cymmrodorion 1895/96 S. 55 ff.). Ist es bei den engen Beziehungen zwischen Südwestbritannien und Südostirland und bei dem Umstand, daß im ganzen 4. Jahrhundert in Britannien eine geordnete christliche Kirche bestand, denkbar, daß Irland bis a. 432 ein heidnisches oder auch nur wesentlich heidnisches Land blieb? Daß nun Irland, speziell Südirland, vor Patricks Ankunft christlich war, darüber liegen auch in Irland selbst noch Erinnerungen vor aus einer Zeit, als die Patricklegende theoretisch allgemein acceptiert war. Es handelt sich wesentlich um die Heiligen Declan (AA. SS. mens. Julii tom. 5, 590—608), Ailbe (AA. SS. mens. Sept. 4, 26—31), Ibar (AA. SS. April. 3, 173 ff.), Kiaran (AA. SS. Mart. 1, 389 ff.), Abban (AA. SS. Oct. 12, 270 ff.), wozu Usher, Antiquitates Brittan. eccl. (1587) S. 408 ff. zu vergleichen ist. In allen diesen Viten gilt Patricius geflissentlich als archiepiscopus Hiberniae, womit ihre Redaktionszeit bestimmt wird; zugleich sind aber alle jene Männer Zeitgenossen, ja ältere und unabhängige Zeitgenossen desselben und gelten für ihre Gegenden als Heidenapostel; sie sind teilweise unter einander befreundet, und die bestimmt lokalisierten Kreise ihrer Thätigkeit, die durch zahlreich angeführte lokale Zeugnisse ihres Kultus gestützt werden, liegen in den 3 südostirischen Küstengrafschaften Waterford, Wexford, Wicklow und den dahinterliegenden Grafschaften Tipperary, Kilkenny. Es ist also der Strich, wo sich ganz naturgemäß von Südwestbritannien aus das Christentum zuerst auf dem Wege des Verkehrs verbreiten mußte. Die Zeit, in welcher die in der Patricklegende liegende Anschauung über Christianisierung Irlands feste kirchliche Tradition war, hat die zahlreichen in genannten Viten liegenden Widersprüche gegen diese Tradition nicht geschaffen, sondern vorhandene nicht aus der Welt zu schaffende lokale Überlieferung mit der neuaufgekommenen Anschauung zu vereinigen gesucht. Und da sind doch auch folgende Punkte noch beachtenswert: Muirchu Maccumachthenis Vita läßt Patrick flüchtig in der Gegend des heutigen Wicklow landen, von wo er, ohne etwas zu thun (s. Stokes, Tripart. Life II, 275), sofort nach dem Norden aufbricht, dort bleibt, ohne seinen Fuß je nach Südirland (Munster, Leinster) zu setzen. Ebenso haben wir in den Noten Tirechans den Versuch, Patricks Thätigkeit in Nordirland (Connacht, Ulster, Meath) ausführlich zu schildern (Stokes, Tripart. Life II, 303—330) und nur ein Satz meldet, daß er auch nach Munster kam (a. a. O. S. 331). Die Annahme, daß diese Männer über Patricks Thätigkeit in Südirland weniger wissen konnten, ist unhaltbar: Muirchu Maccumachtheni sowohl als sein Auftraggeber Aed sind ja gerade Südiren, von denen man eher annehmen muß, daß sie über Nordirland weniger unterrichtet waren. Auch die ganz offenkundige Thatsache, daß die Patricklegende von Südirland aus seit Cummians Brief Nordirland aufgedrängt wurde, im engsten Zusammenhang mit dem Streben der Südiren, die widerstrebenden Nordiren zum Anschluß an die römische Kirche zu gewinnen, kann das fast gänzliche Schweigen über Patricks Thätigkeit in Südirland in den beiden ältesten Denkmälern der Legende nicht genügend erklären. In Südirland war man wohl geneigt, theoretisch Patrick als Apostel Irlands anzuerkennen, der den weniger bekannten Norden auch christianisiert habe und zwar von Armagh aus, um damit die Hauptstütze der widerstrebenden Partei, den Abtbischof von Armagh, für den Anschluß zu gewinnen: aber ihm eine thatsächliche Wirksamkeit als Heidenapostel in Südirland zuzuweisen, das erlaubten im 7. Jahrhundert in den Klöstern Südirlands wohlbekannte Traditionen über ihre Gründer nicht. — Noch ein weiteres Moment verdient bei Betrachtung der Zeugnisse für Christentum vor Patricks angeblicher Mission (a. 432—459) in Betracht gezogen zu werden. Eine der auffallendsten Erscheinungen der ir. Kirchengeschichte ist das Ansehen, welches Pelagius und speziell sein Kommentar zu den paulinischen Briefen in Irland genoß. Aus dem bei Beda (Hist. eccl. II, 19) teilweise erhaltenen Briefe des Papstes

Johannes IV. an die Nordiren ersehen wir, daß denselben neben unrichtiger Feier des Osterfestes vor allem Pelagianismus vorgeworfen wurde, also a. 640. Dieser Vorwurf erhält eine auffallende Beleuchtung durch folgende Thatsachen: die wohl im ersten Viertel des 8. Jahrhunderts verfaßte irische Kanonensammlung, die die Patriciuslegende kennt, citiert Stellen aus des Pelagius Kommentar mit Pelagius ait (s. Wasserschleben, Ir. Kanonensammlung 27, 13; 42, 4) ganz wie Hieronymus ait oder Augustinus ait. Bei dem im Liber Ardmachanus vorliegenden und 807 geschriebenen NT (fol. 25—190) wird fol. 106 v. mit den Worten Incipit prologus Pilagii in omnes epistolas zu den Briefen übergangen; dann folgt fol. 107 r Incipit prologus Pilagii in aepistolam ad Romanos, und weiterhin (fol. 108 v, 128 r, 130 v, 132 r, 134 v ꝛc.) werden kurze argumenta der einzelnen Briefe unter ausdrücklicher Namensnennung des Pelagius gegeben: der unter den Werken des Hieronymus auf uns gekommene (durch Cassiodor) verstümmelte Pelagiuskommentar (MSL 30, 646 ff.) kennt nichts davon. In einer für altir. Sprachstudien wichtigen, aus dem 8./9. Jahrhundert stammenden altir. Hs. der paulinischen Briefe (Codex Wurziburg M. th. f. 12), befindet sich ein teils in irischer teils in lateinischer Sprache gehaltener Interlinearkommentar, dessen Hauptquelle der unverstümmelte Kommentar des Pelagius ist: derselbe wird an mehr als 900 Stellen namentlich citiert, darunter mehr als 100 mal an Stellen, die in dem verstümmelt erhaltenen Kommentar getilgt sind, von denen aber einige sonstwoher infolge von Polemik bezeugt sind. Ebenso hat der zwischen 848 u. 858 in Lüttich, Köln, Metz thätige Ire Sedulius Scottus (s. Traube, O Roma nobilis S. 42—50) ein Collectaneum in epistolas Pauli hinterlassen; Quellen citiert er sehr selten, vergleicht man jedoch seinen Kommentar (MSL 103, 9—270) näher, so sieht man, daß Pelagius, den er auch einmal namentlich nennt (Aliter secundum Pil[agium] bei Migne a. a. O. 103, 19 oben), sein Hauptgewährsmann ist, und zwar, wie Übereinstimmungen mit der Würzburger Hs. zeigen, der unverstümmelte Pelagiuskommentar. Zwischen 23. März und 17. Mai 1079 schrieb in Regensburg ein Ire Marianus Scottus eine jetzt in Wien befindliche (Cod. 1247. Biblioth. Pal. Vindob., früher Cod. mss. Theol. CCLXXXVII) Hs. der Pauliner Briefe mit Kommentar aus älterer Hs. ab: hier lesen wir fol. 3^{b} unter Incipit argumentum omnium epistolarum quod Pelagius composuit denselben Text, der im Liber Ardmachanus fol. 160 v als prologus Pilagii in omnes epistolas steht, und zum Text der Briefe wird Pelagius rund 200 mal citiert, darunter Stellen, die in dem verstümmelten Kommentar fehlen, aber in der Würzburger Hs. oder bei Sedulius sich finden. Die irische Kirche hat also im 7.—9. Jahrhundert den im übrigen Abendland damals verschwundenen unverstümmelten Pelagiuskommentar besessen und wußte, daß Pelagius der Autor war; auf Grund dieser Thatsachen sie eine pelagianische zu nennen, wäre jedoch verkehrt, wie schon daraus hervorgeht, daß der in Würzburger Hs. enthaltene Kommentar z. B. Rö 5, 15 direkt gegen Pelagius polemisiert. Des Pelagius Kommentar war, um ein von Gennadius von einem anderen Werke des Pelagius gebrauchtes Wort anzuwenden, studiosis viris liber necessarius, und mit der schon hervorgehobenen Duldsamkeit der keltischen Kirche gegen abweichende Anschauungen behielt man ihn bei, als von pelagianischen Anschauungen nicht mehr die Rede sein konnte. Es kann auch noch etwas anderes mitgewirkt haben. Gegenüber der sonst begegnenden Angabe, daß Pelagius Britto oder Britannus nach seiner Herkunft gewesen, bezeichnet ihn sein Hauptgegner Hieronymus zweimal ausdrücklich als Ire (Scotorum pultibus praegravatus, progenies Scoticae gentis de Brittannorum vicinia in MSL, 24, 682. 758), wozu das Angeführte eine Stütze geben kann. Die häretischen Anschauungen hat der gegen a. 400 nach Rom kommende ernste Mann allerdings erst in Italien gewonnen; aber wenn er aus einem christlichen Kloster Südostirlands kam, dann ist es doch natürlich, daß er seine Werke ebenso in die Heimat gelangen ließ, wie gegen Ende des Jahrhunderts der in Südgallien lebende Semipelagianer Faustus Britto seine Schriften durch den Landsmann Riocatus in die Heimat schickte (s. MG Auct. antiq. tom. VIII, 157). Es ist aber dann auch begreiflich, wie ein wenig Parteinahme für den gelehrten Landsmann unbewußt noch in späterer Zeit in Irland nachwirkte. Auf die Bildung in irischen Klöstern am Ende des 4. Jahrhunderts würfe es kein schlechtes Licht, wenn aus ihnen der Mann hervorgegangen wäre, der auf der Synode in Jerusalem (a. 415) sich in griechischer Sprache verteidigen konnte, während sein Gegner Orosius nach eigenem Geständnis (Liber apologeticus 6. 7) derselben nicht mächtig war und eines Dolmetschers bedurfte; es zeigte sich uns, wie weit die griech. Bildung der irischen Klöster zurückginge, die noch 400 Jahre nach Pelagius Tode einen Johannes

Scotus Eriugena ausbildeten, der auf dem Kontinent ähnliche Schicksale wie Pelagius hatte. — Selbst wenn man nicht soweit geht, in dem Ansehen, welches Pelagius in Irland noch im 7. und 8. Jahrhundert genoß, eine Stütze für Hieronymus Angabe zu suchen, daß Pelagius ein Ire war, die angeführten Thatsachen sind doch nur schwer oder nicht vereinbar mit der Anschauung der Patricklegende, daß Irland 431 ein heidnisches Land war und daß Patrick von 432—459 es christianisierte und kirchlich ordnete. Durch Honorius und Zosimus war 418 im Machtbereich des römischen Staates und Stuhles der Pelagianismus tot gemacht; 429 hatte ihm der von Cölestin abgesandte Germanus in Südbritannien ein Ende gemacht. Wie wäre die nachgewiesene Stellung des Pelagiuskommentars in Irland gut anders zu verstehen, als daß der nach 432 das heidnische Irland christianisierende Patrick, der Freund des Germanus von Auxerre (!), ein Pelagianer war? War aber Südirland im ersten Viertel des 5. Jahrhunderts christlich, dann ist verständlich, wie der für a. 429 in Südwestbritannien bezeugte Pelagianismus auch nach Südirland Eingang fand, auch wenn Pelagius kein Ire war.

4. Zeigen diese Ausführungen, daß die Grundanschauung der Patricklegende falsch ist und daß Irland, speziell das in enger Verbindung mit Südwestbritannien stehende Irland, um 430 wohl ein wesentlich christliches Land war, so liefern uns sprachliche Thatsachen einen Beweis, daß dies Christentum aus Britannien muß gekommen sein. Britische und irische Zunge sind Dialekte des keltischen Sprachstammes. Von Abweichungen in der Lautlehre jüngerer Zeit können wir fürs 4. Jahrhundert 3 hervorheben: 1. Das altkeltische lange ā ist im Irischen erhalten, hat aber im Britannischen eine über å noch ō gehende Aussprache angenommen, so daß altir. lān, lār, mār im Altbrit. lōn, lōr, mōr ist. 2. Die labiovelare Gutturalis (lat. qu) ist im Altir. einfache Gutturalis, geschrieben c, aber im Britischen ausnahmslos p, so daß altir. cenn, crann, mac altbrit. penn, prenn, map ist. 3. Für die Lautverbindung sr, die im Irischen erhalten ist, erscheint im Britischen fr, so daß dem altir. sruth, srōn im Altbr. frut, froen entspricht. Durchmustern wir nun die mit dem Christentum aus dem Lateinischen ins Irische gekommenen kirchlichen Lehnwörter sowie die alten Kulturlehnwörter aus dem Lateinischen, so machen wir die Beobachtung, daß sie im Irischen nicht die Form tragen, die wir bei direkter Herübernahme aus dem Lateinischen im Altirischen erwarten sollten, sondern Umgestaltungen aufweisen, die nur aus den angeführten Differenzen britischer und irischer Zunge erklärt werden können. Wir haben unter anderm im Altir. 1. trindōit (trinitātem), umaldōit (humilitātem), cartōit (caritātem), castoit (castitātem), altōir (altāre), caindlōir (candelārius), notlaic (nātālicia), popa (pāpa), popall (pāpilio Zelt); 2. altir. case (pascha), caille „Schleier der Nonne", caillech „Nonne" (pallium), clūm (plūma), corcur (porpura), cuthe (puteus), crubthir (prebiter aus presbyter); 3. altir. srian (lat. frēnum), srogell, sraigell (lat. flagellum), sroiglim (flagello), slechtan „Kniebeugen" (flectionem), slechtim (flecto), sornn (furnus), sinister (fenestra), sūist (fustis). Da das Irische die Laute ā, p in zahlreichen Fällen hat, auch f und die Verbindungen fr, fl, so ist kein Grund ersichtlich, warum bei direkter Herübernahme genannter und anderer Wörter aus dem Lateinischen das Irische dafür ō, c, s, sr, sl eingesetzt habe. Wohl aber erklärt sich die Erscheinung, wenn diese Wörter durch britischen Mund zu den Iren kamen (s. Güterbock, Latein. Lehnwörter im Irischen 1882, S. 91 ff.): naturgemäß sprachen diese Briten die lat. ā wie ō; sie thaten aber noch mehr: zu den Iren in irischer Sprache zu reden sich bemühend und beobachtend in zahlreichen gemein irisch-britischen Wörtern die Differenz von c : p (cenn : penn) und sr : fr (sruth : frut) übertrugen sie diese Differenz auf die aus dem Lateinischen ins Britische gekommenen Lehnwörter und irisierten sie gleichsam aus ihrer britischen Gestalt heraus, indem sie beim Irischreden casc für pasc sagten, wie es im Ir. cenn für brit. penn. hieß. In den angeführten Wörtern und solchen gleicher Kategorie haben wir also die älteste Schicht der mit dem Christentum und christlicher Kultur ins Irische gekommenen Lehnwörter, da nach Bekanntwerden mit dem Christentum und lat. Sprache weitere Wörter direkt aus dem Lateinischen ohne die erwähnten Umgestaltungen ins Irische entlehnt wurden. Wie vereinigt sich nun diese sprachliche Thatsache mit der Patricklegende? Patrick selbst war ja ein Brite; aber seine Gehilfen sind nach der alten Vita Romanen aus Gallien (Stokes, Tripart. Life II, 273), nach Tirechan Romanen und Franken (a. a. O. S. 305), nach dem Catalogus Sanctorum sind die Bischöfe seiner Zeit de Romanis et Francis et Britonibus et Scotis exorti (s. Haddan and Stubbs II, 292), also doch wohl die Romanen und Franken mitgebracht. Hält man die Legende für Geschichte, dann darf man doch diese

Angaben nicht über Bord werfen. Ganz unglaubwürdig ist aber, daß bei einer Christianisierung Irlands durch Patrick und seine romanischen Gehilfen von a. 432 ab der sprachliche Zustand hinsichtlich der latein. Lehnwörter im Altir. entstanden wäre; er erklärt sich aber sehr gut, wenn das Christentum allmählich durch irisch redende Briten seit dem 4. Jahrhundert in Irland verbreitet wurde. Man kann noch ein sprachliches Moment anführen, daß die genannten Wörter wohl vor Patricks angeblicher Lehrthätigkeit ins Irische durch britischen Mund kamen. Das Altbritannische hatte sein altes langes ū schon vor der Auswanderung der Briten nach Aremorica, d. h. also in erster Hälfte des 5. Jahrhunderts, zu ü resp. ī gewandelt (s. Loth, Les mots Latins dans les langues Britoniques 1892, S. 67). Irisch clūm (plūma), sūst (fūstis) beweisen aber, daß die Briten noch volles ū in diesen Wörtern sprachen und nicht ü oder ī, da sonst die ir. Form clīm, sīst sein müßte. Also liegt hohe Wahrscheinlichkeit vor, daß die älteste durch britischen Mund gekommene Schicht lat. Lehnwörter im Irischen vor erster Hälfte des 5. Jahrhunderts eindrang.

5. Zwei Schriften des angeblichen Apostels Irlands sind auf uns gekommen, die sogenannte Confessio und die Epistola an den Britenregulus Coroticus (Haddan and Stubbs II, 296—319; Stokes, Tipart. Life II, 357—380). Beide liegen zusammen in 4 Hss. des 11. Jahrhunderts vor und das erstere, wichtigere Denkmal noch in dem zwischen 807 und 846 geschriebenen Liber Ardmachanus. Die 4 jüngeren Hss. sind unabhängig von der älteren, da in letzterer eine Reihe von Stellen, die nach Inhalt und Stil dem Original müssen angehört haben, infolge Unleserlichkeit und Beschädigung der Vorlage, die der Schreiber wegen ihrer Altertümlichkeit als von Patricks Hand herrührend ansah, fehlen. Beide Denkmäler sind offenkundig das Werk desselben Mannes, der sich Patricius episcopus nennt. Die Angaben, die dieser Patricius über seine Herkunft, seine Jugend und Lebensschicksale macht, bis er infolge von Visionen zum episcopus für Irland sich berufen glaubt, sind die offenkundige Grundlage für die Darstellung der Jugendzeit des Patricks der Legende bei Muirchu Maccumachtheni, so daß das Vorhandensein der Confessio für zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts feststeht. Dann ist aber an ihrer Echtheit und der der Epistola aus sachlichen und sprachlichen Gründen nicht zu zweifeln. Es ist ganz undenkbar, daß man in Irland oder sonstwo, wo man über die Lebensarbeit Patricks dachte wie die Legende, Schriften wie die genannten dem Apostel Irlands zwischen Ende des 7. und Beginn des 9. Jahrhunderts sollte untergeschoben haben. Jeder nun, der unbefangen beide Schriften liest, wird dem Urteil Schölls (De eccl. Brit. Scotorumque hist. font. S. 71) zustimmen müssen: Si vere Patricius Confessionem scripsit indoctus profecto ac rusticissimus fuit nec omnino ille, quem summis posteri laudibus extollebant. Die Confessio schließt mit den Worten haec est confessio mea antequam moriar. Sie ist das Werk eines Mannes, der auf ein langes Leben zurückblickt, der sich bitter über Undank beklagt und gegen Vorwürfe der Anmaßung zu einem Berufe, zu dem er nicht befähigt sei, verteidigt, der droht Irland den Rücken zu wenden, weil er sich in seiner eigentlichen Lebensaufgabe dort gescheitert sieht. Er nennt sich im Eingang der Epistola zwar Hiberione constitutus episcopus, fügt aber hinzu etsi nunc contemnar a quibusdam und sagt dem entsprechend im Eingang der Confessio von sich contemptibilis sum apud plurimos; dazu stimmt denn auch, daß er in der am Lebensabend verfaßten Klage- und Verteidigungsschrift nicht die Spur einer Andeutung fallen läßt, daß er auch nur einen einzigen Bischof geweiht habe oder ein Kirchenwesen in Irland eingerichtet habe. Es ist ganz klar, der historische Patrick kann im 5. Jahrhundert in Irland nicht die Rolle gespielt haben, die die Legende des 7. Jahrhunderts ihm zuweist; das widerlegen seine eigenen Bekenntnisse. Der historische Patrick kann aber noch aus einem anderen, ebenfalls aus seinen eigenen Schriften hervorgehenden Grunde nicht der Gründer des irischen Kirchenwesens gewesen sein. Aus wohlhabender Familie stammend wuchs er, nach seiner eigenen Angabe, in einem leichtfertigen Weltchristentum bis zum 16. Jahre in Britannien auf, wurde dann durch plündernde Iren in Sklaverei geführt, wo er in Nordirland 6 Jahre Schweine und Schafe hütete; dies führte zwar eine innere Umwandlung in ihm herbei, aber sein Verkehr in den 6 Lebensjahren (16—22), in denen am meisten gelernt wird, kann kaum auf seine geistige Ausbildung fördernd eingewirkt haben. Heimgekehrt wurde er von Träumen und Visionen heimgesucht, daß er zum Apostel Irlands bestimmt sei, wird also kaum ernstlich die mangelhafte Bildung nachgeholt haben, so daß er ins höhere Mannesalter mit höchst mangelhafter Bildung eintrat. Dies bezeugt er in der

Confessio selbst: nicht nur nennt er sich wiederholt rusticus oder rusticissimus, sondern sagt in Bezug auf seine Bildung adpeto in senectute mea quod in juventute non comparavi, nachdem er vorher gestanden hatte ollim cogitavi scribere sed et usque nunc hessitavi: timui enim ne incederem in linguam hominum, quia non dedici sicut et caeteri qui optime itaque jure et sacras literas utroque pari modo combiberunt, et sermones illorum ex infantia nunquam motarunt, sed magis ad perfectum semper addiderunt. Nam sermo et loquela mea translata est in linguam alienam, sicut facile potest probari ex saliva scripturae mea, qualiter sum ego in sermonibus instructus et eruditus (s. Haddan and Stubbs II, 298, 18 ff.). Verhöhnt und verlacht (Rideat autem et insultet qui voluerit) hat man ihn in Irland wegen seiner mangelnden Bildung (Haddan and Stubbs II, 309, 20); rhetorici nennt er die höhnenden Gegner in Irland und tröstet sich, daß Gott ihn stultum de medio eorum, qui videntur esse sapientes et leges periti et potentes in sermone et in omni re ausgewählt habe (s. Haddan and Stubbs II, 299, 26 ff.). Irische Christen, die Patrick bekehrt hat, können diese Gegner nicht gewesen sein; auch nicht Heiden, da hierfür nichts in den Klagen spricht. Schon seinen Bestrebungen, zum episcopus für Irland ordiniert zu werden, stellten sich Bedenken wegen seiner mangelnden Bildung bei Leuten entgegen, die ihm gar nicht feindlich gesinnt waren, wie er selbst bezeugt mit den Worten multi hanc legationem prohibebant ... non causa malitiae, sed non sapiebat illis, sicut et ego ipse testor, iter illud propter rusticitatem meam (Haddan and Stubbs II, 310, 1 ff.). Die von Patrick selbst zugegebene mangelhafte Bildung wird durch seine beiden Schriften direkt bezeugt: Hujus libri sermo ac stilus adeo est incultus, impeditus, corruptus, ut ab aliquo linguae latinae parum perito aut compositus esse aut latine versus appareat sagt Schöll die Confessio charakterisierend (s. I. S. 68). Schlimmer ist denn auch die lat. Sprache selten mißhandelt worden als von diesem sich zum episcopus Hiberniae berufen glaubenden ehemaligen Schweinehirten, der seinen Mangel an litterarischer Bildung auch darin verrät, daß er vom Hundertsten ins Tausendste kommt und durch ein Bibelcitat sich hilft, wenn er unfähig ist, den ihm vorschwebenden Gedanken klar auszudrücken. Und der Patrick soll die irische Kirche im 5. Jahrhundert gegründet haben, in der vom 6. bis 9. Jahrhundert christliche und antike gelehrte Bildung vereinigt waren wie nirgends im Abendlande in jener Zeit? Die weitverbreitete Anschauung, daß die irische Kirche des 6. Jahrhunderts auf einer von außen hinein getragenen Regeneration beruhe, ist eine ganz unbegründete Fabelei, wie wir bei Betrachtung der 2. Periode sehen werden; die irische Kirche des 6. Jahrhunderts ist vielmehr die von auswärts unbeeinflußte Entfaltung der Kirche des 5. Jahrhunderts. Früchte wie Finnian von Clonard, Columba von Hi, Comgell von Bangor, Columban von Bobbio, Adamnan und die Dicuil, Sedulius, Johannes Scotus Eriugena u. a. wären nicht auf dem Baum gewachsen, den der historische Patrick gepflanzt hätte. Die Legende des 7. Jahrhunderts über Einführung des Christentums in Irland im 5. Jahrhundert ist also auch mit den Schriften Patricks nicht vereinbar.

6. Zu all dem tritt nun das bestimmte Zeugnis Prosper Tiros, der in seiner Chronik zu a. CCCCIV p. pass. (= 431) schreibt Ad Scottos in Christum credentes ordinatus a papa Caelestino Palladius primus episcopus mittitur. Prosper ging etwas nach Augustins Tode (28. Aug. 430) nach Rom und brachte von dem am 27. Juli 432 gestorbenen Caelestin (s. Duchesne, Liber pontificalis I, 231 Note 7) einen Brief an die gallischen Bischöfe nach Massilia; er war also aller Wahrscheinlichkeit nach 431 in Rom, als das Ereignis sich abspielte. Die erste Ausgabe seiner Chronik veranstaltete der in Massilia lebende Prosper a. 433 und in ihr findet sich obige Mitteilung, die neben der Mitteilung über die Verurteilung des Nestorius auf der Synode zu Ephesus die einzige Aufzeichnung zu dem Jahre 431 ist. Wir haben also eine Nachricht von einer Sicherheit und Glaubwürdigkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, und sie bestätigt das im Vorhergehenden aus mancherlei Gründen (2—5) gewonnene Ergebnis, daß die Iren 431 christlich waren, wohl soweit christlich, wie zur Zeit Martins von Tours Gallien konnte christlich genannt werden. Wenn wir uns an die unter Punkt 2 berührte Organisation der irischen Kirche im 6./7. Jahrhundert erinnern, ist klar, was primus episcopus sagen will: er war gegenüber den Missions- und Klosterbischöfen der irischen Kirche des 5. Jahrhunderts nach Prospers Ansicht der erste kanonisch ordinierte Bischof. Der Wert der Nachricht in Prospers Chronicon kann durch eine scheinbar widersprechende Angabe in

einem etwas jüngeren Werke desselben nicht erschüttert werden. Noch zu Lebzeiten von Caelestins Nachfolger Xystus (gest. 440) schrieb Prosper, wahrscheinlich 437, gegen die Collationes Patrum des Cassian den Liber contra Collatorem, in welchem sich ein überschwenglicher Panegirikus auf Caelestin findet (MSL 51, 273, 18—274, 16), der die Worte enthält nec vero segniore cura ab hoc eodem morbo (Pelagianismus) Britannias liberavit, quando quosdam inimicos gratiae solum suae originis occupantes etiam ab illo secreto exclusit Oceani, et ordinato Scottis episcopo dum Romanam insulam studet servare catholicam fecit etiam barbaram Christianam. Soll diese Rhetorik von a. 437 beweisen können, der ruhig berichtende Chronist von a. 433 habe nicht gewußt, was er zum Jahr 431 schrieb? Sicher dürfen wir annehmen, daß Prosper keine Kunde zugegangen war, daß Palladius sofort unverrichteter Sache umkehrte und starb, was wichtig ist wegen der Verwendung, die die Patricklegende von der Palladiusmission — ad hanc insolam convertendam (Stokes, Trip. Life II, 272) sagt sie Prospers Worte entstellend — macht. Vielleicht dürfen wir sogar folgern, daß um 437 dem Prosper ein hoffnungsvoller erster Bericht des 431 nach Irland als primus episcopus abgegangenen Palladius vorlag, dem er Ausdruck geben wollte. Für das christianam ist die Antithese zu barbaram hauptsächlich verantwortlich zu machen, die der Antithese Romanam und catholicam entspricht. Wollte man aus solchen rhetorischen Wendungen zwingende Gründe gegen einwandsfreie historische Zeugnisse herholen, dann würde man aus Juvenals Ausruf um a. 90 arma quidem ultra litora Jubernae promovimus (Sat. II, 14) oder De conducendo loquitur jam rhetore Thule (Sat. XV, 112) sonderbare Schlüsse ziehen. Für die Glaubwürdigkeit der schlichten Notiz der Chronik gegenüber der Phrase des Panegyrikus kann auch noch das Moment angeführt werden, daß es doch nicht Sitte war „Bischöfe" zu weihen für Länder, wo es keine Christen gab. Ein lehrreiches Beispiel aus den Tagen Gregors zeigt den Weg. Als Gregor den Entschluß gefaßt hatte, die Angeln fürs Christentum zu gewinnen, misit servum Dei Augustinum et alios plures cum eo monachos timentes Dominum praedicare verbum Dei genti Anglorum, indem er in Aussicht nahm, si ab Anglis susciperentur, den Augustin eis episcopum ordinandum (Beda, Hist. eccl. I, 24). Augustin läßt sich mit 40 Mann an der Küste von Kent nieder: sie predigen, werden aufgenommen, gewinnen den König, bauen Kirchen, restaurieren Ruinen von Kirchen aus der Römerzeit, der König macht Schenkungen (Beda, l. l. I, 25—26). Da geht Augustin nach Arles, läßt sich zum archiepiscopus gentis Anglorum ordinieren und schickt, nach Kent zurückgekehrt, continuo Romam Laurentium presbyterum et Petrum monachum, qui beato pontifici Gregorio gentem Anglorum fidem Christi suscepisse ac se episcopum factum esse referrent (Beda, l. l. I, 27). Die Annahme, daß Papst Caelestin einen einfachen Diaconus — was Palladius a. 429 noch war — sollte zum Bischof ordiniert und in ein als heidnisch geltendes Land geschickt haben, ist an sich ganz unglaubwürdig; Prospers Nachricht zum Jahre 431, zu der die Erwägungen unter Punkt 2—5 stützend hinzutreten, bleibt also unerschüttert. Ihr gegenüber ist die im 7. Jahrhundert aufkommende Legende in ihren Grundanschauungen unhaltbar.

Welches ungefähre Bild können wir uns nach all dem von der Einführung des Christentums in Irland machen? wie verhält sich der historische Patrick zu dem Palladius Prospers und welches war seine Rolle in der irischen Kirche des 5. Jahrhunderts? Zuvörderst müssen wir anerkennen, daß der historische Patricius und Palladius bei Prosper identisch sind; aus mancherlei Gründen: a) nach Prospers sicherem Zeugnis geht Palladius a. 431 von Rom nach dem christlichen Irland und a. 432 ist nach allgemeiner fester Tradition der Iren Patricius nach Irland gekommen. Bei den damaligen Reisegelegenheiten wäre dies kaum denkbar, wenn es sich um zwei verschiedene Persönlichkeiten handelte und die Beziehungen zwischen ihnen und Irland existierten, welche die Patricklegende (s. Stokes, Tripart. Life II, 272) annimmt; hierzu kommt, daß Prosper gegen a. 437 nichts von einem Fehlschlagen des Palladius weiß, wie wir sahen. Todds (Patrick S. 392—399) Versuch, die Schwierigkeit mit der Annahme zu heben, daß Patricius erst etwa 440 nach Irland gekommen sei, ist nach dem vorliegenden Material unhaltbar. Gerade bei der offenkundigen Schwierigkeit, die die Jahre 431 und 432 bieten und der Muirchu Maccumachtheni in der Vita dadurch aus dem Wege geht, daß er überhaupt keine Daten giebt, ist es wenig wahrscheinlich, daß das Datum 432 für Patricks Ankunft erst seit dem 11. Jahrhundert für ein älteres 440 eingetreten sei. Daß mit solchen Mitteln die Legende von den zwei verschiedenen Personen glaubhaft gemacht wird, zeigt nur, wie

schwach es in diesem Punkte um ihre Glaubwürdigkeit steht. — b) Palladius geht a. 431 ad Scottos in Christum credentes ordinatus episcopus nach Irland, und der a. 432 in Irland auftauchende Patricius nennt sich selbst mit Emphase Hiberione constitutus episcopus, der allerdings über mangelnde Anerkennung klagen muß, wie wir sahen. — c) Palladius begegnet uns zuerst bei Prosper zum Jahre 429 in der schon betrachteten Notiz Agricola Pelagianus, Severiani episcopi Pelagiani filius, ecclesias Brittanniae dogmatis sui insinuatione corrumpit. Sed ad actionem Palladii diaconi papa Caelestinus Germanum Autisidorensem episcopum vice sua mittit et deturbatis hereticis Britannos ad catholicam fidem dirigit. Wenn wir die an sich untergeordnete Stellung eines Diaconus in Rom beachten, ist die hier dem Palladius von einem in den Verhältnissen jener Zeit stehenden Manne zugeschriebene Rolle nur recht verständlich, wenn Palladius selbst ein Brite war und wenn er auf seinem Wege nach Rom zu Germanus von Auxerre Beziehungen angeknüpft hatte. Der historische Patricius ist nach eigenem Zeugnis ein Brite und in Gallien gewesen (s. Haddan and Stubbs II, 309, 1—4); nach der Vita ist er bei Germanus gewesen und Tirechan behauptet, Patrick habe selbst in commemoratione laborum gesagt, daß er 7 Jahre zu Land und zu Wasser in Gallien und Italien zugebracht habe (s. Stokes, Tripart. Life II, 302, 19—23). — d) War Palladius ein Brite der Abstammung nach, der nach Rom gekommen, dann ist es wahrscheinlich, daß der Name Palladius nur eine Romanisierung (Übersetzung) seines Barbarennamens ist, wie sie in jener Zeit — nach Pelagius, Mansuetus, Faustus, Fastidius, Albeus u. a. zu schließen — allgemein von den ihre Heimat verlassenden Briten und Iren vorgenommen wurde; und wir dürfen vermuten, daß sein britischer Name eine Bedeutung wie „kriegerisch, zum Krieg in Berührung stehend“ hatte. Nun beginnt Muirchu die Lebensbeschreibung des angeblichen Heidenapostels mit den Worten Patricius qui et Sochet vocabatur Brito natione in Britannis natus, und Tirechan giebt nach dem Buch seines Lehrers Ultan Succetus als einen Namen Patricks; der jüngere, irische Fiaccs Hymnus weiß, daß dem Kinde der Name Succat, beigelegt wurde und bei dem Scholiasten dazu ist noch die Notiz erhalten, dies sei „britisch“ und bedeute „deus belli vel fortis belli“, weil su im Britischen fortis und cat bellum sei (Stokes, Tripart. life II, 412). Dies ist ziemlich richtig: Sucatus (man vergleiche Riocatus den britischen Landsmann des Faustus, MG Auct. Antiq. VIII, 157) entspricht der Bedeutung nach einem griech. εὐπόλεμος aus su = ευ und catus = πολεμος, und kommt als gewöhnliches Adjektiv mit den regelrechten lautgesetzlichen Entwickelungen in neuwelsch hygad „ready for battle, warlike“ vor. Es ist also Palladius eine römische Umschreibung des britischen Namens Sucatus, wie schon O'Brien (The Irish ecclesiastical Record 1887, 723—731) richtig erkannte, ohne bei seinem Glauben an die Legende Nutzen ziehen zu können; Sucat nahm entweder selbst die Namensänderung vor bei seiner Reise nach Italien oder er ließ sich, was bei seinem Bildungsgrad wahrscheinlicher ist, von Freunden das römische Äquivalent für britisch Sucat suchen. Als Sucat-Palladius a. 431 Rom als ad Scottos in Christum credentes ordinatus episcopus verlassen hatte, war es natürlich, daß er beim Betreten der insula barbara die römische Übersetzung seines Namens fallen ließ und sich wieder Sucat nannte, welches ja auch genau die irische Form in erster Hälfte des 5. Jahrhunderts ist. So kommt es, daß in Irland der Name Palladius unbekannt blieb bis zur Bekanntschaft mit Prospers Werk, und die Idee von zwei verschiedenen Persönlichkeiten leicht entstehen konnte. Woher hat nun dieser Sucat den Namen Patricius, mit dem er sich in Confessio und Epistola selbst nennt? Es wird keinem aufmerksamen Leser der genannten Schriften entgehen, daß der historische Patrick neben tiefer innerer Frömmigkeit auch eine gute Dosis jener religiös überspannten aber wenig gebildeten Menschen eigenen Überhebung besaß. Besonders bildete er sich viel ein auf seine angeblich vornehme Herkunft, mit der es gar nicht soweit her war: ingenuus sum secundum carnem, nam decurione patre nascor, vendidi autem nobilitatem meam, non erubesco neque poenitet, pro utilitate aliorum (Haddan and Stubbs II, 316, 15 ff.) schreibt er an Coroticus und ut darem me et ingenuitatem meam pro utilitate aliorum (H. and St. II, 306, 26) in der Confessio. In Rom wurde in jener Zeit an hohe Beamte des Reiches der Titel patricius als persönlicher hoher Adel verliehen; indem der geistig etwas beschränkte Sucat (Palladius) die Verhältnisse Roms auf das kleine britische Landstädtchen Bannaventa übertrug, wo sein Vater Senator oder Bürgermeister gewesen war, hielt er sich für berechtigt den Titel patricius sich beizulegen und trat so in Irland als Sucat Patricius auf, in seinen Schriften schlankweg als Patricius. Wenn diese Bezeichnung

in die irische Volkssprache des 5. Jahrhunderts wirklich eindrang, dann kann nach dem, was oben S. 312 über die Umgestaltung lat. Namen im Irischen durch britischen Mund gezeigt ist, der Name Patricius in volkstümlicher irischer Form im 7. Jahrhundert nur als Cathrige oder Cothrige erscheinen. So wird denn thatsächlich in einer Reihe von Quellen (Tirechan, Fiacc u. a.), die Sucat als Namen Patricks kennen, angegeben, daß der Patrick der Legende auch den Namen Cothrige (Cothirthiacus latinisiert) gehabt habe, und Tirechan führt die Ortsbezeichnungen Petra Coithrigi in Meath (Stokes, Trip. Life II, 310) und Petra Coithrigi in Cashel in Munster (a. a. O. 331) in Verbindung mit dem Patrick der Legende an, ohne eine Ahnung zu haben, daß die alte, durch 2 Jahrhunderte fortlebende volkstümliche irische Bezeichnung des historischen Patricius in Coithrige vorliegt. Die Bedeutung des Wortes Coithrige ist den Iren im 7. und 8. Jahrhundert überhaupt dunkel, wie die wunderbaren Etymologien zeigen; namentlich fehlt ihnen jede Erinnerung im 7./8. Jahrhundert, daß Cothrige die reguläre Form ist, die ein Patricius im 5. Jahrhundert annehmen mußte, und sie betrachten daher Cothrige als einen weiteren Namen des legendenhaften Patricius. Nach dem Aufkommen der Legende im 7. Jahrhundert ging das litterarische Patricius aufs neue im 8. Jahrhundert in die irische Sprache als Pátric über, so daß sich Cothraige und Patraic in dem Fiaccs Hymnus des 10. Jahrhunderts wie nhd. „teuflisch" und „diabolisch", franz. chevalier und cavalier oder coutume und costume, engl. minster und monastery, bishop und episcopal zu einander verhalten; sie sind die zu verschiedenen Zeiten in das Irische aufgenommenen irischen Gestaltungen desselben Namens: Cothrige ist die alte Bezeichnung des historischen Patricius des 5. Jahrhunderts, Patric die im 8. Jahrhundert aufkommende Bezeichnung des im 7. Jahrhundert ausgegrabenen und zum legendenhaften Heidenapostel Irlands umgestalteten Patricius.

Demnach läßt sich von den Anfängen und der frühesten Geschichte der keltischen Kirche in Irland folgendes Bild entwerfen. Aus Britannien, wo im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts eine organisierte christliche Kirche bestand, drang von den südwestlichen Strichen im Laufe des 4. Jahrhunderts das Christentum nach den südöstlichen Strichen Irlands als natürliche Folge des engen Verkehrs in jener Zeit. Die eigentliche Gründung einer über weitere Strecken Irlands ausgebreiteten christlichen Kirche wird eine Folge sein jener ersten mächtigen Welle des Mönchtums, die sich von der Mitte des 4. Jahrhunderts an über Gallien und Britannien ergoß und im Verlauf halbromanisierte christliche Briten in größerer Zahl missionierend nach Irland führte. Dahin zeigt zweierlei: einmal das Ansehen, welches Martin von Tours in Irland genoß, so groß, daß man es im 9. Jahrhundert in Irland noch für angebracht hielt, den neuen Apostel Patrick enge mit ihm zu verknüpfen, ja ihn zu seinem Neffen zu machen; sodann zweitens die Organisation der irischen Kirche im Gegensatz selbst zur britischen, von der sie ausgegangen ist. Wenn es wahrscheinlich ist, daß in Nordwest-Gallien das missionierende Mönchtum in den Tagen Martins von Tours im Bereich einer fest organisierten Episkopalkirche wie der gallischen Störungen in den kirchenregimentlichen Einrichtungen hervorrief, die in der Richtung der irischen Klosterkirche liegen (s. Hartung, Diplomatisch-histor. Forschungen S. 34 und Loofs, Antiquae Brit. Scotorumque eccl. S. 67), dann ist es begreiflich, wie in Irland, wo es keine Städte und keine Centralgewalt gab, die Vorsteher der Missions- und Mönchsniederlassungen in den einzelnen Stämmen, die in der Regel auch zur herrschenden Familie des Stammes gehörten, die kirchenregimentlichen Funktionen dauernd in die Hände bekamen und in der Hand behielten, auch wenn es die Verhältnisse mit sich brachten, daß sie den bischöflichen Grad nicht hatten. Hat die Vikingerdrangsal im 9. Jahrh. die Iren vielfach nach dem Kontinent getrieben, so gewiß die Sachsendrangsal Britanniens seit Beginn des 5. Jahrhunderts christliche Briten ebenso nach Irland wie nach der aremorikanischen Küste in Gallien. Wie weit im Beginn des zweiten Drittel des 5. Jahrhunderts (c. 433) das westliche und nördliche Irland schon christianisiert waren, läßt sich nicht ausmachen. Bemerkenswert ist, daß der historische Patrick an den beiden Stellen der Confessio, wo er ausführlicher und unbefangen von seiner Abführung in die Gefangenschaft nach Irland und seinem 6jährigen Dienst (a. 402—408) in der heutigen Grafschaft Antrim redet (Haddan and Stubbs II, 296, 5 ff.; 300, 16 ff.), mit keinem Wort auch nur andeutet, daß diese Iren Heiden waren; es ist dies um so bemerkenswerter, als er die Piraten — es waren wohl heidnische Sachsen —, in deren Hände er bei der Flucht aus Irland nach Britannien fiel, im Gegensatz dazu gentes nennt und nicht entsetzt genug von ihrem Heidentum reden kann, da sie ihm Opferhonig (immolaticum) geben wollten (s. Haddan and Stubbs II, 301, 16—303, 2). Man darf wohl schließen, daß

um a. 400 auch schon die Nordostküste von Irland christlich war. In dies, soweit es mit Britannien in Berührung kam, wesentlich christliche Irland drangen auch die häretischen Bewegungen des Arianismus und Pelagianismus, wie o. S. 206, 10 ff. u. 211, 2 ff. bemerkt ist.

Eine bemerkenswerte Rolle spielte im 2. Drittel des 5. Jahrhunderts in der irischen Kirche ein Brite Namens Sucat. Er war nach eigener Angabe in dem mittelbritischen Flecken Bannaventa, gelegen in der Nähe des heutigen Daventry (s. Academy, 11. Mai 1895, S. 402 ff.), geboren; wahrscheinlich a. 386, da nach der Confessio (Haddan and Stubbs II, 304, 10—17) zwischen Geburt und Weihe zum Bischof (a. 431) im ganzen 30 + 15 = 45 Jahre liegen. Die Familie besaß eine gewisse Wohlhabenheit und war schon seit Generationen christlich, da schon der Urgroßvater presbyter war (Haddan and Stubbs II, 296, 3). Der junge Sucat führte ein lockeres Weltchristentum und weiß von einer Sünde gegen das 6. Gebot im 15. Lebensjahr zu berichten (H. a. St. II, 304, 10 ff.). Als er 16 Jahre alt war, also a. 402, wurde er plötzlich von plündernden Iren aufgegriffen und als Sklave nach Nordirland geschleppt. Hier mußte er 6 Jahre (also a. 402—408) bei einem Iren die Schweine hüten. Er fand Muße über sein bisheriges Leben nachzudenken, es ging eine innere Bekehrung mit ihm vor und er verfiel in das entgegengesetzte Extrem seines früheren Lebens: er übte Kasteiungen, hörte in Träumen übernatürliche Stimmen, die ihm rieten davon zu laufen (H. a. St. II, 300, 17 ff.). Er kam an die See, wo ihn Heiden (wohl Sachsen) aufnahmen, die mit ihm in 3 Tagen in Britannien landeten, ihn dort 60 Tage herumführten, bis es ihm gelang ihnen zu entlaufen und endlich in die Heimat zu gelangen a. 408/9 (s. H. a. St. II, 300, 26 bis 303, 2). Hier trat er in den geistlichen Stand, wurde diaconus; er bekam Visionen: zuerst einen Traum nach Art des Apostelgesch. 16, 8—10 erzählten; in einer anderen Nacht erschien ihm Christus, in einer dritten der heilige Geist (H. a. St. II, 303, 5—304, 4), *sodaß er sich zum episcopus für Irland berufen glaubte*. In der Heimat, wo man den exaltierten, geistig etwas beschränkten, mangelhaft gebildeten Mann durchschaute, stellten sich der Bischofsweihe Hindernisse aller Art entgegen (H. a. St. II, 304, 5 ff. 310, 1 ff.); Eltern und Verwandte waren dagegen (H. a. St. II, 306, 18 ff.). Er suchte sein Ziel auswärts zu erreichen. Wenn man den Angaben Ultans bei Tirechan Glauben schenken darf, daß Sucat in commemoratione laborum selbst angebe, daß er 7 Jahre auf der Wanderung durch Gallien und Italien gewesen sei (Stokes, Tripart. Life II, 302, 19 ff.), dann verließ er 38 Jahre alt ums Jahr 424 die Heimat und zog die alte Völkerstraße über Auxerre, wo er etwas bei Germanus verweilte, durchs Rhonethal, über Arles, der Küste der Provence entlang über die Lerinischen Inseln durch Oberitalien nach Rom. Er hat seinen Barbarennamen Sucat unterdessen romanisiert zu Palladius. Im Jahre 429 ist er nach Prospers Zeugnis in Rom. Hier wird er nach Art tief religiöser Leute, die von einer fixen Idee besessen sind, eine große Geschäftigkeit entwickelt haben und durch den Umstand, daß seit 20 Jahren *thatsächlich* Britannien vom Reich gelöst und die Verbindungen Roms mit der britischen Kirche schwierig geworden waren, einen größeren Einfluß gewonnen haben, als ihm nach seiner mangelhaften Bildung unter normalen Verhältnissen zugefallen wäre. Nach dem Gewicht, das er in der Confessio auf den Umstand legte, daß sein Vater decurio in einem britischen Landstädtchen gewesen war (s. o. S. 216, 50 ff.), ist es möglich, daß er auch seiner Familie Einfluß und Stellung in Britannien den maßgebenden römischen kirchlichen Kreisen übertrieben dargestellt hat. Auf sein Betreiben wurde nach Prospers Zeugnis a. 429 Germanus von Auxerre nach Südwestbritannien zur Bekämpfung des Pelagianismus geschickt. Seinen Herzenswunsch, zum episcopus für Irland ordiniert zu werden, erreichte er nach Prospers Zeugnis a. 431. Es liegt die Annahme nahe, daß bei dieser Weihe des britischen Diakonus Palladius, der schon 6 Jahre in Irland zugebracht hatte, der Gedanke in Rom mitspielte, damit zugleich dem Pelagianismus in Südostirland entgegenzutreten, um damit einen für Südwestbritannien, wo Augustin 429/30 ihn verbannt hatte, gefährlichen Ansteckungsherd zu entfernen; es läßt sich sogar die vorhin (S. 215, 5) angeführte Stelle Prospers Contra Coll. dahin deuten, wenn Prosper im Vordersatz unter Britannias sowohl die Romanam als barbaram insulam meinte. Palladius, der auf der Reise wohl Germanus besuchte, kam a. 432 nach Irland; die römische Übersetzung seines Namens hatte er abgelegt, dafür aber infolge Überschätzung der Stellung seiner Familie sich den Titel patricius beigelegt. Über seine Thätigkeit in Irland wissen wir im einzelnen nichts Sicheres. Dürfen wir aus den Worten Prospers Contra Coll. Schlüsse ziehen, dann wird wohl Sucat Patricius zuerst an Erfolge geglaubt haben. Diese könnten sich auf seine Thätigkeit gegen den Pelagianismus bezogen haben. Zur Anerkennung als Hiberione constitutus episcopus brachte

er es nicht: im Briefe an Coroticus klagt er etsi nunc contemnar a quibusdam und in der in Todeserwartung geschriebenen Verteidigungsschrift seines Lebens nennt er sich contemptibilis apud plurimos. Besonders seine überaus mangelhafte Bildung, welche die Glut der Überzeugung doch nur im Anfang verbergen konnte, wurde ein Gegenstand des Hohnes und Spottes seiner höher gebildeten Gegner (s. oben S. 214, 10). Er sagt in seiner Verteidigungsschrift nichts davon, daß er irgend Jemanden zum Bischof geweiht habe. Wie weit Cothrige, wie die Iren den von Sucat angenommenen Titel irisierten, als Missionar in Connacht und Nordwesten von Irland sich versuchte, wo gewiß noch Gelegenheit dazu war, läßt sich aus der Confessio — und die kann allein in Betracht kommen — schwer sagen. Man muß, um die Sprache dieses Denkmales nicht falsch einzuschätzen, die Denkart des Mannes sich gegenwärtig halten. Es ist mönchisch-asketische Anschauung, wenn er von der weltlichen Richtung seiner Jugend sagt Deum verum ignorabam (H. a. St. II, 296, 5) oder Deum unum non credebam ab infantia mea, sed in morte et incredulitate mansi donec valde castigatus sum (H. a. St. II, 304, 14 ff.). Wer wird aus diesen Anschauungen und nach solchen Redewendungen aus Worten wie quatenus venirem ad Hibernas gentes Evangelium praedicare et ab incredulis injurias perferre (H. a. St. II, 306, 23) sicher auf Heidentum schließen? besonders wenn man sich erinnert, wie Patrick von wirklichem Heidentum redet (s. oben S. 217, 58). Auch die Stelle in der Epistola an den Coroticus ist nicht sicher beweisend für Heidentum: Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Augustin haben herangewachsen die Taufe empfangen, und so brauchen die neophyti in veste candida (H. a. St. II, 314, 16) nicht neugetaufte Heiden zu sein. Bei Patrick treffen wir Anschauungsweise und Rede wie bei Salvian und anderen Männern, für die convertere ad Deum (Dominum) einfach bedeutet „ins Kloster gehen" (s. Nachrichten der Ges. der Wiss. zu Göttingen 1895, S. 148 Anm.). Diese Punkte verdienen Beachtung, wenn man aus der Confessio feststellen will, wie weit der ad Scottos in Christum credentes als primus episcopus geschickte historische Patrick noch wirkliche Missionsthätigkeit ausgeübt hat.

Wo der historische Patrick in Irland sich niederließ, dafür sind wir nicht ganz ohne Anhaltspunkt. Die Vita des Patricks der Legende läßt diesen in einem Hafen ad hostium Dee d. h. irisch Inber Dea bei heutigem Wicklow landen. Da nun die Legende nach ihrer Tendenz nichts eiligeres zu thun hat, als den Patrick nach dem Norden Irlands kommen zu lassen, so ist nicht abzusehen, warum Muirchu den Patrick der Legende zwecklos bei Wicklow landen läßt, wenn hier nicht ein alter Zug vom historischen Patrick erhalten ist. Hierzu kommt, daß Muirchu Maccumachtheni der Verfasser der ältesten Vita des legendenhaften Patrick im 7. Jahrhundert aus dem Gebiet der „Hi Garrchon, in the eastern part of the county of Wicklow, near the town of the same name" (Reeves, Adamnans Life of Columba S. LI Note e und Colgan, AA. SS. Hiberniae I, 465, N. 31. 32) stammt, wo sein Name an Kill-Murchon bei Wicklow haftet und sein Gedächtnis am 8. Juni begangen wird. Dieser Muirchu benutzte bei Abfassung der Lebensbeschreibung des legendenhaften Patrick sowohl die Confessio als Epistola des historischen Sucat genannt Patricius. Auch Aed, der Klosterbischof von Sletty, in dessen Auftrag Muirchu schrieb, war aus Südostirland in der Nähe des heutigen Carlow am linken Ufer der Barrow, und Cummian, in dessen wahrscheinlich a. 634 geschriebenem Brief an Abt Segene von Hi der erste Hinweis auf den Patrick der Legende vorkommt, war ebenfalls ein Südire. In Südirland hatte man also das Material über den historischen Patrick: Confessio, Epistola und biographische Nachrichten. Es ist daher wahrscheinlich, daß er an einem Ort in der Wicklower Gegend sich niedergelassen, von hier seine Ansprüche als Hiberione constitutus episcopus vertreten und hier nach fehlgeschlagenen Hoffnungen seine Tage beschlossen hat; am 17. März 459, wenn wir der Angabe im Luxueil Kalender und den zuverlässigsten Angaben der Annalen Glauben schenken dürfen. Er wäre also 73 Jahre alt geworden. So aufsehenerregend seine Rolle auch durch 2 Dezennien im christlichen Irland des 5. Jahrhunderts war, er blieb ohne Einfluß auf die irische Kirche und geriet in Vergessenheit außer an dem Ort seiner speziellen Wirksamkeit, wo man aus dem von ihm und über ihn hinterlassenen Material im 7. Jahrhundert unter bestimmten Tendenzen einen Heidenapostel für Irland schuf, wie die Sachsen einen solchen seit 597 in Augustin von Canterbury und die Pikten in Nordbritannien von 563—597 in Columba von Hi bekommen hatten.

Die Frage, warum Patricius in der Confessio nicht von seiner Weihe zum episcopus durch Papst Cälestin redet, ist nicht sicher zu beantworten. In XVII. aetatis

suae anno captus, ductus, venditus est in Hiberniam; in XXII. anno laboris magis relinquere potuit; VII aliis annis ambulavit et navigavit in fluctibus, in campestris locis et in convallibus montanis per Gallias atque Italiam totam atque in insolis quae sunt in mari Terreno, ut ipse dixit in commemoratione laborum berichtet Tirechan (Stokes, Trip. Life II, 302) nach dem Buche Ultans. Dies sieht wie ein Exzerpt aus der Confessio aus. In unserer Überlieferung aber haben wir nur einen vagen Hinweis auf den Aufenthalt in Gallien (Haddan and Stubbs II, 309, 3). Auch dieser Hinweis fehlt im Liber Ardmachanus. Da aber der Schreiber dieser Handschrift durch et reliqua, et cetera und Hinweise auf die Unleserlichkeit seiner Vorlage selbst bezeugt, daß die von ihm gebotene Kopie unvollständig ist, und da die im Liber Ardmachanus fehlenden Partien deutlich den Stempel der Echtheit tragen, so kann an dem Hinweis auf Gallien, der auch durch eine Stelle in der Epistola gestützt wird (s. Haddan and Stubbs II, 317, 16), nicht gezweifelt werden. Bei dem Stande der Überlieferung ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch die Quelle der anderen Hss. schon nicht lückenlos war, daß Patricius, der ja durch Citieren von Bibelsprüchen abgelenkt mehrmals auf dieselben Dinge zurückkommt, an einer anderen, in der Gesamtüberlieferung ausgefallenen Stelle deutlicher über seinen Aufenthalt auf dem Festland geredet habe, und daß Ultan eine vollständige Hs. der Confessio gekannt hat. Aber auch dann hat Patricius nach Ultans Zeugnis nicht von seiner Ordination durch Caelestin geredet, vielmehr trotz mehrfacher Erwähnung der Schwierigkeiten, die sich dieser Ordination entgegen stellten, im Dunkel gelassen, wer ihm diese Wohlthat erwiesen: dies können wir, gerade wenn Caelestin ihn ordinierte, einigermaßen verstehen. Es wäre vielleicht etwas übertrieben, wenn man annähme, daß man a. 432 in Irland auf das weltliche Rom mit demselben Haß blickte, der die Briten a. 600 gegen die Sachsen beseelte; aber bittere Gefühle mußten um jene Zeit noch die Iren gegen das weltliche Rom hegen, das mehr als 300 Jahre aus nächster Nähe tagtäglich die irische Freiheit bedrohte und vielleicht manch einen Versuch, von dem das überaus dürftige Material nichts überliefert, machte, ihr offen oder auf Umwegen (s. Tacitus, Agricola 24 Schluß) den Garaus zu machen. Wenn wir nun bedenken, daß die Einigung zwischen Augustin von Canterbury und der britischen Kirche, abgesehen von Augustins verletzendem, hochfahrendem Wesen, im letzten Grunde darum nicht zu stande kam, weil die britischen Bischöfe in ihm den Vertreter der verhaßten Sachsen sahen, dann werden wir es begreiflich finden, daß die christlichen Iren um 432 mit Mißtrauen auf einen Abgesandten Roms blickten. Da sie doch damals mit gewissem Rechte einen scharfen Unterschied zwischen geistlichem und weltlichem Rom noch nicht machen konnten, mußte ihnen die Einmischung eines Abgesandten des geistlichen Rom in ihre kirchlichen Angelegenheiten als der Anfang der Einmischung des weltlichen Rom in ihre politischen Verhältnisse erscheinen. Wenn also Patricius bei seiner Ankunft im christlichen Irland a. 432 von seiner Ordination durch Caelestin Gebrauch machte, dann mußte er bald merken, daß dies ein Mißgriff war. Da nun Caelestin, der schon 432 starb, den religiös überspannten Briten Palladius (Sucat) kaum aus eigener Initiative, sondern wohl nur auf des Mannes mehrjähriges Drängeln hin zum episcopus ordiniert und als primus episcopus ad Scottos in Christum credentes geschickt hatte, und da Patricius selbst infolgedessen und nach seiner ganzen religiösen Stimmung den Caelestin nur als ein äußerliches Werkzeug Gottes ansehen konnte, der ihn persönlich in Träumen und Visionen zum Apostel Irlands berufen und schließlich seine Ordination durch Caelestin herbeigeführt hatte, so ist begreiflich, wie bei dem alten, dem Grabe nahe stehenden Manne Caelestins geringfügiger, rein äußerlicher Eingriff in sein Leben abgeblaßt und vor dem Höheren, der ihn berufen, ganz zurückgetreten war.

Darauf möchte ich schließlich noch hinweisen, daß die im Liber Ardmachanus bewahrten angeblichen Dicta Patricii (s. Stokes, Trip. Life II, 301) in eine ganz neue Beleuchtung gerückt werden. Sie anzuzweifeln, weil ein in ihnen erhaltener Grundsatz mit der irischen Kirche, wie sie angeblich von Patricius gegründet wurde, bis ins 7. Jahrhundert und länger unvereinbar ist, geht nicht an. Sie sind ja in Wahrheit nicht in das Fundament der irischen Kirche eingemauert worden, wie man nach Aufkommen der Patricklegende annahm, sondern Ansichten eines Mannes, die man in Irland zwischen 432—459 bekämpfte und verwarf. Auch das Curie lession Christe lession paßt gut zu dem Bilde des Mannes, der notdürftig Latein radebrechte (s. oben S. 214, 7 ff.) und sicher kein Griechisch konnte. Selbst die Nachricht Muirchus, daß Patrick, sowohl wenn ihm etwas gegeben, als wenn ihm etwas genommen wurde, gratzacham sagte (Stokes, Trip. Life II, 291), paßt gut in das Bild vom historischen Patrick, der aus doppelsprachigem

(romanisch-britischem) Gebiete stammend neben Britisch wohl von Jugend auf den romanischen Jargon von Bannaventa etwas konnte, in welchem man gratzacham für lat. gratias agimus sagte. Ob gerade jene rhetorici, jene Spötter über Patricks mangelhafte Bildung, die selbst die Bildung eines Pelagius vielleicht besaßen (s. oben S. 211. 214), aus Bewunderung für den historischen Patrick diese Erinnerungen an den Illiteraten aufbewahrt haben, darf man wohl füglich bezweifeln.

c) Anfänge des Christentums in Nordbritannien, in Alban. Beda berichtet (Hist. eccl. III, 4), daß ums Jahr 400 ein Brite Namens Nynia, der in Rom seine theologische Ausbildung genossen hatte und Martin von Tours, vielleicht infolge persönlicher Berührung mit demselben, tief verehrte, auf der zwischen Solway Firth und Firth of Clyde sich in die irische See erstreckenden Halbinsel Wigtown ein Kloster errichtete, das wegen der aus Stein erbauten Kirche den Namen Ad Candidam Casam erhielt. Von hier aus verbreitete Nynia unter den südlich vom Grampiangebirge wohnenden Pikten das Christentum. Näheres, was als sicher gelten könne, wissen wir nicht, da die Lebensbeschreibung des Mannes erst aus dem 12. Jahrhundert stammt. Das Chaos, was seit Ende des ersten Dezenniums des 5. Jahrhunderts in Nordbritannien entstand, verschlang die junge Saat. Wir haben jedoch ein bisher ganz unbeachtetes Zeugnis aus erster Hälfte des 5. Jahrhunderts als Bestätigung. Der historische Patrick richtete eine erhaltene epistola an einen Britenregulus Coroticus (Haddan and Stubbs II, 314 ff.); Muirchu hat dieselbe in der Vita des Helden der Legende benutzt, in einem Kapitel de conflictu sancti Patricii adversum Coirthech regem Aloo (s. Stokes, Trip. Life II, 271. 498). Dieser rex Aloo kann, wie auf der Hand liegt, nur „König von Ail" d. h. von dem bei Beda (Hist. eccl. I, 12) Alcluith („Fels am Clyde") genannten Orte (heute Dumbarton) gewesen sein. Irische Tradition des 7. Jahrhunderts machte also den Coroticus in Patricks Epistola zum König der Strathclydebriten zwischen Antonins und Hadrianswall. Dazu stimmt Vielerlei. Zur Zeit Columbas von Hi (563—597) regierte über die Strathclydebriten in Petra Cloithe (= Ail cluith) ein König Roderc filius Tothail (s. Adamnans Leben des Columba I, 15); ebenso kennt der a. 679 schreibende Nordbrite, dessen Werkchen uns in der Historia Britonum erhalten ist, einen Riderch hen als Zeitgenossen des Angeln Hussa (s. Chronica minora III, 206), der zwischen 571 u. 579 regierte. Der Stammbaum dieses zwischen 570 u. 600 regierenden Strathclydebritenkönigs „Riderch der Alte" liegt uns in den zuverlässigen altwelschen Genealogien vor (Y Cymmrodor 9, 173), wonach er ein Sohn des Tutagual des Sohns von Clinoch des Sohns von Dumngual des Sohns von Cinuit des Sohns von Ceretic guletic war. In der 5. Generation vor Roderc (Riderch hen), also ca. 420—450, herrschte demnach über die Strathclydebriten ein Ceretic (= Coroticus). Mit guletic „Herrscher" bezeichnen die Welschen den Usurpator Maximus (383) und diejenigen britischen Häuptlinge, die sich nach dem Zusammenbruch der römischen Macht in Britannien als Nachfolger des dux Britanniarum betrachteten (s. Rhys, Celtic Britain S. 103. 109. 134 ff.). An diesen um 420—450 in Dumbarton herrschenden, sich als Nachfolger des dux Britanniarum betrachtenden Coroticus hat also Patricius zwischen 432 und 459 seine Epistola gerichtet. Nach diesem Brief sind des Coroticus Unterthanen, wie ganz natürlich, Briten und Romanen (s. Haddan and Stubbs II, 314, 11), und seine Genossen sind Scotti und Picti: jene nordwestlich, diese nordöstlich vom Clyde wohnend. Mit sichtbarem Grimm nennt Patricius zweimal die Pikten apostatae (Haddan and Stubbs II, 314, 13; 318, 5). Es waren also die Südpikten, wohl unter Einfluß ihrer heidnisch gebliebenen nördlichen Stammesgenossen im zweiten Drittel des 5. Jahrhunderts wieder Heiden geworden. Bemerkenswert ist, daß die nordwestlich von den Strathclydebriten wohnenden Iren (Scoti) nicht den Vorwurf des Heidentums erhalten: sie waren also wohl wie die Unterthanen des Coroticus selbst und ihre Landsleute an der gegenüberliegenden Küste von Antrim damals Christen (s. oben S. 217, 52 ff.).

2. Periode. Die keltische Kirche vom 6. bis 8. Jahrhundert.

a) Die britische Kirche. Im zweiten Drittel des 6. Jahrhunderts, als die unabhängige britische Bevölkerung durch Sachsen und Angeln in die westlichen Bergdistrikte zurückgetrieben war und das Britengebiet anfing in vier Gruppen — Briten in Aremorica, in Südwestbritannien südlich der Severnmündung, in Wales, und Briten in Cumberland und Strathclyde — zerrissen zu werden, tritt uns die britische Kirche wieder entgegen. Ein einigermaßen ausgeprägtes Bild empfangen wir jedoch nur von der Kirche der ihre Unabhängigkeit gegen die neuen germanischen Nachbaren am zähesten behauptenden Briten in Wales. Es wird in neuerer Zeit viel geredet von äußeren Einflüssen, die die

Quelle neuen Lebens für dies Kirchentum abgegeben hätten. H. Williams hat sogar versucht zu zeigen (Transactions of the Society of Cymmrodorion 1893/94 S. 58 ff.), daß das „britische“ Christentum des 6. Jahrh. mit der christlichen Kirche Britanniens des 4. Jahrhunderts in keinem oder nur losem Zusammenhange stehe: die christliche Kirche des 4. Jahrhunderts soll wesentlich die Kirche der in Britannien ansässigen römischen Stadtbevölkerung gewesen sein, während die britische Landbevölkerung heidnisch blieb; mit dem Abzug der Römer a. 410 sei die christliche Kirche Britanniens zusammengebrochen und die keltische Kirche dann sehr rasch, vielleicht von Süd-Gallien aus befördert, entstanden. Solche Anschauungen sind nur möglich bei mangelnder Kenntnis des Zustandes der Dinge in Britannien vor „Abzug“ und nach „Abzug“ der Römer und wie sich die angebliche Räumung Britanniens vollzog; dies hat schon F. Haverfield richtig bemerkt (English Historical Review 1896, S. 428 ff.). Zwei entscheidende Momente können noch hinzugefügt werden: sicher Christen waren die aus Furcht vor den Sachsen aus Südbritannien nach der aremorischen Küste flüchtenden Briten und zwar britisch redende Christen, da ihre Nachkommen bis heute die britische Sprache bewahrt haben; britisch als Muttersprache redeten auch die Missionare, die im 4. Jahrhundert von Britannien aus Irland missionierten (s. oben S. 212, 15 ff.). Es ist also die britisch redende Bevölkerung ums Jahr 400 sicher in der überwiegenden Majorität christlich gewesen; ein Teil der britischen Bevölkerung in der Nähe der Städte war doppelsprachig: die weniger Gebildeten wie Patrick sprachen romanischen Dialekt neben Britisch und die Gebildeten Latein. Bemerkenswert ist, daß noch Gildas in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts Latein als nostra lingua bezeichnet (s. Mommsen, Chronica minora III, 9; Zimmer, Nennius vindic. S. 291—336).

Wenn also auch die britische Kirche, in der Gildas lebte, als direkte Fortsetzung der christlichen Kirche Britanniens des 4. Jahrhunderts muß betrachtet werden, so ist doch die äußere Organisation der welschen Kirche des 6. Jahrhunderts keineswegs ungestörte Fortsetzung seit Ende des 4. Jahrhunderts. Als der bevölkerte Osten mit seinen Städten (London, S. Albans, Lincoln, York), die zugleich Sitze von Bistümern waren, in die Hände der Sachsen und Angeln fiel, da strömten die Briten in Scharen, ebenso wie nach der aremorikanischen Küste, in die bis dahin schwach bevölkerten Bergdistrikte des Ostens; vor allem Wales erhielt bald nach 400 reichen Zuzug von Auswanderern aus den Strichen zwischen den beiden Wällen im Norden, und dadurch wurden seine politischen Verhältnisse wesentlich umgestaltet. Städte, die den Mittelpunkt kirchlicher Organisation abgeben konnten, existierten nicht; das seit Ende des 4. Jahrhunderts in Britannien zur Blüte gekommene Mönchtum schuf der Landkirche in Wales neu solche Centren. Als dann nach der Niederlage der Sachsen am mons Badonicus (vor 504) die Briten in Wales eine längere Zeit verhältnismäßiger Ruhe von äußeren Feinden fanden, da begann im Innern eine Uebergangsperiode, in der im Anschluß an die Zusammenfassung der zahlreichen kleinen, unabhängigen Territorien zu anfangs wechselnden größeren Ganzen auch die zahlreichen auf das Kloster eines Stammes sich stützenden und das Gebiet des Stammes umfassenden Diöcesen größeren Gebilden mehr und mehr Platz machten. Bei der zweiten Besprechung Augustins mit der Vertretung der britischen Kirche (a. 603) sind septem Brittonum episcopi anwesend (Beda, Hist. eccl. II, 2). Als im 7. Jahrhundert die politischen Verhältnisse sich dahin klären, daß die einzelnen Striche zu vier Hauptterritorien zusammengefaßt werden, da erscheinen als definitive Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Wales vier Bistümer: Bangor an der Menaistraße in Gwynedd, S. Asaph im Nordosten in Powys, Menevia (S. Davids) im Südwesten in Dyfed und Llandaff (bei heutigem Cardiff) im Südosten in Gwent. Diese Bistümer stehen, die kirchliche Ordnung vor Einbruch der Sachsen getreu widerspiegelnd, unabhängig neben einander; sie stützen sich auf direkt unter dem Bischof stehende an den genannten Orten befindliche Hauptklöster, deren Abt meist zugleich der Bischof ist, und die übrigen Klöster der Diöcese, an deren Spitze selbstständige Äbte stehen, sind dem Bischof untergeordnet, so daß in den, allerdings aus jüngerer Zeit stammenden, welschen Gesetzen die 7 Klöster von Dyfed als die „sieben Bischofshäuser“ des Bischofs von Menevia bezeichnet werden (Ancient laws of Wales, Dull Dyved II, 24). Die Begründer dieser Bistümer sollen nach den Annales Cambriae gestorben sein 584 (Daniel von Bangor), 601 (David von Menevia), 612 (Dubricius von Llandaff und Kentigern von S. Asaph).

Das innere Leben der britischen Kirche in der nach a. 500 beginnenden Periode der Ruhe vor äußeren Feinden und ihr Einfluß auf die Gläubigen wäre höchst traurig, wenn wir dem gegen 547 schreibenden Gildas aufs Wort glauben müßten. Doch kann seine

Schilderung nicht als eine ruhige Darstellung betrachtet werden, sondern ist die Bußpredigt eines grau in grau färbenden Mannes, bei dem convertere ad Dominum bedeutet „ins Kloster gehen" (s. Chronica minora III, 43, 11. 14). Von dem bei Gildas zum Worte kommenden Mönchsideal bis zu dem eine Art höhere Stufe darstellenden Anachoretenleben ist nur ein Schritt, und daß auch in Wales im Laufe des 6. Jahrhunderts das Anachoretenleben aus dem Klosterleben sich entwickelte und in Verbindung mit demselben bestand, lernen wir aus Beda (Hist. eccl. II, 2).

Der Umstand, welcher an sich geeignet gewesen wäre die britische Kirche aus 150jähr. Vereinsamung ums Jahr 600 herauszureißen — Gregors Mission unter den Sachsen —, brachte dieselbe auf mehr als weitere 150 Jahre in eine noch größere Vereinsamung. Die Differenzpunkte der britischen Kirche von der durch Augustin repräsentierten römischen — 1. Feier des Osterfestes nach einem Datum, wie es auch in Rom berechnet wurde vor Zerreißung des Zusammenhangs der britischen Kirche mit der abendländischen durch die Barbaren, und 2. gewisse Abweichungen beim Taufritus, worüber oben S. 206, 36 ff. eine Vermutung — waren gewiß nicht derart, um auf den beiden Besprechungen (s. Beda, Hist. eccl. II, 2) ein Eingehen der Briten auf die Forderungen der römischen Kirche zum Wiederanschluß unmöglich zu machen; auch das hochfahrende Wesen Augustins gab für die Briten nur den äußeren Grund ab. Der innere Grund lag in dem nationalen Haß der Briten gegen den Erbfeind, dessen Vertreter sie in erster Linie in Augustin sahen. Hinreichender Beleg dafür ist das Verhalten der britischen Kirche zu den christlichen Sachsen und Angeln, wie es uns Beda (Hist. eccl. II, 20) und noch drastischer Aldhelm (MG, Epistol. tom. III, 233) fürs ganze 7. und beginnende 8. Jahrhundert schildern. Da nun die Kirche in Südirland, mit welcher die welsche Kirche im 5. und 6. Jahrhundert lebhafte Beziehungen unterhielt, als ihre Verbindungen nach der andern Seite durch den Barbarenwall gehindert oder erschwert waren, um 630 ihren Anschluß an Rom vollzog, so wurde die welsche Kirche auch nach jener Seite isoliert, denn irische Canones treten welschen Klerikern entgegen (s. Haddan and Stubbs II, 330, 33). Für die geistige Bildung der britischen Kirche wurde diese allseitige Isolierung verhängnisvoll. Schon Gildas, ihre hervorragendste Gestalt im 6. Jahrhundert (gest. 570), läßt sich nach den Citaten in seinen Werken zu schließen (s. Mommsen, Chronica minora III, 6) in Bezug auf klassische Bildung nicht vergleichen mit einem etwas jüngeren Vertreter der irischen Kirche, dem Bobbienser Columban. Keinen Namen von litterarischem Klang treffen wir in der welschen Kirche bis auf den am Ende des 8. Jahrhunderts lebenden Kompilator der „Britengeschichte" Nennius, und welch ein armseliger Tropf ist er in wissenschaftlicher Hinsicht, wenn wir ihn mit Angelsachsen wie Aldhelm, Beda, Alcuin oder den irischen Gelehrten des 7.—9. Jahrhunderts vergleichen (s. Zimmer, Nennius vindic. S. 274). Der Anfang, die britische Kirche aus ihrer zu geistiger Verknöcherung führenden Abschließung herauszureißen, wurde nach den Annales Cambriae a. 768 von dem Bischof Elbodug von Bangor gemacht durch Annahme der römischen Osterberechnung. Nach einer Chronik der welschen Fürsten geschah dies a. 755 und Südwales folgte a. 777 (s. Haddan and Stubbs I, 204). Doch war noch nicht jeder Widerstand damit geschwunden, denn dieselbe Quelle meldet, daß 809 bei Gelegenheit des Todes Elbodugs „ein großer Streit unter den Klerikern war wegen Ostern, da die Bischöfe von Llandaff und Menevia sich nicht dem Erzbischof von Gwynedd unterwerfen wollten, da sie selbst Erzbischöfe (d. h. unabhängige Bischöfe) von älterem Rechte seien". Es war danach anscheinend Elbodug von Bangor von Anhängern der römisch-sächsischen Kirche zum Anschluß gewonnen worden mit dem Hinweis, daß er dadurch die in der britischen Kirche in getreuer Fortsetzung der Zustände des 4. Jahrhunderts unbekannte Metropolitenstellung in Wales erlangen könnte.

b) Die irische Kirche in Irland und Nordbritannien. Sobald einheimische (Annalen) oder auswärtige Quellen fließen, sehen wir in Irland im 6. Jahrhundert eine blühende christliche Kirche, die ganz den Charakter einer Missionskirche trägt, aber nicht einer auf die Thätigkeit eines einzigen Mannes zurückzuführenden, wovon auch das 6. Jahrhundert nichts weiß, sondern einer durch stetige Thätigkeit des missionierenden Mönchtums in dem in viele Stämme geteilten Lande allmählich gewordenen, der jedes Zentralsystem fehlt. Sie ist die durch keine äußeren Eingriffe gehemmte ungestörte Entfaltung der durch britische Glaubensboten seit Mitte des 4. Jahrhunderts in Südostirland ausgestreuten Saat. Die herrschende Anschauung ist allerdings eine andere: sie nimmt auf der einen Seite ein ganz unerklärliches, völliges inneres Zusammenbrechen der irischen Kirche am Ende des 5. Jahrhunderts an und auf der anderen Seite eine Neubelebung im

6. Jahrhundert, die auf den Einfluß der welschen Kirche und speziell auf Männer wie Gildas, Cadocus, David zurückgeführt wird. Die Annahme eines völligen inneren Zusammenbrechens der irischen Kirche gegen 500 gründet sich darauf, daß man sich nach der erst im 7. Jahrhundert aufkommenden Patricklegende ein Phantasiebild von der ir. Kirche des 5. Jahrhunderts macht, das man notwendiger= wenn auch unbegreiflicherweise muß plötzlich verschwinden lassen, um für einen angeblichen Neuaufbau der thatsächlichen Verhältnisse, wie sie im 6. Jahrhundert vorliegen, Raum zu gewinnen. Die Annahme des Neuaufbaus der irischen Kirche durch Briten im 6. Jahrhundert stützt sich 1. auf Angaben einer im 11. Jahrhundert in Rhuys in der Bretagne geschriebenen Vita des Gildas über dessen Thätigkeit in Irland; 2. auf die Anschauung des nach Aufkommen der Patricklegende im 8. Jahrhundert verfaßten Catalogus Sanctorum Hiberniae über die irische Kirche im 5./6. Jahrhundert; 3. auf Notizen von Heiligenleben, die sicher nicht vor 10./11. Jahrhundert verfaßt sind (s. Haddan and Stubbs I, 115). Die hier zu Tage tretende Kritiklosigkeit ist bedauernswert. Man beachte zuerst einige Daten. Finnian von Clonard, der Vater der sogenannten „12 Apostel Irlands", der nach dem Zeugnis Columbas von Bobbio mit Gildas über Regeln klösterlicher Disziplin korrespondierte (s. MG epp. III, 156 ff.), starb 548; Columba stiftete um 546 Kloster Derry, vor 560 Durrow; Ciaran 541 Clonmacnoise und gest. 548; Comgell 554 oder 558 Bangor in Ulster; Brendan gründet Clonfert in Longford 552; 563 begiebt sich Columba nach Hi. Dem gegenüber steht fest, daß Gildas a. 566 zur Zeit König Ainmires in kirchlichen Angelegenheiten in Irland war (s. Mommsen, Chron. minora III, 6). Und zu der Zeit, zur Zeit als schon Columba in Hi war, sollen Zustände halben Heidentums in Irland geherrscht haben, denen Gildas ein Ende gemacht habe, wenn wir einem Rhuyser Mönch des 11. Jahrhunderts glauben (s. Chronica minora III, 94. 95). Gildas mag in dem Geiste, in dem er in erster Hälfte des 6. Jahrhunderts die Strafpredigt an die britische Kirche richtete, übertreibend bei der Heimkehr nach Rhuys berichtet haben, und auf diese Tradition hin entwirft ein Mönch dieses Klosters im 11. Jahrhundert das Schauergemälde von den kirchlichen Zuständen Irlands um 565. Es ist doch auch unüberlegt, anzunehmen, daß die britische Kirche, von der Gildas für die Zeit vor 547 ein so trübes Bild entwirft, die angeblich zusammengesunkene irische Kirche um dieselbe Zeit regeneriert habe. Ferner ist nach den sichersten Zeugnissen der heilige David a. 601 gestorben und Cadoc, dessen Todesjahr wir nicht kennen, gilt als sein Zeitgenosse: diese Männer müßten vor ihrer Geburt in die kirchlichen Verhältnisse Irlands eingegriffen haben, wenn sie das angeblich neue Leben der ir. Kirche eingehaucht hätten, das in dem schon 548 nach reich gesegneter Thätigkeit gestorbenen Finnian pulsierte. Die Angaben unwissender Verfasser von Heiligenleben, die verschiedene Jahrhunderte zusammenwerfen, können nicht die Grundlage für eine allen feststehenden Daten widersprechende Geschichtskonstruktion abgeben. Endlich ist auch noch ein Punkt nicht außer acht zu lassen: die welsche Kirche, in welcher Gildas (gest. 570), Cadoc und David (gest. 601) wirkten, ist wie die britische Kirche des 4. Jahrhunderts eine Episkopalkirche, in der das Mönchtum zwar stark hervortritt, aber doch nicht der Kirche Charakter und Form verleiht. Wäre durch Einfluß dieser Männer — in einer Zeit als sie noch nicht lebten, müßte dies gewesen sein — einer zusammengesunkenen irischen Episkopalkirche um die Wende des 5./6. Jahrhunderts neues Leben eingehaucht worden, so ist kaum verständlich, wie gerade auf sie, von denen David selbst Bischof von Menevia war, das im 6. Jahrhundert durchaus monastische Kirchenwesen der Iren, das keine Spur einer früheren episkopalen Ordnung aufweist, sollte zurückgehen. Zwischen der irischen Kirche und der südwestbritannischen hat sicher im ganzen 6. Jahrhundert ein ebenso reger Verkehr bestanden wie im 4. und 5. Jahrhundert; aber wenn man die Frage aufwirft, welcher Zweig der keltischen Kirche der gebende und welcher der empfangende im 6. Jahrhundert war, dann kann kein Zweifel sein, daß die ir. Tochterkirche im 6. Jahrhundert die gebende war. Während das 5. Jahrhundert einen vollständigen Zusammenbruch der Organisation der britischen Kirche und unsägliche Trübsale und Störung über sie brachte, aus der sie sich nach Gildas eigenem Zeugnis erst in erster Hälfte des 6. Jahrhunderts mühsam herausarbeitete, konnte sich die ir. Kirche in der Zeit ungestört ruhig weiter entwickeln. Die hohe Stufe klassischer Bildung in irischen Klöstern vom 6.—9. Jahrhundert, das Vorhandensein so zahlreicher Hss. antiker Schriftsteller in ihnen erklärt sich nur ungezwungen, wenn Irland, obgleich politisch nicht zum römischen Reich gehörend, am Ende des 4. Jahrhunderts wenigstens in seinem südöstlichen Teil christlich und voll in die antike Kultur und Bildung eingetreten war, die hier sich hielt und selbstständig gepflegt wurde, während Barbarenhorden sie in Britannien, Gallien, Italien in den Boden zu treten

suchten. Des Gildas fadenscheinige klassische Bildung und das niedrige Bildungsniveau der welschen Kirche im 7./8. Jahrhundert legen doch lautes Zeugnis ab, daß die Grundlagen der klassischen Bildung Irlands nicht im 6. Jahrhundert aus der britischen Kirche können gekommen sein. Es wäre sonst undenkbar, daß die irische klösterliche Bildung jener Zeit selbst die in Italien im allgemeinen übertraf, denn während z. B. ein Gregor der Große wahrscheinlich kein Griechisch verstand, trieben irische Mönche zu derselben Zeit Griechisch in Bangor und sonst in Irland. Wir haben auch direkte Zeugnisse, daß schon seit Anfang des 6. Jahrhunderts irische Kleriker gleichsam als Vorläufer der weiteren Züge ins Frankenreich vom Ende des 6. Jahrhunderts an nicht nur in Südwestbritannien sondern bei den Briten in der aremorikanischen Bretagne auftreten und zwar gebend, nicht empfangend. In der a. 884 von dem bretonischen Mönch Wrmonoc im Kloster Landevenec in der Bretagne auf Grund schriftlicher Quellen geschriebene Vita des aus Anfang des 6. Jahrhunderts stammenden heiligen Paul von Léon (s. Revue Celt. V, 417—458) werden die aus Südwestbritannien mitkommenden Genossen namentlich aufgeführt und bei Quonocus hinzugesetzt quem alii additamento more gentis t r a n s m a r i n a e Toquonocum vocant; ferner wird mitgeteilt, daß in gleicher Weise Woednovius die Koseform Towoedocus hatte (a. a. O. S. 437). Die hier vorkommende Bildung des Kosenamens (Rufnamens) findet sich noch bei verschiedenen bretonischen und welschen Figuren des 6. Jahrhunderts bezeugt: so heißt der Stifter des Klosters Landevenec, in der obige Vita geschrieben ist, eigentlich Winwaloe, und To-win-oc, Toguennoc ist die Koseform des Namens, die der Bezeichnung des Klosters — Lan devennec aus älterem Lan Teguennoc, Lan Toguennoc entstanden — zu Grunde liegt. Welches ist für Briten in der Bretagne und Südwestbritannien das „überseeische Volk", mit dessen Klerikern britische Kleriker zusammenkamen und denen sie nachahmend gelegentlich eine unbritische Kosenamenbildung schufen? Man kann a priori nur an Irland denken, und daß dies richtig ist, lehren die Thatsachen in erdrückender Fülle. In Irland pflegt man im 6./7. Jahrhundert aus den zweistämmigen Vollnamen (Beogne, Lugbeo, Findbarr, Aedgen, Aedgal) besonders in Klöstern Ruf- oder Kosenamen zu bilden, indem man das eine Glied des Vollnamens hernimmt und entweder die Deminutivendung ān, iān anhängt (Beoan, Findan, Finnian, Aedan) oder indem man mo- to- vorsetzt und oft oc noch anhängt: Maedoc (=Mo-Aed-oc), Molua, Tolua, Mernoc, Ternoc. So sind in Irland für dieselbe Person belegt Vollname Beogne und Rufnamen Beoan (Beo-chen), Mobeoc („mein kleiner Beo") und Dobeoc („du kleiner Beo"); ferner Lugbeo, Luan, Molua, Moluan, Tolua, Moluoc; Becan, Mobecoc, Tobecoc; Ernan, Mernoc, Ternoc und zahlreiche Fälle (s. Ztschr. für vergl. Sprachforschung 32, 175—190). Wie stark und einflußreich muß im beginnenden 6. Jahrhundert das irische Element in britischen Klöstern in Südwestbritannien und der aremorikanischen Bretagne gewesen sein, wenn die britischen Mönche die Iren in der echt irischen Bildung der Rufnamen nachahmten nach Ausweis der Thatsachen und direktem Zeugnis eines auf Grund guter Quellen schreibenden breton. Mönches des 9. Jahrhunderts! Es ist daher auch begreiflich, daß die Bretonen unter ihren Heiligen des 6. und 7. Jahrhunderts ein Dutzend und mehr kennen, die auf Grund der Namensform und Überlieferung Iren sind (s. Loth, l'Émigration bretonne S. 164 ff.), und die, wie schon bemerkt, die Vorläufer der sich weiter ins Frankenreich vorschiebenden Furseus, Columba, Gallus und deren Nachfolger sind. Nicht also die Gildas (gest. 570), David (gest. 601), Cadoc (gest. c. 600) und andere Briten haben die angeblich am Ende des 5. Jahrhunderts zusammengebrochene ir. Kirche im ersten (!) Drittel des 6. Jahrhunderts regeneriert, sondern die durch Barbarenhände im 5. Jahrhundert unangetastet gebliebene irische Kirche hat im 6. Jahrhundert der hart mitgenommenen britischen Mutterkirche die helfende Hand geboten und einen Teil der Dankesschuld an sie abgetragen. Auch die Gründung einer Anzahl neuer Klöster in Irland zwischen 540 und 560 (s. oben S. 224, 17) von Männern, die als Schüler des 548 gestorbenen Finnian von Clonard gelten, und dessen Stiftung Clonard bis c. 520 zurückdatiert, kann nicht als eine Art Neugestaltung und Neuaufschwung der ir. K i r c h e angesehen werden; abgesehen von den aus dem Ausgeführten sich ergebenden Gründen schon deshalb nicht, weil eine ganze Anzahl älterer Klöster damals in Irland vorhanden war — ich erinnere nur an Emly in Munster und Armagh in Ulster —, deren Gründung für die Erinnerung der Annalen zum Teil verloren ist und die auf Jahrhunderte noch in dem G e s a m t l e b e n der irischen Kirche eine größere Rolle spielten als Finnians Gründung oder irgend eines der zwischen 540 und 560 von seinen Schülern in Irland gegründeten Klöster. Finnian lebt in der Erinnerung der Iren als Schöpfer einer Klosterregel, und wir werden der Wahrheit über ihn und

seine Wirksamkeit wohl nicht fern bleiben, wenn wir annehmen, daß er im 3. und 4. Dezennium des 6. Jahrhunderts als eine Art irischer Benedikt von Nursia wirkte, der neben den mehr den Charakter von Missionsstationen tragenden Klöstern älterer Art ein solches mit festeren klösterlichen Formen schuf, das über Comgall von Bangor einerseits und Columba von Hi andererseits das Muster wurde für die Irenklöster in Nordbritannien und auf dem Kontinent.

Wir haben demnach allen Grund, die irische Kirche als Gesamtheit im 6.—8. Jahrhundert als die durch keine äußere Unterbrechung gehemmte Entwickelung der irischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts anzusehen, und die in den ir. Klöstern jener Zeit bis ins 9. Jahrhundert anzutreffende hohe Gelehrsamkeit knüpft an die in der abendländischen Kirche um die Wende des 4./5. Jahrhunderts vorhandene christlich-antike Bildung direkt an. Wie hoch sie von Angeln, Sachsen und Franken gewertet wurde, dafür legt Aldhelm für das 7. Jahrhundert in einem Briefe an einen von Irlands hohen Schulen heimkehrenden jungen Freund (MSL 89, 94, 36 ff.) widerwillig und Beda fürs 8. Jahrhundert anerkennend an manchen Stellen (Hist. eccl. III, 7. 27) Zeugnis ab. Neben der hohen Gelehrsamkeit ist dem ir. Mönchtum charakteristisch die consuetudo peregrinandi, wie sich Walafried Strabo im 9. Jahrhundert ausdrückt (MG II, 30). Einzelne oder mehrere in Gruppen von 3, 7, 12 fühlten den Trieb, sich von den großen Mönchskolonien — was die ir. Klöster waren — zu einer Art Anachoretenleben zu trennen. Mit Inselchen in den Seen und Flüssen Irlands nicht fern von den eine civitas bildenden Klöstern begnügte man sich zuerst; von hier ging man dazu über, sich auf die zahlreichen überall der irischen Küste in größerer oder geringerer Entfernung vorliegenden Inseln zurückzuziehen, in mari eremum quaere wie der Ausdruck lautet, und als auch diese keine Einsamkeit mehr boten, vertraute man sich in gebrechlichen Fahrzeugen dem nördlichen Ocean an ad quaerendum in oceano desertum: so kamen ir. Mönche allmählich über Hebriden, Orkneys, Schettlandinseln bis Island, sodaß ein 825 im Frankenreich schreibender Ire Dicuil genaue Angaben über Island machen konnte, die er von ir. Mönchen c. 795 erhalten hatte (s. SBA 1891, S. 282 ff.). Dieselbe Wanderlust verbunden mit dem Trieb nach größerer Zurückgezogenheit als sie die ir. Klöster boten, führte zu gleicher Zeit andere Iren nach Südwestbritannien, nördlich und südlich der Severnbucht, wo noch die vielen christlichen Inschriften des 5.—7. Jahrhunderts mit ir. Namen und ir. Ogamcharakteren von ihrer Anwesenheit Zeugnis ablegen; von hier gingen sie zu den ausgewanderten Briten nach der aremorikanischen Bretagne, wie schon erwähnt ist, und traten dann weiter die Züge ins Frankenreich an, die sie bis zum Fuß der Alpen und über dieselben schließlich führten, so daß Bobbio (oder gar Tarent) und Island die entgegengesetzten Endpunkte dieses Wandertriebs irischer Mönche sind. Sowenig wie ein Trieb nach Missionierung die Iren zu den Fahrten bis Island führte, ebensowenig lag dieser Trieb ihren Zügen nach der Bretagne und ins Frankenreich zu Grunde. Die Zustände im Frankenreich führten dazu, daß Columban von Luxeuil und seine Genossen über ihre nächsten Zwecke hinauswuchsen, Missionare und Lehrer wurden des Volkes, in dessen Mitte sie zum beschaulichen Leben sich niedergelassen hatten.

Unter denselben Gesichtspunkt ist auch die größte That der irischen Kirche und des irischen Mönchtums im 6./7. Jahrhundert zu stellen, die Christianisierung **Nordbritanniens**. Zwei christliche Staaten befanden sich im 6. Jahrhundert an der Westküste Nordbritanniens: das Reich der Strathclydebriten südlich vom Clyde, an dessen König Coroticus zwischen 433 und 459 Patrick seinen Brief gerichtet hatte, und der kleine Iren-(Schotten-)Staat nördlich vom Clyde. Columba, 520 in Donegal aus vornehmer Familie geboren, trat, nachdem er in mehreren Klöstern Nordirlands Unterricht genossen, in Finnians von Clonard berühmte Schule ein, gründete selbst Kloster Derry in Nordirland und, vor 560, Durrow in Mittelirland; 563 verließ er mit 12 Genossen Irland pro Christo peregrinari volens, wie sein Biograph Adamnan ausdrücklich sagt (Reeves, Adamnans Life of Columba S. 9). Wenn Beda (Histor. eccl. III, 4) den Columba nach Britannien gehen läßt praedicaturus verbum dei provinciis Septentrionalium Pictorum, so schließt er wohl aus dem Erfolg auf die Absicht. Auf der kleinen zum Irenstaat in Nordbritannien gehörigen Insel Eo (Jo, Hi), von der aus die geliebte irische Heimat nicht mehr sichtbar war, ließ sich Columba mit seinen Genossen nieder und erbaute hier eine Niederlassung, die wegen der unmittelbaren Nähe des Gebietes der heidnischen Nordpikten naturgemäß zur Missionsthätigkeit veranlassen mußte, welche zur Christianisierung der Pikten und zur Gründung eines eigenartigen Klosterkirchentums mit dem Abt von Hi an der Spitze noch zu Columbas Lebzeiten führte. Da uns Adamnan, achter

Nachfolger Columbas, in der etwa 100 Jahre nach Columbas Tode geschriebenen Vita eine eigentliche Schilderung der Thätigkeit seines Helden nicht giebt, und da infolge der noch zu besprechenden Vertreibung der irischen Mönche aus den von ihnen gegründeten Piktenklöstern a. 717 und der Verheerung aller dieser Klöster im 9. und 10. Jahrhundert durch die Vikingereinfälle zuverlässige Kunde über die ältere Zeit aller jener Klöster fehlt, so sind wir nicht im stande, uns im einzelnen ein Bild von der Thätigkeit Columbas und seiner Genossen sowie ihren fortschreitenden Erfolgen zu machen. Zwei Dinge wirkten zusammen, wie erkennbar ist: Columba und seine Helfer begaben sich zuerst in die nächstgelegenen Striche der Nordpikten, ließen sich zeitweilig nieder, verkehrten mit dem Volk, suchten einzuwirken auf dasselbe und schoben von einem solchen Punkt ihre Stationen weiter vor; andererseits gelang es Columba schon sehr bald (565) den König der nördlichen Pikten seiner Thätigkeit freundlich zu stimmen und dem Christentum zu gewinnen. Als dieser Brude 584 starb und ein Angehöriger der Südpikten den Piktenthron bestieg, da ward auch Südpiktenland in die Wirksamkeit der Mönche von Hi und der damals schon in größerer Zahl vorhandenen Tochterklöster hineinbezogen. Bei Columbas Tode (gest. 597) war Nordbritannien nördlich einer Linie Glasgow-Edinburgh sowie die westlichen Inseln mit einer großen Zahl von Klöstern besetzt, deren Insassen die Seelsorge der umwohnenden Bevölkerung oblag und die alle von dem Mutterkloster in Hi abhängig waren. Ein Menschenalter später breitete sich der kirchliche Machtbereich der Nachfolger Columbas auch auf weite Strecken südlich des Forth of Firth aus durch Verpflanzung des columbanischen Kirchenwesens nach dem Nordhumbrischen Reich. Im Jahre 627 hatte schon Aeduin, der Herrscher der vereinigten Angelnreiche Bernicia und Deira, durch Paulinus den Kaplan seiner christlichen Gattin in seiner Hauptstadt York sich taufen lassen, womit der Anfang gemacht war, das sächsisch-römische Kirchentum unter den Angeln südlich des Tweed zu verbreiten. Die Besiegung und Tötung Aeduins durch Penda den heidnischen Angelnherrscher von Mercia machte dem ein Ende. Als nun der durch Aeduin vertriebene Erbe des Angelnreichs Bernicia, Oswald, a. 633 aus langer Verbannung unter den christlichen Pikten und Iren Nordbritanniens heimkehrte und sich der Herrschaft über die nördlichen Angeln bemächtigte, da faßte er den Entschluß, das ihm bekannt gewordene Christentum bei sich einzuführen. Er wandte sich zu dem an das damalige Haupt der columbanischen Kirche in Nordbritannien, Abt Segene von Hi. Im Rate der Älteren wurde beschlossen, den Aidan, einen Mann milder Gesinnung, zu entsenden. Mit der bischöflichen Würde bekleidet zog er aus und ließ sich auf dem in Oswalds Stammland Bernicia gelegenen stillen Lindisfarn nieder, wo er ein Kloster gründete. Die christliche Lehre im eigenen Leben darstellend, übte Aidan einen mächtigen Einfluß auf die heidnischen Angeln aus. Der Jugend nahm er sich besonders an, um anglische Knaben für die Dienste der Kirche heranzubilden. Seine Nachfolger Finan (652—661) und Colman (661—664) traten in seine Fußstapfen. Rasch und herrlich blühte so, durch die Gunst Oswalds (gest. 462) und seines Bruders Osuiu getragen, die Kirche in Nordhumbrien auf, Klöster wurden gegründet wie das zu Mailros von Aidan, das erste Frauenkloster von Heiu in Heruteu (Hartlepool), das Doppelkloster für Männer und Frauen zu Coldingham durch Oswalds Halbschwester, das Kloster Strenaeshalch von Hilda u. a. Christentum und irisches Kirchenwesen breitete sich über das Gebiet der nordhumbrischen Angeln bis zu den südlich vom Humber sitzenden Angeln aus.

Für dieses blühende irische Kirchenwesen in Irland und Nordbritannien wurde die Mission der römischen Kirche unter den Sachsen seit 597 von verhängnisvoller Wirkung. Es wich die irische Kirche wie ihre britische Mutterkirche von der römischen Kirche zur Zeit Gregors und infolgedessen auch von der durch Gregors Abgesandte gegründeten sächsisch-römischen Kirche ab unter anderm in Berechnung des Datums für die Feier des Osterfestes und in der Form der Tonsur. Aber gerade an diesen äußeren Merkmalen der Unabhängigkeit des Kirchenwesens hing man als an überkommenen Väterbräuchen mit unglaublicher Zähigkeit. Augustins Nachfolger Laurentius richtete mit seinen Mitbischöfen Mellitus und Justus 604 ein Schreiben nach Irland, die irische Kirche ermahnend, sich dem römischen Brauch in den genannten Punkten anzuschließen und dadurch in die Einheit der Kirche einzutreten. Vorläufig ohne Erfolg (Beda, Hist. eccl. II, 4). Auf den Reisen, die besonders ir. Kleriker aus Südirland nach Gallien und Rom machten, wohl auch durch Einwirkungen der Häupter der sächsisch-römischen Kirche, wurden im Verlauf des ersten Viertels des 7. Jahrhunderts Anhänger für den Anschluß an die Osterfeier der abendländischen Kirche, also für Nachgeben an Rom, in Südirland gewonnen. Doch noch 627 war diese römische Partei selbst im südöstlichen Irland in der Minorität, denn Ho-

norius hatte mit seinem Mahnschreiben (s. Beda, Hist. eccl. II, 19), fürs Jahr 628, in dem die Osterfeier nach irischem und römischem Brauch besonders weit auseinander fiel, sich römischem Brauch anzuschließen, keinen Erfolg; da schleuderte Honorius (628) die excommunicatio gegen Irland, wie uns Cummian in seinem Schreiben an Segene von Hi berichtet (MSL 87, 977, 5). In Südostirland wurde um a. 629 östlich ungefähr einer Linie Dublin-Cork überwiegend Ostern nach römischer Berechnung gefeiert. In den Strichen, die zwischen den Linien Dublin-Cork und Dublin-Galway liegen, schwankte man, und die Äbte der Hauptklöster in denselben traten 630 auf der Synode von Mag Lena bei Tullamore zusammen und beschlossen in futuro anno, d. h. 631, wo irischer und römischer Termin des Osterfestes um einen vollen Monat differierten (21. April und 24. März), Ostern cum universali ecclesia zu feiern. Gegen diesen Beschluß erhob sich ein Schüler Comgalls, Fintan mac Tulchain, Abt von Taghmon in Südirland, und es wurde alsbald (non post multum) eine neue Abtversammlung nach Mag Ailbe am heutigen Slieve Margy nördlich von Carlow einberufen: Es standen sich gegenüber dieser Fintan princeps et primus eorum qui vetus pascha defendebant und Lasrian (Molaisse), Abt von Leighlin, als Vertreter des novus ordo qui noviter e Roma venerat. Wie aus den wütenden Ausfällen Cummians gegen Fintan in seinem Briefe an Segene von Hi hervorgeht, gelang es der römischen Partei in Südirland nicht, einen entscheidenden Sieg davon zu tragen. Sie schickte eine Gesandtschaft nach Rom, die mit Reliquien und Büchern a. 633 heimkehrte. Durch den Einfluß dieser heimkehrenden Gesandten und Fintans Tod 636 siegte die römische Partei endgiltig in Südirland. Nach Rückkehr der Gesandtschaft (633) und vor Fintans Tod (636) richtete Cummian seinen Brief an Abt Segene von Hi, um durch ihn die neben dem Abtbischof von Armagh mächtigste Gestalt im kirchlichen Leben Nordirlands für den Anschluß zu gewinnen. Vergebens. Nunmehr wandte sich Johannes IV. in seinem z. T. bei Beda (Hist. eccl. II, 19) erhaltenen Briefe an die Häupter der nordirischen Kirche, die er namentlich nennt. Es sind die Äbte der angesehensten Klöster Nordirlands (Armagh, Bangor, Hi, Nendrum, Movilla &c.), die der Papst „episcopi" nennt, soweit sie Abtbischöfe waren und presbyteri, soweit sie wie die Äbte von Hi nur diesen kirchlichen Grad besaßen. Auch dieses Schreiben des Papstes von 640 hatte keinen Erfolg; vielmehr blieb die nordirische Kirche hartnäckig noch fast 60 Jahre außerhalb der unitas catholica. Mancherlei Versuche sind jedenfalls in diesem Zeitraum gemacht worden, um Nordirland, wo der Abtbischof von Armagh eine besonders angesehene, wohl in die Zeit der Christianisierung Nordirlands zurückgehende Stellung einnahm, zu gewinnen. Die jüngere Zeit hat über diese Versuche einen Schleier gebreitet, aber wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß nicht zu den unwichtigsten Hilfsmitteln, auf die nordirische Kirche und den Abtbischof von Armagh einzuwirken, die Patricklegende gehört.

In frischer Erinnerung lebte bei den Iren im ersten Viertel des 7. Jahrhunderts, wie die mächtige Persönlichkeit eines Columba, unterstützt durch Fürstengunst, von 563—596 Heidenapostel des Piktenvolkes geworden war und in Nordbritannien auf einem Gebiet so groß wie Irland eine von Hi abhängige Klosterkirche geschaffen hatte. Fast miterlebt hatte man es, wie von 597 an in kurzer Zeit Augustin bei den Sachsen ein gleiches gelungen war, und ein zentralisiertes römisch-sächsisches episkopales Kirchenwesen mit Sitz in Canterbury sich herausbildete. Von der in zahlreiche unabhängige Klostersprengel gespaltenen, ohne Centralgewalt dastehenden irischen Kirche kannte man keine bestimmten Anfänge in Irland, so wenig wie die Briten zu Gildas Tagen etwas genaues über Einführung des Christentums in Britannien wußten. Kunde hatte man noch in einem Winkel Südostirlands in der Wicklower Gegend von einem Manne Patricius, der im 5. Jahrhundert beanspruchte, zum episcopus für Irland von Gott berufen zu sein; man hatte an dem Sitze seiner Wirksamkeit neben Nachrichten über ihn auch Schriften von seiner Hand, in welcher der sich Hiberione constitutus episcopus nennende Mann eine für irische Bildung des 7. Jahrhunderts ungewohnte Sprache führte, deren Redeweise in manchen Punkten auf die Thätigkeit eines Heidenapostels hinwies. Lag es so fern, wenn etwa um die Wende des ersten und zweiten Viertel des 7. Jahrhunderts im Südosten Irlands frommer Wunsch, einen Heidenapostel Irlands aufweisen zu können, einen solchen in diesem im übrigen Irland vergessenen Patricius glaubte gefunden zu haben. So entstand wohl die Patricklegende in ihren beiden Grundvoraussetzungen, daß Irland 432 ein ganz heidnisches Land war — wie Piktenland 563 und Sachsenland 597 — und daß Patrick in kurzer Zeit, nachdem er den König Loegaire nach Überwindung von Hindernissen — wie Columba den Brude und Augustin den Aedilberct von Kent — gewonnen hatte, Irland dem Christen-

tum zuführte und eine christliche Kirche einführte. Daß nun die Legende von der Gründung der christlichen Kirche in Irland durch einen sich Hiberione constitutus episcopus nennenden Patricius, wenn sie nicht von einem ir. Anhänger der für Anschluß an die unitas catholica in der Osterfrage wirkenden Partei erfunden ist, doch sofort von der Partei für den Anschluß benutzt wurde, ist klar aus ihrer ersten Erwähnung bei Cummian in seinem Briefe an Segine. Er sagt in der Aufzählung der verschiedenen Ostercyklen Primum illum (sc. cyclum) quem sanctus Patricius papa noster tulit et facit, in quo luna a decima quarta usque in vigesima prima regulariter et aequinoctium a. XII. kal. April. observatur (MSL 87, 975), schreibt also klar die Einführung des in Rom selbst erst im 6. Jahrh. eingeführten Dionys-Cyklus in Irland dem Patrick zu, genau so wie von einem Vertreter Roms auf der Konferenz in Whitby die Einführung dieses Cyclus in Rom dem Petrus beigelegt wird (Beda, Hist. eccl. III, 25). Damit ist die Patricklegende bei ihrem ersten Auftreten charakterisiert als im Dienste der Bestrebungen von *Südiren* stehend, in der Osterfrage durch Nachgeben gegen Rom den Anschluß an die unitas catholica herbeizuführen. Es ist so auch verständlich, wie in der ältesten Vita des Patrick der Legende dem Umfange nach das gute mittlere Drittel ganz der Schilderung der ersten Osterfeier auf Irlands Boden durch Patrick und der damit verbundenen Ereignisse gewidmet ist. In dieser durch Muirchu Maccumachtheni aus der Wicklower Gegend auf Betreiben des Klosterbischofs Aed von Sletty aus der Carlower Gegend verfaßten Vita tritt noch eine zweite Absicht zu Tage: die Legende ist nunmehr des weiteren in den Dienst der Gewinnung *Nord*irlands, speziell Armaghs, für den Anschluß an die unitas catholica gestellt. Letztere vollzog sich bekanntlich 697, und bemerkenswert ist, daß unter den Teilnehmern an der Synode, wo der Abtbischof Flann Feblae von Armagh nachgab, sich Muirchu Maccumachtheni der Vitenschreiber und der Klosterbischof Aed von Sletty sein Auftraggeber befanden (s. Reeves, Adamnans Life of Columba S. L ff.; 178 ff. Anm. h); noch bemerkenswerter sind die Bemühungen, die der genannte südirische Klosterbischof Aed von Sletty bei Flann Feblaes Vorgänger Segene (gest. 688) und Flann Feblae selbst vor dessen Anschluß sich gab, worüber uns eine irische Notiz im Liber Ardmachanus Kunde giebt (s. Stokes, Trip. Life II, 346, 21 ff.): *Aed von Sletty unterstellte seinen Clan und seine Kirche dem Abtbischof von Armagh als angeblichem Nachfolger Patricks.* Es ist dieselbe Lockspeise, mit der man, wie wir sahen, Elbodug von Bangor (in Wales) für den Anschluß an die unitas catholica gewann (s. o. S. 223, 15), die schließlich die angesehenste und einflußreichste Persönlichkeit in der lange widerstrebenden nordirischen Kirche, den Abtbischof von Armagh, gewann: die Aussicht auf eine Metropolitanstellung in der bisher ohne jede Centralorganisation dastehenden irischen Kirche. Sobald der Abtbischof von Armagh seinen Anschluß an die unitas catholica unter Acceptierung der Patricklegende vollzogen hatte (a. 697), wird diese Legende ganz in den Dienst der Armagher Kirche und ihres Abtbischofs gestellt. Es ist, was ich in dieser Skizze nicht näher ausführen kann, die innere Entwickelung und Umgestaltung der irischen Kirche bis zur völligen Konformität mit der römischen im 12. Jahrhundert teilweise nur verständlich, wenn man die in den Annalen massenhaft vorliegenden kurzen Hinweise auf die eiserne Ausdauer beachtet, mit der die Armagher Kirche die Konsequenzen aus der Patricklegende, trotz aller Widersprüche in Nord- und Südirland, für den angeblichen Nachfolger des Hiberione constitutus episcopus, den Abtbischof von Armagh, zog. Es sei hier nur auf ein aus diesem Gesichtspunkt gegen 730 höchst wahrscheinlich verfaßtes Dokument hingewiesen, den bloß im Liber Ardmachanus erhaltenen sogenannten Liber Angeli (Stokes, Trip. Life II, 352—356), der im Munde einer Engelsbotschaft die Forderungen formuliert, welche die Armagher Kirche aus der mit dem Anschluß an die unitas catholica in der von Muirchu Maccumachtheni und Aed von Sletty gebotenen Form acceptierten Patricklegende zieht, Forderungen, die nach Ausweis der Annalen im 8. und 9. Jahrhundert in Connacht sowohl wie in Südirland (Munster) auf heftigen Widerstand stießen.

Schon vor dem Anschluß Nordirlands an die unitas catholica in Sache der Osterfeier (697) hatte das irische Kirchenwesen in Britannien einen schweren Schlag erlitten. Am Hofe Osuius von Nordhumberland (642—670) trafen sich irisches Kirchentum und römisch-sächsisches durch den Umstand, daß seine Gattin Eanfled eine Tochter des Königs von Kent war und Ostern nach römischer Rechnung feierte. Um den dadurch entstehenden Unzuträglichkeiten und den Streitigkeiten zwischen Anhängern der irischen und römisch-sächsischen Partei, die sich bis in die königliche Familie erstreckten, ein Ende zu machen,

berief Osuiu eine Konferenz nach dem Kloster Strenaeshalc (a. 664), in der er selbst den Vorsitz führte. Hartnäckig wurde, wesentlich mit falschen historischen Argumenten, von beiden Seiten über Berechnung der Osterfeier und Tonsur gestritten. Durch einen Advokatenkniff des Vertreters der römisch-sächsischen Partei wurde in Osuiu die Besorgnis rege, daß ihm Petrus die Himmelsthür einst nicht öffnen könne, und er ließ die irische Partei fallen, auf deren Seite eigentlich bis dahin seine Sympathien gewesen waren (s. Beda, Hist. eccl. III, 25). Zornig verließ Colman (664) mit den Iren und etwa 30 Anglen Nordhumberland und ging über Hi nach dem Westen von Irland, wo er in Mayo (Mageo) ein Kloster für die Angeln gründete, das weit über Bedas Zeit blühte, und ein anderes (667) für sich und seine Iren auf Bophin Island an der Westküste von Mayo, wo er am 8. August 674 starb. — Mit der Gewinnung der Angeln für das römisch-sächsische Kirchentum wurden die Bestrebungen, die columbanische Kirche im übrigen Britannien zur Aufgebung ihrer Sonderstellung wenigstens in äußerlich so stark ins Auge fallenden Dingen wie abweichende Tonsur und Osterfeier zu bewegen, nur um so stärker. Als Adamnan, Abt von Hi und Haupt der Columbaklöster (679—704), in den Jahren 686 und 687/88 längere Zeit sich in Nordhumberland am Hof Aldfrids in politischer Mission aufhielt, gelang es, ihn zum Nachgeben in den genannten Punkten zu gewinnen. Zurückgekehrt nach Hi, mußte er die Erfahrung machen, daß weder seine eigenen Klostergenossen daselbst noch die Hi unterstehenden Klöster in Piktenland und Nordirland von der Änderung etwas wissen wollten (Beda, Hist. eccl. 5, 15). Halb in Unfrieden mit seinen Klostergenossen begab sich Adamnan sodann nach Nordirland und übernahm in den damals spielenden Versuchen, die nordirische Kirche für ein Nachgeben zu gewinnen, eine leitende Rolle, wie er auch, nebst dem als Vertreter der römisch-sächsischen Partei in Nordirland weilenden Angeln Ecgberct, an der schon erwähnten Synode teil nahm (697), auf welcher der in Nordirland zuletzt noch Widerstand leistende Abtbischof von Armagh zum Anschluß an die unitas catholica gewonnen wurde. Danach ging Adamnan 703 wieder nach Hi, ohne daß es ihm bis zu seinem Tode (704) gelang, in seinem Kloster und in den übrigen Columbaklöstern die Änderung herbeizuführen. Diese kam in Hi selbst und in den von ihm abhängigen Klöstern diesseits und jenseits des Grampiangebirges (Dorsum Albaniae) im Verlauf des zweiten Jahrzehntes des 8. Jahrhunderts zu stande. Nechtan, der Piktenkönig, war von 710 an persönlich geneigt, daß der Klerus seines Landes sich in Bezug auf Tonsur und Osterfeier römisch-sächsischem Brauch anschließe, und bat den angesehenen Abt Ceolfrid von Yarrow (Durham) um Hilfe, daß er den widerstrebenden Columbaklerus widerlegen könne. Diese bot Ceolfrid 713 in einem langen Schreiben über die Osterfrage, welches Nechtan vervielfältigen und dem gesamten Klerus des Piktenreiches zur Nachahmung überweisen ließ (Beda, Hist. eccl. 5, 21). Was von den Angehörigen des Columbanischen Klerus diesem Befehl nicht nachkam, wurde a. 717 aus dem Piktenland verwiesen (717 Expulsio familie Iae trans dorsum Britannie a Nectano rege bei Tigernach und in den Ulsterannalen). So ging nach Nordhumberland (664) der Einfluß von Hi auch auf das von seinem Stifter dem Christentum gewonnene Piktenland verloren (717), und die aus dem Piktenland heimkehrenden Hienser, weil sie der Väter Bräuche nicht opfern wollten, mußten die betrübende Erfahrung machen, daß Hi selbst eben nachgegeben hatte: 716 war der Angle Ecgberct, der schon 20 Jahre früher mit Adamnan seine Hand im Spiele hatte bei der Gewinnung des nordirischen Klerus, nach Hi gekommen, und durch mildes Zureden gelang es ihm, den Abt Dunchad und die Mehrzahl der Insassen von Hi zur Feier von Ostern am römischen Termin a. 716 zu gewinnen. Ecgberct blieb bis zu seinem Tode, Ostern 729, in Hi, und seinem Einfluß werden die in Osterfrage und anderen zur Konformität mit der unitas catholica gehörigen Dingen Widerstrebenden nachgegeben haben, wie Tigernach zum Jahre 718 aus seinen Quellen notiert Tonsurae Coronae super familiam Iae datur. So war das um Mitte des 7. Jahrhunderts die Centrale einer großen Klosterkirche bildende Hi, infolge hartnäckigen Festhaltens an gewissen äußeren Merkmalen seiner Unabhängigkeit und Verschiedenheit von der benachbarten römisch-sächsischen Kirche, zu einem einfachen Mutterkloster mit einigen Tochterklöstern im irischen Staatswesen an der Westküste Nordbritanniens herabgedrückt, während Armagh, durch rechtzeitiges Einlenken und konsequente Ausnutzung der für seine Gewinnung speziellzugeschnittenen Patricklegende, auf dem Wege war, das Haupt einer ganz Irland umfassenden Episkopalkirche zu werden.

3. Periode. Das völlige Angleichen der keltischen Kirche an die römische.

a) Die kleine Kirche von **Wales** unterschied sich äußerlich, nachdem sie sich in Feier des Osterfestes und Tonsur der römisch-sächsischen Kirche angeglichen hatte, nur mehr in Punkten, die sowohl in den Tagen Augustins von Canterbury als Bedas als untergeordnete betrachtet wurden, von der römischen Kirche, zumal in ihr abweichend vom irischen Zweig der keltischen Kirche auch während der beiden ersten Perioden die Episkopalverfassung geherrscht hatte. Die weitere Angleichung und Ausgleichung mit der römisch-sächsischen Kirche mußte sich unter dem Einfluß der politischen Verhältnisse von selbst vollziehen, da seit den Tagen Egberts von Wessex (gest. 836) welsche Häuptlinge anfingen, sich unter den Schutz der englischen Könige gegen die Bedrückung mächtigerer einheimischer Häuptlinge zu stellen. Die von 853 an in Wales sich stärker fühlbar machenden Einfälle der heidnischen Nordgermanen trugen bis tief in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts dazu bei, die politischen Beziehungen und Gesinnungen von Wales zu England freundlicher zu gestalten. Die Folge davon, daß Wales aus der geistigen Vereinsamung durch den Anschluß an die sächsisch-römische Kirche in Osterfeier und Tonsur gerissen wurde, macht sich in der gehobenen Bildung seines Klerus geltend, wofür die Berufung Assers, des Neffen von Bischof Novis von Menevia, als Lehrer, Berater und Freund Alfreds des Großen Zeugnis ablegt. Nachrichten, wenn auch nicht absolut sichere, sind vorhanden, daß der 927 gestorbene Bischof Cyfeiliawc von Llandaff vom Erzbischof von Canterbury konsekriert wurde; für Ende des 10. und Beginn des 11. Jahrhunderts scheint die Konsekrierung der Bischöfe von Llandaff durch den Erzbischof von Canterbury Regel zu werden. In den Tagen der Anglonormannen Lanfranc und Anselm (1070—1109) griff der erzbischöfliche Stuhl schon mehrfach so in die welschen kirchlichen Verhältnisse ein, als ob die welschen Bischöfe rechtlich unter dem Primas von England stünden; Normannen wurden unter dem Schutz der weltlichen Macht auf welsche Bischofsitze erhoben. Streitigkeiten über Abgrenzung der welschen Diöcesen S. Davids, Llandaff und der englischen Hereford zwischen 1119—1133 wurden zur Schlichtung dem römischen Stuhl unterbreitet. Um diese Zeit begann der Bischof von S. Davids den Anspruch auf eine Metropolitanstellung in Wales zu erheben, wofür um die Wende des 12./13. Jahrhunderts Gerald von Barri (Giraldus Cambrensis) mehrere Reisen nach Rom machte, ohne den Zweck zu erreichen. Seit 1187, wo Erzbischof Baldwin von Canterbury als päpstlicher Legat eine Visitationsreise durch Teile von Wales machte und den Kreuzzug predigte, kann die welsche Kirche als Teil der englischen betrachtet werden, wenn auch noch 1284 der Bischof von S. Davids formell gegen die Visitationsreise des Erzbischofs Pekham von Canterbury protestierte.

b) Eine systematische Skizze der Entwickelung der Kirche ist in dieser Periode für den **irischen Zweig** der keltischen Kirche nicht möglich, da die Einzelforschungen und Einzeldarstellungen, oft wegen Fehlens der richtigen Gesichtspunkte, zu mangelhaft sind. Ehe ich die feststehenden Daten für die Überleitung der einst unabhängigen und eigenartig organisierten irischen Kirche in Irland und Nordbritannien in die Formen der römischen Kirche gebe, sollen einzelne Punkte hervorgehoben werden, wodurch entweder Licht auf die mehr allgemeines Interesse verdienende Entwickelung, als ihr gewöhnlich gezollt wird, geworfen wird, oder die wegen ihrer Bedeutung in dieser Periode dies verdienen.

Die mit 795 für die britischen Inseln beginnende Vikingerzeit brachte mit ihren Raubeinfällen von heidnischen Norwegern und Dänen auf länger als 150 Jahre unsagbares Leid über die Bewohner Britanniens und Irlands. Wenn auch der Einfluß dieser Züge auf die welsche Kirche nicht ohne Bedeutung ist, so ist er doch gar nicht zu vergleichen mit dem auf die irische Kirche in Irland und Nordbritannien. Auf Kirchen und Klöster, die Mittelpunkte der Kultur und der verhaßten christlichen Religion, hatten die heidnischen Nordgermanen es besonders abgesehen. Zahlreiche Klöster lagen ja für die zu Schiff kommenden Räuber verlockend da (Hi, Bangor in Ulster, Menevia u. a.); in Irland zogen dieselben von Osten und Westen mit ihren Flotten die ins Herz des Landes führenden Flüsse hinauf und errichteten Stationen an den Seen, in deren Nähe große Klöster sich befanden. Die Holzbauten der irischen Klöster wurden leicht ein Raub der Flammen, in denen die Mönche mit ihren Bibliotheken zu Grunde gingen. So ward, um ein Beispiel anzuführen, Hi von 795—832 fünfmal heimgesucht und teilweise oder ganz niedergebrannt, wobei 806 nicht weniger als 68 Mönche das rote Martyrium erlitten. Was von den Hss. nicht im Feuer umkam, wurde von den heidnischen Barbaren zur Vernichtung ins Wasser geworfen nach dem Zeugnis eines im Beginne des 11. Jahrhunderts diese Periode beschreibenden Iren (s. Todd, Cogadh Gaedhel re Gallaibh 1867, S. 138). Wundern muß man sich über die unsägliche Geduld, mit der immer wieder der

Aufbau der Klöster begonnen wurde. In Armagh bestand von 832—845 ein heidnischer Vikingerstaat eines Norwegers Turgeis (Thorgils), vor dem der Abtbischof Forindan nach Munster flüchtete, und die Gattin dieses Norwegerherrschers Turgeis, die den Namen Otta führte, setzte sich auf den Hochaltar von Clonmacnois und gab von hier aus als germanische Seherin „Antworten“ (frecra) nach Art der Veleda, von der Tacitus (Hist. IV, 61. 65; Germania 8) berichtet. Die in erster Hälfte des 9. Jahrhunderts sich in Irland vielfach im Innern niederlassenden norwegischen Heiden wurden entweder vertrieben, oder sie fingen an sich zu assimilieren, Christen zu werden und brachten ein neues Element ins irische Volkstum. Anders wurde dies, als die Vikinger im Jahre 852 in Dublin einen heidnischen Normannenstaat gründeten, dessen Herrschaft sich weit in Nordbritannien ausdehnte, unter dem kleinere Vikingerkolonien in Waterford, Limmerick standen, und der mehr als ein Jahrhundert in Irland und den um die irische See gelegenen Landschaften raubte und plünderte. Die Einführung des Christentums in diesem Dubliner Staat begann 943. Diese ganze Vikingerzeit, die verschieden lang dauerte für verschiedene Striche, wo um 795 ein in den äußeren Merkmalen wie Osterfeier und Tonsur zwar der römisch-sächsischen Kirche angeglichenes aber in vielen Einzelheiten — wie z. B. kirchlicher Organisation — abweichendes keltisches Kirchentum vorhanden war, ist von tiefgreifendstem Einfluß auf dieses keltische Kirchentum gewesen.

Irische Mönche zogen, wie wir sahen (S. 226, 30), vom Ende des 6. Jahrhunderts an peregrinandi causa ins Frankenreich und wurden unter den dortigen Verhältnissen Missionare, Erzieher und Lehrer des Volkes. In letzterer Eigenschaft wurden sie besonders vom letzten Drittel des 8. Jahrhunderts an im Frankenreich Karls des Großen hochgeschätzt. Wenn wir nun die seit 795 sich einstellenden politischen Verhältnisse Irlands ins Auge fassen, werden wir begreifen, wie seit Beginn des 9. Jahrhunderts dieser Zug irischer Lehrer nach dem Kontinent ungeahnte Ausdehnung annimmt. Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine, pene totam cum grege philosophorum ad litora nostra migrantem rief Heiric von Auxerre (a. 876) in der Vorrede zur Vita S. Germani. Überall im Frankenreich, in S. Denis, Pavia, am Ober- und am Niederrhein treffen wir irische Mönche als Lehrer an Klosterschulen, die den Ruf irischer Bildung so ausbreiteten, daß es heutigen Tages fast als Axiom gilt: wer in den Tagen Karls des Kahlen Griechisch auf dem Kontinent kann, ist ein Ire oder es ist ihm die Kenntnis durch einen Iren vermittelt worden (s. Zimmer, Bedeutung des irischen Elements für mittelalterliche Kultur PJ 59, 26—59; Traube in AMA 19, 2, 332—363). Welch eine Fülle von Hss. die ir. Mönche mit nach dem Kontinent brachten oder hier abschrieben, zeigt der Umstand, daß, ohne Berücksichtigung der irischen Hss. der Vaticana und Bibliothèque nationale, 117 irische Hss. älter als 11. Jahrhundert oder Fragmente von solchen noch in kontinentalen Bibliotheken vorhanden sind (s. W. Schultze im Centralblatt für Bibliothekswesen 6, 287—298). Für die irische Kirche und irische Klosterbildung mußte dieser durch die unbehaglichen Verhältnisse geförderte Abzug der gebildeten Elemente auf die Dauer verhängnisvoll werden, zumal dieselben oft die Hss., welche vor der Vernichtung aus Barbarenhand gerettet waren, mit nach dem Kontinent nahmen. Wunder nimmt uns daher nicht die Nachricht des schon erwähnten ir. Historikers des Vikingerzeitalters, daß König Brian (1002—1013) Gelehrte übers Meer schicken mußte, „um Bücher zu kaufen“ (Todd, Cogadh Gaedhel S. 138). Die Bildungsstufe in den irischen Klöstern mußte im 9. und 10. Jahrhundert von Generation zu Generation sinken; ein weniger hoch gebildeter Klerus, als im 7./8. Jahrhundert vorhanden war, zog in die irischen Klöster ein und damit ein Klerus, der naturgemäß weniger Widerstandskraft hatte gegen die in der irischen Kirche thätigen Mächte für eine Umgestaltung ihrer Organisation im Sinne einer Episkopalkirche mit Metropolitanspitze; wobei nicht zu vergessen ist, daß im 9. Jahrhundert, in Südirland besonders, wohl manches in Klosterbibliotheken noch vorhandene Denkmal zu Grunde ging, das in eine über des angeblichen Heidenapostels Zeit hinausführte.

Die traurige Zeit der Vikingereinfälle hat nun die irischen Stammhäupter und Fürsten nicht veranlaßt, die heimischen Streitigkeiten zu begraben, um gegen den gemeinsamen Feind Front zu machen; im Gegenteil wurde die Zeit allgemeiner Unruhe zum Ausfechten der einheimischen Zwiste erst recht benutzt, und dabei wurden nicht unhäufig kleinere Vikingerhaufen als Söldner verwendet. Keinem aufmerksamen Leser der Ulsterannalen kann dies fürs 9. und erste Hälfte des 10. Jahrhunderts entgehen, kann ferner entgehen, daß in dieser Zeit neben der wiederkehrenden Vernichtung der Klöster durch die heidnischen Nordleute die Angriffe irischer Fürsten auf ihrem Gebiet benachbarte Klöster häufig und heftig sind, sowie die blutigen Kämpfe der Insassen in ihren Interessen aneinander gren-

zender Klöster. Da die großen alten Klöster die Mittelpunkte und Leiter von Klosterdiöcesen sind, so werden diese Erscheinungen auf den in den politischen Verhältnissen beruhenden Territorialverschiebungen beruhen, welche die Interessen der Klosterdiöcesen ihrerseits verschoben oder beeinflußten. Feste äußere Verhältnisse der kirchlichen Ordnung kamen so ins Wanken, in Fluß, wurden verschoben. Andererseits mußte die im Laufe des 8. Jahrhunderts in Irland zu einer Art Dogma gewordene Anschauung der Patricklegende über die Christianisierung Irlands und die ursprüngliche Stellung des episcopus im Kirchenregiment ein weiteres Element sein, um das im 6./7. Jahrhundert feste Gefüge der Klosterkirche zu lockern. Noch in dem „Vision des Adamnan" genannten irischen Text des 9. Jahrhunderts wird das Verhältnis von Papst Silvester zu Kaiser Konstantin dem irischen Volksbewußtsein nahe gebracht dadurch, daß Silvester einfach „Abt von Rom" genannt wird, und ebenso wird in einem in einer Note zum 12. März des irischen Heiligenkalenders citierten Gedicht Gregor der Große kurzweg „Abt von Rom des vollen Latiums" bezeichnet (Stokes, Félire S. LXIII). Hatte Patrick, wie die erweiterte Legende im 9. Jahrhundert wissen wollte, schon bald nach Gründung des Klosters in Armagh die Abtgeschäfte abgegeben und sich auf seine kirchenregimentliche Stellung als episcopus oder vielmehr des Metropoliten zurückgezogen, so konnte diese Anschauung auf die Dauer nicht ohne Einfluß auf das Verhältnis der Abt- und Bischofswürde in der irischen Kirche bleiben. In der Mehrzahl der nicht zur Hienser Gemeinschaft gehörigen irischen Klöster besaß der das Kirchenregiment in der Klosterdiöcese führende Abt auch die Weihe als Bischof, wenn er auch noch einen oder mehrere Klostergenossen neben sich mit bischöflicher Weihe hatte. Die in der Patricklegende liegenden Anschauungen, wie sie auch der Catalogus sanctorum Hiberniae folgert, konnten in diesen Verhältnissen leicht Verschiebungen bewirken und ohne besondere äußere Umwälzungen einen Zustand allmählich hervorrufen, wie er sich in der welschen Kirche am Ende des 6. Jahrhunderts nach Neuordnung der Verhältnisse zeigt (s. S. 222, 50): der Abtbischof des Mutterklosters fühlt sich als Bischof als das Haupt der Diöcese.

Charakteristisch für den Verfasser der ältesten Vita des Patrick der Legende ist, daß er von irischem eigentlichem Heidentum gar nichts weiß und, um die litterarisch dem Namen nach bekannten Druiden mit heidnischen Zügen auszustatten, zum AT und der Erzählung von den Kämpfen zwischen Petrus und Simon Magus greifen muß (s. o. S. 208, 35). Diesem Mangel wird im Vikingerzeitalter abgeholfen. Durch 150 Jahre war an vielen Orten kraftstrotzendes Heidentum der Nordgermanen zu beobachten; weder die in zweiter Hälfte des 9. Jahrhunderts sich zum Christentum wendenden und irisch werdenden Vikinger, die im Innern Irlands in kleineren Scharen saßen, werden sofort alles Heidentum abgestreift haben, noch die von 943 an christlichen Einflüssen offen stehenden Vikinger des unabhängigen Vikingerstaates in Dublin mit den abhängigen Kolonien in Waterford, Limmerick. Nach den Zuständen in Deutschland zu schließen, wird übertünchtes Heidentum bei den „Ausländer-Iren", wie die bekehrten und halbirisierten Vikinger genannt werden, vielfach fortgewuchert haben. Der niedrige Bildungsgrad, auf den die Insassen der irischen Klöster gesunken waren, ließ schon bald eine Verwechslung so entfernter Perioden wie die der angeblichen Christianisierung Irlands durch Patrick und die des Vikingerheidentums im 9. Jahrhundert möglich werden. Dies kam in den neu redigierten Viten vielen Heiligen zu Gute. So hat nach einer Vita Cainnech, Columbas von Hi Freund, Abt von Aghaboe, der starb (598), als der jüngere Columba schon im Frankenreich war, in der Mitte des 6. Jahrhunderts in Leinster angeblich Heidentum auszurotten, das das typischste nordgermanische Heidentum ist und im 9. Jahrhundert sicher in Leinster zu sehen war (s. GgA 1891, S. 186 ff.). Es tauchen im 10./11. Jahrhundert in Denkmälern in irischer Zunge Mitteilungen auf, daß Patrick bestimmte, genau beschriebene und benannte Bräuche krassen Heidentums verboten habe, die mehr oder weniger deutlich ihren nordgermanischen Ursprung verraten (s. ZdA 35, 147). Es mag dies ursprünglich ein pädagogischer Kunstgriff irischer Mönche gegenüber den bei Namenchristentum heidnische Bräuche behaltenden „Ausländer-Iren" gewesen sein. Der Stuhl von Armagh hat sich um die Wende des 10./11. Jahrhunderts diese Vermischung in einer für seine Interessen peinlichen Angelegenheit zu Nutze zu machen gesucht. Wie an der Hand der Ulsterannalen nachgewiesen werden kann, war es dem Abtbischof von Armagh unter skrupelfreier Benutzung der Umstände zwischen 730 und 850 gelungen, den aus der Patricklegende abgeleiteten Primat in der irischen Abtkirche in gewisser Hinsicht zu erringen: 805 ist entscheidend für Meath, 824 für Connaught und 822 sowie Forindans Aufenthalt in Munster von 841—845 für Südirland. Er hatte von da an in den verschiedensten Teilen von

Irland seinen Steuereinnehmer für den Patrickspfennig sitzen: equonimus nennen ihn die Ulsterannalen (oeconomus); es sind meist die Äbte der betreffenden Gegenden (s. Ulsterannalen 813. 868. 887. 893. 921. 928). Der Abtbischof von Armagh verschmähte es nicht, in entfernteren Gegenden sich persönlich zu zeigen und die den Patrickspfennig bildenden Kühe in Empfang zu nehmen (Ulsterannalen 972. 1050. 1106). Nun hatte der mächtige in Dublin residierende Herrscher des irischen Normannenstaates Amlaib mac Sitricca (nord. Ólafr Sigtriggvasonr) bei Gelegenheit der Kämpfe um die Herrschaft in Nordhumberland im Jahre 943 in England die Taufe empfangen: Wulfhelm von Canterbury hatte ihn getauft und Eadmund von England war sein Taufpate gewesen (s. Earle, Saxon chronicles S. 116. 117; Annales Wintonienses s. a. 942 bei Liebermann, Ungedruckte anglo-norm. Geschichtsquellen S. 68; Todd, Cogadh Gaedhel S. 283 ff.). Daß das im weiteren Verlauf des 10. Jahrhunderts unter den Normannen des unabhängigen Vikingerstaates sich ausbreitende Christentum nach Canterbury schaute und wohl aus England seinen Klerus bezog, ist demnach natürlich und wird dadurch bewiesen, daß bei Errichtung von Normannenbistümern in Dublin, Waterford, Limmerick, was für Dublin von 1040 ab sicher steht, diese Vikingerbischöfe sich in Canterbury konsekrieren ließen. Der Abtbischof von Armagh muß wohl schmerzlich die Einnahmen von den reichen jungen Normannengemeinden in Dublin am Ende des 10. Jahrhunderts entbehrt haben, da sonst nicht verständlich ist, wie einer seiner Anhänger unter Benutzung der erwähnten Anschauung, daß Patrick die Vikinger bekehrt habe, ausführlich schildern konnte, wie Patrick speziell die bis 943 vollkommen heidnischen Normannen Dublins bekehrt habe und infolge dessen der Nachfolger „Patricks von Armagh mit den großen Einkünften" Anspruch habe auf eine Unze Gold „von jeder Nase" im Dubliner Vikingerstaat. Das Gedicht bildet eine Einlage in den in den Tagen Brian Boromas (gest. 1013) entstandenen Lebor na cert (s. ZdA 35, 57 ff.) und muß nach den inneren Indizien zwischen 994 und 998 entstanden sein (ZdA 35, 64 ff.). Noch in einem zweiten irischen Denkmal jener Zeit findet sich, allerdings ohne die plumpe Dienstbarmachung der Interessenpolitik Armaghs, die Angabe, daß Patrick die Vikinger bekehrt habe, die auch die Voraussetzung ist für die jener Zeit entstammende Erzählung von Patricks Anteilnahme an der Redaktion der irischen Gesetze, zu der auch ein Vertreter der Vikinger geladen war (s. ZdA 35, 54—57; 72 ff.).

Noch eine Erscheinung in der inneren Entwickelung des irischen Kirchenwesens in dieser Periode sei hervorgehoben, das sogenannte Kuldeertum. Durch Reeves ist das Problem nach der einen Seite vollständig aufgeklärt: die auf den schottischen Historiker des 16. Jahrhunderts Hektor Boece zurückgehende Anschauung, daß die geistliche Genossenschaft, welche in Denkmälern Irlands und Schottlands vom 9. bis 12. Jahrhundert irisch céle Dé, lat. colidei genannt wird, woraus Boece culdei fabrizierte, die direkte Fortsetzung des irischen Mönchtums des 6. bis 8. Jahrhunderts, ja des keltischen Mönchtums überhaupt sei, ist geschichtlich ganz unbegründet. Schwierig ist es aber, die Entstehung und Stellung der Colidei im irisch-schottischen Kirchenwesen der 3. Periode genau zu bestimmen. Der irische Ausdruck céle Dé vermag keine sichere Auskunft zu geben; er besteht aus dem gewöhnlichen Substantiv céle und dem Genitiv von dia „Gott": „céle Gottes". Die selbstständige Bedeutung von altir. céle ist „Genosse", woraus sich mancherlei Nebenbedeutungen wie z. B. „Ehemann" entwickeln. In den Texten der alten irischen Heldensage, wo uns viele Wörter in der volkstümlichen Verwendung vorliegen, auf der das kirchliche Irisch sich aufbaut, hat céle mit dem abhängigen Genitiv eines Personennamens eine prägnante Bedeutung: Cuchulinn, der berühmteste Held Nordirlands, der den König Conchobar verteidigt wie etwa ein Hagen oder Volker die Burgunderkönige in deutscher Sage, nennt sich selbst céle Conchobair d. h. „céle des Conchobar" und andererseits heißt und nennt sich Cuchulinns Wagenlenker und treuer Genosse céle Conculaind d. h. „céle des Cuchulainn" (s. Ztschr. für vergl. Sprachforschung 30, 36). Es bezeichnete demnach céle Dé ursprünglich einen Mann, der sich in Gottes Dienst gestellt, ihm bis zum Tod zu eigen gegeben hat, und damit stimmt die Reeves unbekannt gebliebene Anwendung der Verbindung in ihrer wenigstens handschriftlich ältesten Überlieferung in den irischen Erklärungen zum angeblichen Psalmenkommentar Columbas von Bobbio. Hier wird die lat. Verbindung cuius (Dei) iste est erklärt durch den Hinweis, daß lat. iste illius est bedeute iste ad illum pertinet, und dazu bemerkt der irische Glossator amal asmberar is cele dœ infer hisin „wie man sagt, dieser Mann ist cele Dé" (Ascoli, Il codice irlandese dell' Ambrosiana 1878 fol. 30c, 3), womit er exemplifiziert, daß in der irischen Verbindung cele dé dieselbe Beziehung wie in lat. iste illius est vor-

liege. Es konnte daher céle Dé ursprünglich ebenso wie lat. vir Dei allgemein auf Mönch und Anachoret angewendet werden. Daß es nicht im 9. bis 12. Jahrhundert die regulären Fortsetzer des organisierten irischen Mönchswesens des 6. bis 8. Jahrhunderts bezeichnete, steht durch Reeves' Untersuchung fest; ebenso, daß damit Angehörige geistlicher Genossenschaften bezeichnet wurden, für deren Vorhandensein als solcher vor Ende des 8. Jahrhunderts keine sicheren Spuren vorliegen. Es müssen daher die Genossenschaften der Colidei — welches Wort wohl in Anlehnung an irisches céle Dé als Sinn- und Lautäquivalent gebildet wurde — gegen Ende des 8. Jahrhunderts in Irland aufgekommen sein, und eine vorhandene Bezeichnung allgemeinerer Bedeutung ist auf ihre Angehörigen eingeschränkt worden. Soweit bei der Dürftigkeit sicheren älteren Quellenmaterials sich urteilen läßt, ist Chrodegangs Regel (749), die bestimmt war, den Sekularklerus von Metz zusammenzufassen und in ihrer erweiterten Form auch auf die Anachoreten (dei colae) Anwendung fand (s. Hefele, Konziliengesch. 4, 9 ff.), durch Iren, die in jener Zeit ja in Klöstern Lothringens und des Elsasses zu finden waren, noch im 8. Jahrhundert nach Irland gebracht worden, und nach ihr schlossen sich zuerst außerhalb der Klosterregel stehende Anachoreten zusammen. In der monastischen Kirche des eigentlichen Irland haben diese Genossenschaften der Colidei es nie zu großer Bedeutung gebracht; wir finden ihrer im Laufe der Jahrhunderte an 9 Orten in Irland Erwähnung gethan und zwar öfters in Verbindung mit Klöstern, zu denen das Haus der Kuldeer geradezu als Zuthat erscheint: Krankenpflege, Armenpflege liegt ihnen hauptsächlich ob, außerdem scheinen sie die gesangliche Feier des Gottesdienstes zu besorgen. Zu viel größerer Bedeutung gelangten jedoch die Genossenschaften der Kuldeer in Nordbritannien, wohin sie von Irland kamen: hier waren durch die Austreibung der renitenten Hienser Mönche durch Nechtan 717 in der Kirche des Piktenstaates große Lücken entstanden, die durch die von Nordhumberland einströmenden römischen Geistlichen nicht ganz konnten ausgefüllt werden. In diese Lücken treten anscheinend die neuen Genossenschaften der Colidei; hier in Schottland treten sie uns als eine Mischung von weltgeistlichem Wesen und nach klösterlichen Mustern geordnetem Anachoretentum entgegen, in jüngerer Zeit an einzelnen Orten geradezu wie die Kanoniker des Festlandes. Der mangelnde Zusammenhang der einzelnen Konvente der Colidei bei Fehlen eines gemeinsamen Hauptes oder fester Formen, der ja ein Charakteristikum des keltischen Kirchenwesens überhaupt ist, das sich wieder aus den politischen Verhältnissen der Kelten erklärt, mußte notwendigerweise jeden einzelnen Konvent all den inneren und äußeren Gefahren lokaler Entwickelung aussetzen, denen vereinzelte Korporationen immer anheim gegeben sind. So sind denn auch fast gleichzeitige Schilderungen des 12. Jahrhunderts, die an verschiedene Kuldeergenossenschaften anknüpfen, sehr verschieden in Bezug auf die Zustände in den Genossenschaften und in ihrer Beurteilung. Den im 12. Jahrhundert in Irland und Schottland mit der völligen Umgestaltung der Keltenkirche nach römischem Muster eingeführten römischen Orden konnte diese letzte nur noch halb selbstständige Schöpfung der keltischen Kirche Irlands, die alle Merkmale einer Übergangszeit an sich trägt, nicht Stand halten: die Colidei verschwanden in den Orden oder unter den regulären Kanonikern.

Die formelle Unterwerfung der keltischen Kirche Irlands und Schottlands unter die römische vollzog sich von zweiter Hälfte des 11. Jahrh.s an, nachdem sie durch die Entwickelung der vorhergehenden 300 Jahre äußerlich und innerlich dazu herangereift war. In Irland bildeten die in Dublin, Limmerick, Waterford bestehenden selbstständigen Normannengemeinden mit ihren schon erwähnten Beziehungen zu Canterbury die Handhabe. So fand Lanfranc von Canterbury Gelegenheit, 1074 sich in die irischen kirchlichen Verhältnisse einzumischen in seinem durch den Normannenbischof Gillpatrick von Dublin an den König Torlogh O'Brian geschickten Brief; auf beider Antreiben sandte Gregor VII. ein Schreiben nach Irland, indem er zugleich den Limmericker Normannenbischof Gilbert zum päpstlichen Legaten für Irland bestellte. Wie im 7. Jahrhundert der Abtbischof von Armagh in Nordirland der Mittelpunkt des Widerstands gegen Einführung des römischen Osterdatums in Nordirland war, so leistete der als angeblicher Nachfolger Patricks in der irischen Kirche zu allmählicher Geltung gelangte Bischof von Armagh jetzt Widerstand gegen die durch Canterbury und die Vikingerbischöfe in Dublin und Limmerick eifrig betriebene Propaganda Roms, Irland zu einer römischen Kirchenprovinz zu machen. Endlich fand Gilbert von Limmerick in dem 1106 den Armagher Stuhl besteigenden Celsus einen Mann, der auf seine Absichten einging; auf der 1120 abgehaltenen Synode von Rathbreasail ward beschlossen, Irland in 24 Diöcesen einzuteilen, die, mit Ausnahme von Dublin, Armagh unterstehen sollten. Doch erst den beiden Nachfolgern von Celsus, nämlich Malachy,

dem Freund Bernards von Clairveaux, und Erzbischof Gelasius (1137—1172) gelang die volle Unterwerfung unter die römische Kirche: 1152 fand unter Vorsitz des päpstlichen Legaten Papiro die Synode von Kells statt, auf der Irland in 4 Provinzen geteilt, Armagh als Sitz des Primas bestimmt wurde und die Bischöfe von Dublin, Cashel, Tuam ebenfalls zu Erzbischöfen erhoben wurden und die von Rom mitgebrachten Pallia erhielten. Die vollständige Romanisierung der irischen Kirche auch im Innern ward in politischem Interesse der Anglonormannen auf der 1172 auf Befehl Heinrichs II. in Cashel abgehaltenen Synode durchgeführt. Wenige Jahre später (zwischen 1180 und 1185) schrieb der Cisterzienser Mönch Jocelin im *Auftrag* des Primas von Irland, des Erzbischofs Thomas von Armagh, eine neue Vita Patricii unter Benutzung alles dem Armagher Stuhl zugänglichen Materials. In dieses gewissermaßen den Abschluß der im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts aufgekommenen Patricklegende bildende Werk hat auch die S. 234,20 erwähnte plumpe Erfindung Armaghs, daß Patrick die Vikinger Dublins bekehrt habe in Kap. LXXI (Colgan, Triadis Thaum. acta S. 90 ff.) nach dem irischen Gedicht im Lebor na cert (s. S. 234,25) Aufnahme gefunden — mit einem Zusatz: die Anglonormanneninvasion hatte 1169—1172 dem unabhängigen Vikingerstaat in Dublin ein Ende gemacht, und der im Auftrage des Primas von Irland schreibende Jocelin erklärt den Untergang des Vikingerstaates durch den Zusatz, daß superbiens populus oblitus benedictionis S. Patricii *debitos reditus* neglexit persolvere. Trotzdem daß die Kirche der unabhängigen Vikinger schon 1152 sich dem Primat Armaghs gefügt hatte und 1162 der Dubliner Erzbischof sich vom neuen Primas Irlands konsekrieren ließ, konnte die Habgier Armaghs es noch nicht vergessen, daß ihm ein Jahrhundert lang der Patrickspfennig von den reichen Dubliner Handelsherren entgangen war. Die Bollandisten geben zum 17. März in den AS m. Mart. tom. II, 577—592 von Dokumenten über Patrick nichts als die beiden Schriften des historischen Patrick — Confessio und Epistola — und Jocelins Vita des legendären Patrick. In der Confessio *schieben* sie gegen die 5. Hss. nach invisibilia *ein* qui Filium sibi consubstantialem genuit mit der Begründung haec aut similia verba in ms. Atrebatensi desiderari contextus indicat (a. a. O. S. 534 Anm. d), und in der Vita Jocelins *lassen* sie (a. a. O. S. 555) einfach das Kapitel über die Bekehrung der Normannen Dublins durch Patrick mit einem Verweis auf Colgan *weg*.

In Nordbritannien ward 844 dadurch, daß Kenneth Mac Alpin, der Herrscher des Irenstaates an der Westküste, den Thron der vereinigten Nord- und Südpikten bestieg, ein vereinigtes Königreich Albanien, später Schottland genannt, geschaffen. Indem Kenneth 850 die Gebeine Columbas von dem durch die fortwährenden Einfälle der Vikinger ganz unsicher gewordenen und heruntergekommenen Hi nach Dunkeld im Südpiktenland, wo die Hauptstütze seiner Macht lag, überführte und mit dem dort vorhandenen Kloster einen Bischofssitz errichtete, versuchte er anscheinend hier einen Mittelpunkt einer Landeskirche zu schaffen, wie im 7. Jahrhundert Hi war, nur mit einer durch die kirchlichen Veränderungen bedingten verschiedenen Basis: der Abtbischof von Dunkeld, als welcher von 850—865 Tuathal mac Artguso fungierte, hatte die kirchenregimentlichen Funktionen als Bischof und nicht als Abt. Es hatte sich also im Piktenland in dem Jahrhundert nach der Vertreibung der Columbamönche die einst monastische Kirche unter Einfluß der benachbarten römisch-sächsischen Episkopalkirche zu einem Zustand entwickelt, wie wir ihn in der keltischen Kirche von Wales um 600 ähnlich vorfinden (s. S. 222,10). Als daher Kenneths Sohn Konstantin den Bischofssitz 865 nach Abernethy verlegte, wo er bis 908 war, blieb in Dunkeld ein einfacher Abt. 908 erfolgte die Übertragung des Sitzes des Primas des Landes nach St. Andrews, indem zugleich auf einer Reichsversammlung desselben Jahres die exemte Stellung der Kirche festgesetzt wurde. Dieselbe Zeit scheint auch innere Reformen gebracht zu haben — Einführung der kanonischen Regel —, die zu weiterer Annäherung an die römische Kirche jener Zeit neigten. Energisch wurde die Umgestaltung der schottischen Landeskirche nach Einrichtung und Ordnung der römischen Kirche durch Margarete, die Großnichte Eduards des Bekenners, in Angriff genommen, als sie 1069 dem Schottenkönig Malcolm die Hand gereicht hatte; sie wurde von ihrem Beichtvater Turgot, Abt von Durham, dabei zielbewußt unterstützt. Ihre Söhne Edgar (1097—1107), Alexander (1107—1124) und David (1124—1153) richteten ihr Augenmerk vor allem darauf, nach den inneren Umgestaltungen und Reformen ihrer Mutter die äußere Angleichung der schottischen Nationalkirche an die römische herbeizuführen. Von 1093—1107 blieb die Stelle des Hauptes der Landeskirche nach Fothads Tode unbesetzt, bis 1107 Turgot, der Berater Margaretens, auf den Sitz von St. Andrews erhoben wurde unter

gleichzeitiger oder baldiger Gründung mehrerer neuer Bistümer innerhalb der Landeskirche, die St. Andrews unterstellt wurden. Turgot war konform einem Beschluß des Konzils von Windsor 1072 (Haddan and Stubbs II, 159) in York geweiht worden, während sein Nachfolger Eadmer (1115), ein Mönch von Canterbury, auf Wunsch König Alexanders durch Ralph, Erzbischof von Canterbury, ausgewählt und konsekriert wurde. Bis zum Jahre 1188, wo die schottische Kirche von Canterbury unabhängig und ebenso wie die irische direkt unter Rom stehend erklärt wurde durch eine Bulle Clemens III. (s. Haddan and Stubbs II, 273), war die äußere und innere Umgestaltung der schottischen Kirche in eine römische Kirchenprovinz vollzogen: in 9 Bistümer mit festumschriebenen Diöcesen war das Land geteilt, und die teils in bestehende teils in neu eingerichtete Klöster eingeführten Augustiner, Benediktiner, Cisterzienser sogen den Rest des keltisch-nationalen Mönchtums auf.

Über die Verhältnisse und Einrichtungen der keltischen Kirche in ihrer Blütezeit (6. bis 8. Jahrhundert), als da sind Kirchenregiment (geistliche Grade), Klosterwesen, Gottesdienst und seine Einrichtungen, Lehre u. a., ist den vorangegangenen Ausführungen nicht viel nachzutragen. Soweit nämlich auch die Darstellung von der landläufigen Auffassung in Bezug auf die Pflanzung und Entwickelung des ir. Christentums bis in die Tage Columbas abweicht, die bei den meisten neueren Forschern zu findende wesentlich gleiche Grundanschauung über das Verhältnis der Einrichtungen der keltischen Kirche zu denen der römischen Kirche im Anfange des 7. Jahrh.s wird dadurch nicht berührt, vielmehr hinsichtlich des irischen Zweiges erst recht gestützt. Es empfängt die Anschauung, als ob die keltische Kirche in Einrichtung und Dogma in ihrer Blütezeit fast die Kirche des apostolischen Zeitalters repräsentiere, weder aus dem, was uns über ihre Lehre und Einrichtung überliefert ist, noch aus dem, was man über ihre Geschichte weiß oder mit einiger Sicherheit erschließen kann, irgend welche Stütze. Die britische Kirche ist, wie Britannien ein Teil des römischen Reiches war, im 4. Jahrhundert ein Zweig der katholischen Kirche des Abendlandes, der im Verlauf des 4. Jahrhunderts seit dem Konzil zu Arles (316) an allen Vorgängen in der Kirche mitbeteiligt war; der irische Zweig der keltischen Kirche ist aber ein noch im 4. Jahrhundert getriebener Schoß der britischen Kirche. Die sicher bezeugten Abweichungen, welche im Beginn des 7. Jahrhunderts die keltische Kirche diesseits und jenseits der irischen See in Einrichtungen von der damaligen katholischen Kirche Roms aufwies, empfangen alle bei genauerem Zusehen hinreichende Erklärung. Vor allem darf man die Thatsache nicht vergessen, daß die Stellung des römischen Bischofs im 4. Jahrhundert und bis auf Leo den Großen (440—461) in der röm.-kathol. Kirche des Abendlandes anders war als die des Papstes Gregor d. Gr. (590 bis 604) in der röm.-kathol. Kirche um die Wende des 6./7. Jahrh.s, sowie daß das 4. Jahrhundert überhaupt nicht diese stramme Einheitlichkeit in Einrichtungen kannte, welche im Beginne des 7. Jahrhunderts als ein wesentliches Erfordernis der unitas catholica angesehen wurde, und daß manche Neuerungen nur langsam bei den weit abgelegenen Gliedern der Kirche sich einbürgerten. Um die Wende des 4./5. Jahrhunderts wurde nun der britische Zweig der katholischen Kirche und damit zugleich sein Ableger auf der Barbareninsel losgelöst dadurch, daß das politische Rom seinen Halt auf Britannien verlor. Lehrreich für die unmittelbaren Folgen ist ein Ereignis des ersten Drittels des 5. Jahrhunderts. Die Päpste Innocenz, Zosimus und dessen Nachfolger Bonifatius (418—422) traten gleich energisch gegen die junge Lehre des Pelagius auf, aber doch nur dem weltlichen Rom, dem Reskript des Kaisers Honorius (30. April 418), das die Pelagianer in Rom mit Landesverweisung bedrohte, ist die Unterdrückung zu danken. Als 429 die Lehre des Pelagius in dem abgelegenen Britannien sich ausbreitete, reichte der Arm des Kaisers dahin nicht, und Caelestin, des Bonifaz Nachfolger, sah sich genötigt, den Weg der gütigen Überredung einzuschlagen, indem er Germanus von Auxerre nach Südwestbritannien schickte. Aber auch diese Verbindung riß in zweiter Hälfte des 5. Jahrhunderts, als in Burgundern, Westgoten, Franken, Sachsen ein zwei- und dreifacher Barbarenwall Rom von dem keltischen Britannien trennte. Die Fermata, mit der Leo der Große, um ein Schisma mit Alexandria zu vermeiden, im August 454 der abendländischen Kirche anzeigte, daß 455 Ostern an dem im Occident unerhört späten Termin 24. April zu feiern sei, scheint nach Angaben in den Annales Cambriae, den Ulsterannalen und den Annalen von Clonmacnois noch nach Britannien und damit nach Irland gekommen zu sein. Auf fast 150 Jahre ist nun jeder Zusammenhang der keltischen Kirche mit der abendländischen zerrissen; die Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche geht nicht nur spurlos

an der keltischen Kirche vorüber, sondern es müssen bei den einzelnen Gliedern der keltischen Kirche selbst infolge Fehlens jeder Centralinstanz allgemein politische und lokale Verhältnisse die Einrichtungen und Bräuche der Kirche beeinflussen. Nach all dem versteht man, daß ein Columban von Luxeuil sich herausnimmt zum Papst zu reden, wie dies wohl 200 Jahre früher bei einem Bischof aus Nordafrika oder Alexandria nicht auffallend wäre; so versteht sich, daß die im Verlaufe des 6. Jahrhunderts in den Bergen von Wales wieder aufgerichtete britische Kirche nur unabhängig nebeneinander stehende Bischöfe ohne Metropolitanverband kennt, da die im Beginne des 5. Jahrhunderts zusammengebrochene britische Kirche diese Entwickelung noch nicht kannte; so erklärt sich das abweichende Datum für die Osterfeier in irischer und britischer Kirche daraus, daß diese keltische Kirche die zur Zeit des Konzils von Arles (316) geltende und in Rom bis a. 343 befolgte ältere supputatio Romana noch nach 600 getreu der Väter Brauch, wie die Iren mit Recht betonen, befolgte: alle Wandlungen der römischen Kirche hierin — jüngere supputatio Romana, 343—444; Zeitzer Ostertafel, a. 447—500; 19jähriger Cyklus des Victorius, a. 501 bis Mitte des 6. Jahrhunderts; Cyklus des Dionysius, von Mitte des 6. Jahrhunderts an — waren der keltischen Kirche ferngeblieben. Es werden ferner aus dem Umstand, daß im 4. Jahrhundert nicht die stramme Einheitlichkeit in Einrichtungen bestand wie in der römisch-katholischen Kirche 200 Jahre später, und die keltische Kirche wie in Bezug auf Osterberechnung alte Bräuche festhielt, sich erklären alle oder die meisten der Dinge, die Augustin in der welschen Kirche als römischem Brauch (consuetudo), ja dem Brauch der ganzen Kirche ums Jahr 600, widersprechend fand, ohne sie näher zu bezeichnen (Beda, Hist. eccl. II, 2) sowie die abweichenden ecclesiasticae vitae disciplinae, die Anhänger der römisch-sächsischen Kirche an der irischen Kirche rügten. Einiges, was hierher fällt, hat Warren (Liturgy and Ritual of the Celtic Church S. 64 ff.) zusammengestellt. Wenn aber sowohl in der britischen Kirche als in der irischen beim Zusammenstoßen mit der römischen und noch lange darüber hinaus die Konsekrierung eines Bischofs durch einen einzelnen Bischof stattfinden konnte, obwohl die Vertreter der britischen Kirche auf dem Konzil von Arles den Kanon mitunterzeichneten, daß wenn möglich 7 aber mindestens 3 Bischöfe an der Konsekration teilnehmen sollten, so ist dies nicht so sonderbar als es Warren (a. a. O. S. 69) findet. Auf Augustins 6. Frage Si longinquitas itineris magna interiacet, ut episcopi non facile ualeant conuenire, an debeat sine aliorum episcoporum praesentia episcopus ordinari . . ? erwiderte Gregor: Et quidem in Anglorum ecclesia in qua adhuc solus tu episcopus inueniris, ordinare episcopum non aliter nisi sine episcopis potes (Beda, H. e. 1, 27); ebenso gestattete Papst Bonifaz noch Augustins drittem Nachfolger Justus allein Bischöfe zu weihen exigente oportunitate (Beda, l. l. 2, 8). Diese Dispense werden sich britische Bischöfe im 5. Jahrhundert beim Zusammenbruch der keltischen Kirche in der Not öfters gestattet haben, und ebenso wird bei der allmählich vor sich gehenden Missionierung Irlands im Anfang meist keine andere Möglichkeit gewesen sein als Uebertragung des bischöflichen Grades durch einen einzelnen Bischof. Wenn es noch heute für die Rechtsentwickelung der aus Germanen und Kelten gemischten Engländer charakteristisch ist, daß Brauch und Herkommen fortwährend neues Recht schafft, ohne daß man älteres geschriebenes formell aufhebt, so ist verständlich, wie in der keltischen Kirche die Einzelkonsekrierung des Bischofs im 6./7. Jahrhundert Väter Brauch und damit Recht geworden war.

Bei Beurteilung des ausgeprägt monastischen Charakters der irischen Kirche und der Stellung des episcopus in derselben im Gegensatz zur abendländischen Kirche muß man beachten, daß der Typus, wie wir ihn in Hi und anderen nachweislich erst im 6. Jahrhundert gegründeten Klöstern finden, gar nicht allgemein giltig ist; es ist im Gegenteil bemerkenswert, daß gerade in alten Klöstern, deren Ursprung im Dunkel liegt und die immer der Mittelpunkt von Klosterdiöcesen waren — wie z. B. Armagh im Norden, Emly in Tipperary —, die Äbte in der alten Zeit immer zugleich Bischöfe sind, also die Vorsteher der Diöcesen Äbte und Bischöfe in einer Person waren, nur daß ihnen die kirchenregimentliche Gewalt in ihrer Stellung als Abt zustand. Dies erklärt sich aber aus den politischen und sozialen Verhältnissen der Kelten, und der Zeit und Art der Christianisierung. Der Clan oder Stamm, wie mans nennen will, ist das einzige feste Gebilde in Irland und alles, was zeitweilig darüber steht bis zu dem schemenhaften ir. Oberkönig, ist fließend und nicht von dauernder Macht. In einem Stamm ließen sich die von dem eben nach dem Abendland gekommenen Mönchsideal erfüllten britischen Missionsboten des 4. und 5. Jahrhunderts nieder und erhielten, nachdem es ihnen gelungen war der christlichen Lehre Eingang zu verschaffen, vom Stammhäuptling die nötigen Grundstücke zur Gründung

einer größeren klösterlichen Missionsstation, der natürlich von Anfang an Glieder der Familie des Stammeshauptes zugehörten, ja die meistens wohl durch ein solches Mitglied begründet und von ihm in der auch später in Irland noch vielfach vorkommenden Stellung als Laienabt geleitet wurde. Bei der weit verzweigten Familie des Stammeshauptes liegt daher das Recht der Succession zur Abtswürde und ist in einzelnen Fällen nachweislich Jahrhunderte lang geblieben, so daß die kirchlichen und Stammesinteressen aufs engste verknüpft waren. Wie aber Augustin das Christentum in Kent einführte, ehe er Bischof war und dann nach Arles zurückging, um sich zum Bischof weihen zu lassen, so werden auch in Irland in den einzelnen Clanen die in klösterlicher Weise eingerichteten Missionsstationen zeitweilig bestanden und die kirchlichen Bedürfnisse des Stammes unter Leitung eines Angehörigen der Familie des Stammhäuptlings besorgt haben, ehe die Notwendigkeit nach einem Mitglied hervortrat, der die bischöflichen Funktionen auszuüben ein Recht hatte. Verschaffte sich dann der Laienabt die Weihe als Bischof — daß die irische Kirche die Grade des Diakonus, Presbyter, Bischof wie die abendländische Kirche kennt, hätte nie dürfen in Frage gezogen werden —, so war es natürlich, daß er, fern vom Anblick und Einfluß einer episkopal geordneten Kirche, die kirchenregimentlichen Funktionen in der Kirche des Stammes nach wie vor als Abt und Angehöriger der Familie des Stammhäuptlings besorgte; diese Anschauungen erbten sich fort, und so entstand die auf dem Stamme als Basis sich aufbauende monastische Kirche Irlands, in der nur ein funktioneller Episkopat bestand, dem jurisdiktionelle Rechte als Folge der Ordination nicht zustanden.

Von dem Versuch, ein Gesamtbild der keltischen Kirche des 6./7. Jahrhunderts in Bezug auf Lehre und Einrichtungen zu zeichnen, sehe ich ab. Reicht die Überlieferung auch vollkommen aus, um, wie bemerkt, zu erkennen, daß in dieser keltischen Kirche ein nur in einzelnen Punkten abweichendes Spiegelbild der abendländischen Kirche des 4. Jahrhunderts vorliegt, so ist das sicher aus genanntem Zeitraum erhaltene Material zur Zeichnung eines Gesamtbildes doch zu lückenhaft, und bei der charakteristischen Eigenheit des keltischen Kirchenwesens, dem Mangel an festen, überall geltenden Formen und Einrichtungen, kann ein aus Mosaikstückchen zusammengesetztes Gesamtbild kaum der Wirklichkeit nahe kommen. Ein Punkt verdient aber zur Charakterisierung der keltischen Kirche in ihrer Blütezeit noch berührt zu werden. Es wird, besonders von katholischen Kirchenhistorikern, mit Emphase hervorgehoben, daß gegenüber Anschauungen über die keltische Kirche, wie sie bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zu treffen waren, auch die protestantische Forschung anerkenne, daß weder in Dogma noch in Einrichtungen die altirische und altkeltische Kirche gegenüber der katholischen Kirche eine in wesentlichen Punkten abweichende Stellung eingenommen habe. Und doch wird jeder, der diesem Satz im allgemeinen zustimmt, auch wenn er nur die Schilderungen Bedas über das Zusammenstoßen der Abgesandten Roms mit den Vertretern der keltischen Kirche auf britannischem Boden auf sich wirken läßt, den Eindruck nicht loswerden, daß der *Geist*, der in den Vertretern der keltischen Kirche um die Wende des 6. 7. Jahrhunderts lebte, ein anderer war als der Geist in den damaligen Vertretern der römischen Kirche und in den von ihnen gewonnenen Söhnen keltischen Kirchentums. Auch hier bewahrheitet sich das Wort, daß die Noten allein die Musik nicht machen. Es lassen sich auch eine ganze Reihe Einzelmomente hervorheben zur Charakterisierung des neuen Geistes, der mit dem Anschluß der altirischen Kirche an die römische Kirche des 7. Jahrhunderts in die keltische Kirche Irlands einzog. Zuerst fällt auf der Geist der *Unduldsamkeit* gegen Abweichungen und damit der Geist der *Lieblosigkeit*, wie ihn Augustin gegenüber den britischen Bischöfen (Beda, H. e. 2, 2), Wilfrid gegenüber Colman (Beda, H. e. 3, 25) und Aldhelm in seinem Brief an Geruntius zeigt (MG Ep. tom. III, 231). Dem gegenüber verlangten die Iren nur, sowohl ein Columban auf dem Kontinent (s. MG Epist. I, 165) wie die Iren in Nordhumberland, daß man sie ruhig nach Väter Brauch ihr Christentum ausüben lasse, das nach dem Zeugnis eines Beda zu einem Leben in Apostelweise führte. Sobald aber ein Ire zur römischen Partei überging, kam ein neuer Geist über ihn: ein Ire Ronan, der in Gallien und Italien gewesen, fing in Nordhumbrien den Streit mit dem milden Finan an (Beda, H. e. 3, 25). Cummian hatte a. 629 trotz der päpstlichen Exkommunikation Ostern noch nach altem Datum gefeiert, hatte dann ein Jahr sich mit der Frage beschäftigt und trat auf der Synode von Mag Lena a. 630 für Nachgeben an Rom ein; nachdem die infolge des von Fintan mac Tulchain erhobenen Widerstandes nach Rom geschickte Gesandtschaft heimgekehrt war (633) und Cummian und die römische Partei durch sie gehoben und in ihren Anschauungen neu gestärkt waren, begann Cummian sofort durch sein Schreiben an Segene von Hi Propaganda für römischen Brauch zu machen. In diesem Briefe läßt er

sich, bei Erzählung des erfolgreichen Widerstandes, den Fintan mac Tulchain a. 630 für Beibehaltung des irischen Brauches der römischen Partei leistete, hinsichtlich Fintans zu dem frommen Wunsch hinreißen quem Deus (*ut spero*) percutiet quoque modo voluerit (MSL 87, 977). So schreibt ein kaum zu römischen Anschauungen bekehrter irischer Abt vor 636 über einen irischen Abt an den Vorsteher der Columbaklöster, die beide bloß die von Cummian seit 630 in der Frage des Osterdatums vollzogene Wendung nicht mit gemacht haben.

Unkritisch und leichtgläubig zeigen sich die Iren in ihren Argumentationen für der Väter Bräuche, aber bewußt unwahr nicht von Ferne. Dieser Zug, der Geist *bewußter* Fälschung im Dienste kirchlicher Interessen, kommt erst mit dem Anschluß an die römische Kirche in die irische Kirche. Die Patricklegende liefert eine Kette von Belegen durch mehr als 500 Jahre. An sich kann die Erfindung der Legende in den beiden Grundzügen, daß Irland 432 ein ganz heidnisches Land war und daß ein sich Hiberione constitutus episcopus nennender Patricius es dem Christentum gewonnen habe, auf frommer Täuschung beruhen (s. S. 228, 35). Aber die Wendung, daß dieser Patricius 432 die Dionysische Berechnung des Ostertermins in Irland eingeführt habe, trägt deutlich bei Cummian in seinem Brief den Stempel absichtlicher Erfindung zu bestimmtem Zweck. Einem ganz klaren Zweck dient dann die bei Muirchu Maccumachtheni auftretende Erfindung, daß dieser Patricius, von dem man in Nordirland nichts wußte, der Stifter des Klosters Armagh und Vorgänger des der Unterwerfung unter Rom widerstrebenden Abtbischofs von Armagh gewesen sei. Bewußte Fälschung im Interesse der Armagher Kirche ist dann im 8. Jahrh. der Liber Angeli (s. S. 229, 45); bewußte Fälschungen neben harmlosen Erfindungen der Fabulierlust gehen durch die Jahrhunderte, bis man um die Wende des 10./11. Jahrhunderts die von 943 ab erst allmählich zum Christentum übertretenden Dubliner Vikinger im Geldinteresse Armaghs durch Patrick bekehrt sein läßt. Beim Überblicken der Entwickelung der Patricklegende von ihrem ersten Auftreten in Cummians Brief (634) bis auf die im Auftrage des Primas von Irland durch Jocelin zwischen 1180 und 1185 geschriebene Vita Patricii wird man ein Gefühl nicht los, dem Herder Worte verleiht: „Nachdem einmal das böse Prinzip angenommen war, daß man zum Nutzen der Kirche Untreue begehen, Lügen erfinden, Dichtungen schreiben dürfe, so war der historische Glaube verletzt; Zunge, Feder, Gedächtnis und Einbildungskraft der Menschen hatten ihre *Regel und Richtschnur verloren*, so daß statt der griechischen und punischen Treue wohl mit mehrerem Rechte die christliche Glaubwürdigkeit genannt werden möchte“ (Herder, Ideen zur Philos. der Geschichte XVII, 1).

Ein weiterer Ausfluß des neuen Geistes, der mit dem ersten Anschluß an Rom in die irische Kirche im 7. Jahrhundert beginnt einzuziehen, ist das Aufkommen eines *Reliquienkultus* von unerhörtem Umfang. Folgende sprachliche Thatsachen sind bemerkenswert: altir. relic (Gen. Sing. reilce, Gen. Plur. relec) bedeutet „Kirchhof, Begräbnisplatz“, wie noch neuir. reileag „church-yard“ ist; so wenig haftete dem Wort in alter Zeit ein Begriff „wie Reliquie“, daß ein berühmter altir. Traktat über die großen Begräbnisstätten Irlands in *heidnischer* Zeit den Titel führt senchas na relec „die alte Geschichte von den Begräbnisplätzen“ (Lebor na Huidre, p. 50 b, 15 ff.); in der Grafschaft Tyrone finden sich in der Nähe einer alten Pfarreikirche die Ortsbezeichnungen Relig-na-man „the women's cemetery“, Relig-na-paisde „childrens cemetery“ und Relig-na-fir-gunta „cemetery of the slain“ (Reeves, Adamnans life of Columba S. 283). Es lebt also im ir. relic das latein. Wort in Irland in der Bedeutung fort, wie es z. B. Ammian im 4. Jahrhundert gebraucht, für cadaver exanime, da relic der Ort ist, wo die *Leichen* bestattet sind; aber auch das latein. Wort selbst wird in Irland vor dem Eindringen der römischen Anschauungen in dem alten Sinn verwendet, so noch Adamnan an der einzigen Stelle, wo er im Leben Columbas das Wort hat: indem er sich für eine Begebenheit auf einen Schüler Columbas, Ferreolus (Ernene), beruft, der sie ihm als Jüngling erzählt hat, setzt er von genanntem Ferreolus hinzu, qui inter aliorum sancti Columbae monachorum *reliquias* in Dorso Tomme sepultus cum sanctis resurrectionem expectat (Lib. 3, 23), d. h. seine Gebeine ruhen wie die Gebeine anderer Mönche auf dem Kirchhof von Drumhome (Druim Thuama) in Donegal. Das altir. Wort für „Reliquien“ ist martre d. h. „Märtyrer“, sodaß ir. Martortech (Gen. Martorthige) „Martyrerhaus“ und lat. Domus Martirum sowie Kilnamartry „Kirche der Märtyrer“ als Ortsnamen im 8. Jahrhundert belegt sind (Ulsterannalen 721. 754; Tirechans Noten in Stokes, Trip. Life II, 330, 31; 331, 7) im Sinne von „Reliquienhaus, Kirche der Reliquien“ (s. Reeves, Adamnans Life of St. Columba,

S. 452). Diese alte Bezeichnung für „Reliquien" haftete so fest, daß noch bis tief ins 8. Jahrhundert, als man unter römischem Einfluß die Gräber frommer Männer öffnete und die Überreste ihrer Gebeine als Reliquien einschreinte, selbst im Lateinischen von den Iren martyres im Sinne von „Überreste frommer Männer" verwendet wurde neben der mit römischem Geist importierten Bezeichnung reliquiae: der letzte Beleg in den Annalen hierfür findet sich in den Ulsterannalen a. 775 Comotatio martirum sancti Erce Slane et comotatio martirum Uiniani Cluana Ir-aird; Erc starb 512 und Uinian ist der a. 548 gestorbene Finnian von Clonard, Comgalls und Columbas Lehrer. Von 784 an findet sich in den Annalen dann stehend reliquiarum für martirum der vorhergehenden Zeit und dementsprechend kommt im Mittelirischen neben martra auch relic im Sinne von „Reliquien" vor. Doch ist diese Bedeutung des Wortes relic nicht volkstümlich geworden, sondern relic „Reliquien" steht neben relic „Kirchhof" im Mittelirischen wie im Neuhochd. gelehrtes „Breve" neben volkstümlichem „Brief".

Was wissen wir über Reliquienkultus in der irischen Kirche vor der Unterwerfung unter Rom, d. h. in Südirland vor 630, in Nordirland vor 697, in Nordhumberland bis 664 und im übrigen Nordbritannien bis 716? Irland selbst hatte keine Märtyrer, wie noch im 12. Jahrhundert ein von römischem Geiste durchtränkter Anglonormanne dem Erzbischof Mauricius von Cashel vorhielt (s. Giraldus Cambrensis, Topographia Hibernica III, 32); in Britannien kennt Gildas gegen 547 nur drei Märtyrer aus diokletianischer Verfolgung (Chronica min. 3, 31); da nun erst in zweiter Hälfte des 4. Jahrhunderts in den Tagen eines Ambrosius und Hieronymus Verehrung der Reliquien der Märtyrer eifrig, wenn auch nicht ohne heftigen Widerspruch, gepflegt wurde, so ist es an sich natürlich, daß die irische Kirche bei ihrer Abgeschlossenheit bis Ende des 6. Jahrhunderts Reliquien im Sinne „Überreste von Märtyrerleiber" kaum besitzen konnte. So haben wir denn auch kein Zeugnis, daß in einem Teile der irischen Kirche vor Anschluß an Rom Reliquien gekannt waren oder verehrt wurden; Reliquien waren bis zur Berührung mit der römischen Kirche im 7. Jahrhundert wohl nur ein litterarischer Begriff. Dagegen könnte man bloß eine Notiz bei Beda anführen, der (Hist. eccl. 3, 26) bei Schilderung des Abzuges Colmans und der Iren aus Nordhumberland nach der Synode von Whitby erzählt Abiens autem domum Colman adsumsit secum partem ossium reuerentissimi patris Aidani; partem vero in ecclesia, cui praeerat, reliquit et in secretario eius condi praecepit. Wenn man bedenkt, daß zu Bedas Zeit (a. 731) der Leib des großen Columba noch ruhig in Hi im Grabe lag (Beda, Hist. eccl. 3, 4), wird man in dem Umstand, daß Colman beim Abzug der Iren aus dem von ihnen christianisierten Nordhumberland einen Teil der Gebeine des erst 13 Jahre im Grabe ruhenden Apostels Nordhumberlands (gest. 651) in irische Erde mitnahm, kaum mehr als einen pietätvollen Zug sehen dürfen. Dies wird unterstützt durch die wichtige Thatsache, daß in der Vita Columbas, die Adamnan vor seinem Übertritt zur römischen Partei (688) schrieb und der er nach diesem Übertritt eine „zweite Vorrede" vorausschickt, in der im Vorbeigehen natürlich der in der Vita noch nicht bekannte Patricius erwähnt wird, keine Erwähnung von Reliquien, Reliquienverehrung oder Wundern durch Reliquien vorkommt. Die ganze Tragweite dieser Thatsache wird man erst ermessen, wenn man einerseits sich gegenwärtig hält, welch einen Wunderglauben im übrigen die Vita atmet, und andererseits nach dem seit 630 den römischen Einflüssen offen stehenden Südirland schaut. Hier hatte, wie schon erwähnt, a. 630 die römische Partei eine Gesandtschaft nach Rom geschickt, um dort Hilfe gegen die noch mächtige irische Partei Südirlands zu holen; 633 kam diese Gesandtschaft gehobener Stimmung zurück und ihre Hauptbeweismittel verrät uns Cummian im Schreiben an Segene: Et nos in reliquiis sanctorum martyrum et scripturis quas attulerunt probavimus inesse virtutem Dei. Vidimus oculis nostris puellam caecam omnino ad has reliquias oculos aperientem et paralyticum ambulantem et multa daemonia ejecta (MSL 87, 978). Alles bis auf den Sprachgebrauch (reliquiae) ist römisch und unirisch. Welche Fortschritte nun Reliquienverehrung in dem in römischen Einfluß eingetretenen Südirland im Verlauf des Jahrhunderts macht, dafür ist Muirchu Maccumachtheni ein klassischer Zeuge in seiner Vita Patricks. Er erwähnt für seine Zeit (vor 697) mit Emphase, daß an drei verschiedenen Stellen (s. Stokes, Tripart. Life II, 281, 1; 283, 5; 497, 18) in römisch-irischem Gebiet Reliquien angebetet werden (adorantur), darunter die eines Mannes, der Anfang des 6. Jahrhunderts friedlich entschlafen ist. Es ist höchst lehrreich, die Vita Columbas durch Adamnan und die Vita Patricii durch Muirchu Maccumachtheni in dem Punkte zu vergleichen: die Denk-

mäler sind so gut wie gleichzeitig, da Columbas Vita von Adamnan gegen 687/88 — vor seinem Anschluß an Rom — geschrieben und Patricks Vita, durch welche die Umstimmung Armaghs bezweckt wurde, vor 697 geschrieben ist; der Urheber der ersteren ist ein damals noch romfreier Nordire und repräsentiert nordirisches Kirchentum, der Urheber der letzteren ist Südire, wo römische Anschauungen seit 630 gelten. In der Lebensbeschreibung des wirklichen großen Heidenapostels Piktenlands (563—597) sind Reliquien ganz unbekannt, während in der Vita des angeblichen Heidenapostels Irlands (432—459) nicht nur Anbetung von Reliquien gilt, sondern sogar dem Patrick zugeschrieben wird, er habe solche einer Person prophezeit (Stokes, Trip. Life II, 497, 18). Das ist der Kontrast zwischen keltisch-irischem Christentum in der Vita Columbas und römisch-irischem in der Vita Patricks.

Im Jahre 697 giebt der Abtbischof von Armagh und damit der Rest Nordirlands den vereinten Überredungen der Südiren und des seit 688 für römische Ostern gewonnenen Adamnan in der Osterfrage nach, 716 folgt Hi und seine Tochterklöster. Damit ist Nordirland so für römischen Einfluß geöffnet wie von 633 an Südirland, und in Betreff der Reliquienfrage läßt sich für Nordirland derselbe Umschwung beobachten wie 70 Jahre früher in Südirland. In den Ulsterannalen haben wir einen wertvollen Führer, dessen Daten fürs 8. Jahrhundert laut reden: 726 Adomnani reliquiae transferuntur in Hiberniam et lex renovatur; 729 Reversio reliquiarum Adomnani de Hibernia in mense Octimbris. Ob die Gebeine des erst 704 gestorbenen Adamnan, der nach seiner löblichen Unterwerfung unter die römischen Bestrebungen soviel zwischen 688 und 704 für die Gewinnung Nordirlands that, schon 726 als Reliquien aus dem Grabe genommen wurden, während die Gebeine des großen Columba noch in dem Grabe ruhten, was Reeves annimmt (Adamnans Life of Columba S. LXIII), oder ob, wie andere weniger wahrscheinlich annehmen, mit den reliquiae Adamnani ein von Adamnan nach seiner Gewinnung für römische Anschauungen zwischen 688 und 704 angelegter Schrein mit Reliquien gemeint sei, läßt sich nicht ausmachen; für den hier in Betracht kommenden Gesichtspunkt ist dies nebensächlich. 733 Commotatio martirum Petir et Phoil et Phatraic ad legem perficiendam. Vergleicht man hiermit eine Vorschrift in dem Liber Angeli, jener Schrift, in der der Stuhl von Armagh die Konsequenzen der Patricklegende für den Abtbischof von Armagh zieht, Nihilominus venerari debet honore summorum martyrum reliquias Petri et Pauli, Stefani, Laurentii et caeterorum (Stokes, Trip. Life II, 354, 19ff.), so ergiebt sich, daß mit ad perficiendam legem der Annalennotiz die Ausführung der Vorschrift des Liber Angeli gemeint ist. Wurde sie 733 ausgeführt, so ist damit das Datum der Verfertigung des Liber Angeli ziemlich bestimmt: es wird eine Art offizieller Festschrift Armaghs sein zur Feier des 300-jährigen Jubiläums der Ankunft des angeblichen Heidenapostels Patricius auf Irlands Boden (432), ist also gegen 732 entstanden. Während Tirechan im 7. Jahrhundert noch als eine Ähnlichkeit Patricks mit Moses verkündigen durfte, daß man beider Grab nicht kenne (Stokes, Trip. Life II, 332), entsteht in jüngerer Zeit die schon erwähnte Nachricht Colombcille Spiritu sancto instigante ostendit sepulturam Patricii et ubi est confirmat, id est in Sabul (a. a. O.): da Adamnan in Columbas Vita davon nichts weiß, ist diese Erfindung zwischen 688 und 733 aufgekommen, und aus derselben Zeit stammt die im Liber Ardmachanus zwischen Muirchu Maccumachthenis Vita und Tirechans Noten eingeschaltete Notiz über die Erwerbung einer pars de reliquiis Petri et Pauli, Laurentii et Stephani für Armagh zu Patricks Zeit in **Rom** (s. Stokes, Trip. Life II, 301). So fand denn a. 733, wohl zur Erinnerung an die ersten nach dionysischem Cyklus (!) von Patrick im heidnischen Irland 433 gefeierten Ostern, die feierliche translatio der angeblich gefundenen Gebeine Patricks mit den angeblich von ihm in Rom besorgten Partikeln der Gebeine Peters und Pauls statt. 742 Commotatio **martirum** Treno Cille Deillge. — 775 Comotatio **martirum** sancti Erce Slane et comotatio **martirum** Uiniani Cluana Iraird. — 783 Adventus **reliquiarum** filii Eirc ad civitatem Tailten. — 784 Commotatio reliquiarum Ultani († 656). — 789 Comotatio reliquiarum Coimgin et Mochua mic U Lugedon. — 792 Comotatio reliquiarum Toli. — 793 Commotatio reliquiarum Treno. — 799 Positio reliquiarum Conlaid hi serin oir et argait (d. h. in area auri et argenti). — 800 Positio reliquiarum Ronaen filii Berich in area auri et argenti. Um die ganze Tragweite dieser den Ulsterannalen fürs 8. Jahrhundert entnommenen Notizen zu ermessen, muß man sich gegenwärtig halten, daß diese Annalen fürs 6. und 7. Jahrhundert eine Fülle von kirchengeschichtlichen Daten enthalten, kaum weniger

als im 8. Jahrhundert, und im ganzen 6. und 7. Jahrhundert keine einzige Notiz über Reliquien bieten. Kaum ist Nordirland durch Armaghs (697) und His Nachgeben (716) in der Osterfrage römischem Einfluß geöffnet, da setzt mit a. 726 die vorgeführte Serie ein. Gleichzeitig zieht Armagh mit den 733 in Dun Lethglaisse (Downpatrick) angeblich gefundenen Reliquien Patricks auf den großen Jahrmärkten Irlands umher (Ulsterannalen 788. 830), führt sie nach Connacht (817), nach Munster (844).

So richtig es auch ist, daß die keltisch-irische Kirche und keltische Kirche überhaupt um die Wende des 6./7. Jahrhunderts in Dogmen von der abendländischen katholischen Kirche des 4. Jahrhunderts gar nicht und von der römisch-katholischen Kirche des 7. Jahrhunderts nur wenig abwich, ebenso wenig kann man nach dem Ausgeführten bestreiten, daß der Geist, der die Vertreter des keltischen Kirchentums um die Wende des 6./7. Jahrhunderts beseelte, ein anderer war als der, welchen die nach den britischen Inseln kommenden Vertreter der römischen Kirche ihnen entgegen brachten. Bei denselben Dogmen: hier ein Zug nach individueller Freiheit und persönlichem Christentum, dort zelotischer Drang nach starrer Uniformität und Systematisierung; hier der Nachdruck liegend auf einem durch That und Leben sich bewahrheitenden Christentum, dort die Form des Christentums über alles gehend, wie es Aldhelm so unverhüllt ausspricht (MG Ep. tom. 3, 231). Da es nicht möglich ist, ein Gesamtbild des von römischem Wesen noch unberührten keltischen Christentums zu geben, so sei wenigstens das Bild eines Vertreters gezeigt, wie es ein den Verhältnissen nahe stehender zeichnet. Indem Beda von dem als Aidans Nachfolger aus Hi nach Nordhumbrien kommenden Finan und seiner 10jährigen Thätigkeit (651—661) an der Spitze der nordhumbrischen Kirche handelt, hebt er an ihm als charakteristisch hervor studium pacis et caritatis, continentiae et humilitatis; animum irae et auaritiae victorem, superbiae simul et vanae gloriae contemtorem; industriam faciendi simul et docendi mandata caelestia, solertiam lectionis et vigiliarum, auctoritatem sacerdote dignam, redarguendi superbos ac potentes, pariter et infirmos consolandi ac pauperes recreandi vel defendendi clementiam, und schließt mit Qui, ut breviter multa comprehendam, quantum ab eis, qui illum novere, didicimus, nil ex omnibus, quae in evangelicis vel apostolicis sive propheticis litteris facienda cognoverat, praetermittere, sed cuncta pro suis viribus operibus explere curabat. Offenbar gegenüber engherzigen römischen Anschauungen in der nordhumbrischen Kirche zu Bedas Zeit, die dem Finan sein Festhalten an den Einrichtungen der keltischen Kirche und seine Festigkeit gegenüber römischen Fanatikern (s. Beda, H. e. III, 25) nicht verzeihen konnten, fühlt sich Beda veranlaßt vorauszuschicken, daß er den Mann nicht loben noch tadeln wolle, sondern als verax historicus nur Thatsächliches berichte (Hist. eccl. III, 17). Bei allen Schwächen des keltischen Kirchentums stand das Leben seiner Vertreter im Anfang des 7. Jahrhunderts dem Bilde, das wir uns vom apostolischen Zeitalter machen, näher als das Christentum der ihnen entgegentretenden Repräsentanten römischen Kirchentums. **H. Zimmer.**

Kemosch. — Selden, De dis Syris I, 5 gegen Ende (1. A. 1617) und die Additamenta von Andr. Beyer in der Ausg. von 1680 zu synt. II, 12 und 13 Ende; Gerh. Jo. Voß, De theologia gentili II, c. 8 Anfang (1642); Ioannes Hagerus, De abominando Moabi sacrificio, ad illustrandum II. Reg. III. com. ult., Wittebergae Saxonum 1716 (das Opfer des Sohnes wurde von Mescha dargebracht und zwar seinem Gott, dem Kemosch; nach dem Vollzug des Opfers erfaßte den Mescha großer Zorn über die Israeliten, die ihn zu dieser That getrieben hatten); Dithmar Hackmann, Dissertatio philologica de Cemoscho, Bremen 1730 (mit Gelehrsamkeit vieles Fremdartige combinierend; die Dissertation steht auch in Jo. Oelrichs' Collectio opusculorum historico-philologico-theologicorum selecti argumenti inprimis in Germania et Belgio separatim editorum, Bremae, T. I, 1768, S. 17 ff.); Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 334—337; Winer, RW., A. „Chamos" (1847); Schwenck, Die Mythologie der Semiten, 1849, S. 193 f.; J. G. Müller, A. „Chamos" in Herzogs RE.[1], Bd II, 1854; de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, 4. A. von Raebiger 1864, S. 356; v. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel[2], 1869, S. 45 f.; Merx, A. „Chamos" in Schenkels BL., I, 1869; Hitzig, Die Inschrift des Mesha, Königes von Moab, 1870, S. 57—60 (Ashthor Kĕmosh); Derselbe, Vorlesungen über Biblische Theologie, herausgeg. von Kneucker 1880, S. 19 f.; Schlottmann, Die Siegessäule Mesa's Königs der Moabiter, 1870, S. 25—35; Derselbe, ZdmG, XXIV, 1870, S. 649 bis 672 (Astar-Kamos) und A. „Chamos" in Riehms HW., Liefer. 3, 1875 (2. A., Bd I, 1893); Keil, Handbuch der Biblischen Archäologie[2], 1875, S. 462. 464; Kautzsch (und Socin), Die Aechtheit der moabitischen Alterthümer geprüft, 1876, S. 67—86; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 176—182; Ed. Meyer, ZdmG XXXI,

1877, S. 733 (Ashtor-Kamosh); Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 13—15; A. S. Peake, A. Chemosh in dem Dictionary of the Bible von Hastings, Bd I, Edinburgh 1898; G. F. Moore, A. Chemosh in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black, Bd I, London 1899.

Kemosch (כְּמוֹשׁ, LXX Χαμως, ebenso Aquila [2 Kg 23, 13, s. Fragments of the Books of Kings ed. Burkitt, Cambridge 1897, S. 23], Vulg.: Chamos) wird im AT mehrfach als Gott der Moabiter, einmal nach dem uns vorliegenden Zusammenhang anscheinend auch als solcher der Ammoniter genannt. Als Verehrer des Kemosch heißen die Moabiter Nu 21, 29 und Jer 48, 46 „Volk des Kemosch". Unter den verschiedenen Gottheiten, denen Salomo auf dem Berg „östlich von Jerusalem" Höhen errichtete um seiner heidnischen Weiber willen, war auch Kemosch, der „Greuel Moabs" (1 Kg 11, 7. 33; 2 Kg 23, 13). Das Orakel über Moab im Buche Jeremia stellt (c. 48, 7) den Moabitern in Aussicht, daß ihr Gott Kemosch (Ketib: כמיש) samt seinen Priestern und Fürsten in die Gefangenschaft wandern werde, d. h. daß die Feinde das Gottesbild unter den Kriegsgefangenen als Beute fortschleppen würden; alsdann soll sich Moab des Kemosch, d. h. der Ohnmacht dieses Gottes, schämen (v. 13). — Nur Ri 11, 24 wird in der Geschichte Jephtahs in einer Rede an die Ammoniter Kemosch als Gottheit der Angeredeten, also, wie es scheint, der Ammoniter genannt. Da Ammoniter und Moabiter nahe verwandte Völker waren (beide abgeleitet von Lot), so ist es wohl möglich, daß sie den gleichen Kultus hatten; andernfalls könnte an jener Stelle ein Versehen des israelitischen Erzählers vorliegen, denn anderwärts wird die Gottheit der Ammoniter Milkom, Malkam oder Molek genannt (1 Kg 11, 5. 7. 33; 2 Kg 23, 13; Jer 49, 1. 3; vgl. Am 1, 15). Aber wahrscheinlich betraf die berichtete Unterhandlung, da Ri 11, 12—28 eine Einschaltung ist, ursprünglich die Moabiter und ist erst später auf die Ammoniter bezogen worden (Budde, Nowack zu d. St., vgl. Moore und schon Bertheau[2] zu d. St.).

Daß die Moabiter den Kemosch verehrten, ist durch die im Jahr 1868 aufgefundene Inschrift des Königs Mescha von Moab, des Zeitgenossen der Könige Ahab, Ahasja und Jehoram von Israel, bezeugt, worin der König den כמש als seinen Gott nennt und als Namen seines Vaters einen mit diesem Gottesnamen zusammengesetzten (wahrscheinlich ist in der verstümmelten ersten Zeile zu lesen nicht כמשגד Kĕmošgad „Kemosch verleiht Glück" [Clermont-Ganneau in der Revue archéologique 1870, S. 387 f.] sondern כמשמלך „Kemosch ist König", s. A. „Gad" Bd VI, S. 332, 28 ff.). Ferner kommt keilschriftlich vor als moabitischer Königsname Kammusu-nadbi (Schrader, Die Keilinschriften und das AT[2], 1883, S. 288, Z. 22 f.; vgl. S. 559), d. h. „Kemosch treibt an" oder wohl eher „K. ist willig, freigebig, gnädig", vgl. Jĕhônādāb. Auf einer bei Beirut gefundenen, vermutlich moabitischen, Gemme mit phönizischer Schrift findet sich der Eigenname כמשיחי Kemošjeḥî „es lebt Kemosch" oder wohl besser: „K. schenkt Leben" (Renan, Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 351 f.; de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 89). Übrigens wäre vielleicht auch in einem Eigennamen der phönizischen Inschrift vom Berg Eryx der Gottesname Kemosch enthalten, wenn darin mit Gesenius (Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, 1837, S. 159) zu lesen sein sollte עבדכמש, was aber nach Corp. Inscriptionum Semiticarum Bd I, S. 173 mindestens unsicher und von vornherein wenig wahrscheinlich ist, da der Gottesname sonst bei den Phöniziern nirgends vorkommt. Wohl aber mag in einer Inschrift von Nela in Batanäa (el-Muschennef, eine Stunde von Bosra entfernt) der Name Καμοσελος (d. i. כמשאל „Kemosch ist Gott") zu restituieren sein (Le Bas und Waddington, Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure, Bd III, 1, Paris 1870 n. 2220). Er würde nicht gerade für noch späte Verehrung des Gottes bei Arabern auf moabitischem Boden sprechen, sondern nur für die Fortführung alter Namen (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], 1897, S. 145).

Wertlos ist das Zeugnis für den Gott Kemosch bei Suidas (s. v. Χαμώς), wonach er ein Gott der Ammoniter und Tyrier (?) war. Alexander Polyhistor (bei Eusebius, Chronica ed. Schoene, I, 23) nennt einen nachflutlichen Chaldäerkönig Chomasbelus (Syncellus: Χομάσβηλος). Daraus wäre, wie es scheint, zu schließen, daß auch die Babylonier den Kemosch verehrten, die Moabiter ihn also etwa aus mesopotamischen Ursitzen nach Kanaan gebracht hätten. Aber ein babylonischer oder assyrischer Gott Kemosch ist bis jetzt inschriftlich nicht nachgewiesen; deshalb klingt wohl der Name bei Alexander Polyhistor zufällig oder infolge einer Verwechselung an den moabitischen Gottesnamen an. — Auch die Stadt Karkemisch, keilschriftlich Gargamiš, die wieder aufgefunden ist in Ruinen bei Djerâbîs nördlich von Mabbug, also auf aramäischem Boden, hat man (so

Gesenius, Thesaurus s. v. כַּרְכְּמִישׁ; Maspero, De Carchemis oppidi situ et historiâ antiquissimâ, Paris 1872, S. 18) benannt gedacht nach dem Gott Kemosch: „Festung des Kemisch = Kemosch" (syr. כרכמיש), was aber sehr unsicher ist (vgl. Brugsch-Bey, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, deutsche Ausgabe 1877, S. 270: Ḳir-Kamoš, „die Stadt des Kamosch").

Über Charakter und Bedeutung des Gottes ist nichts bekannt. Da als Gott der Ammoniter in der Regel Milkom (Molek) und Ri 11, 24 dem Anschein nach Kemosch genannt wird, hat man beide identifiziert (Schlottmann). Dazu kommt, daß König Mescha in Kriegsnot seinen erstgeborenen Sohn seinem Gott (Kemosch) zum Opfer brachte (2 Kg 3, 27), wie sonst im Molekdienst Kinderopfer vorkommen. Dadurch ist indessen die Identität durchaus nicht erwiesen. Aus der unsichern Gleichsetzung mit dem Malk (Molek) ist die noch haltlosere Bestimmung des Kemosch als Planet Saturn hervorgegangen und weiter die Angabe, daß Kemosch unter dem Bild eines schwarzen Steines verehrt worden sei, weil nämlich der schwarze Stein der Kaaba zu Mekka dem Saturn heilig gewesen sein soll (A. Beyer). Wenn ferner Hieronymus (nach ihm Schlottmann) den Kemosch mit dem Baal Peor identifiziert, so beruht dies lediglich darauf, daß letzterer Nu 25, 1—5 als Gottheit der Moabiter genannt wird, während dagegen eine andere Quelle Nu 25, 18; 31, 16 ihn als Gott der Midianiter anzusehen scheint (vgl. A. „Baal" Bd II, S. 334, 40 ff.). Vollends keinerlei ausreichender Grund liegt vor zur Identifizierung des Kemosch mit dem ägyptischen Gott Khem (v. Haneberg). — In der römischen Zeit wird ein Gott der moabitischen Stadt Rabbat-Moab (auf Grund einer Verwechselung statt Ar-Moab = Areopolis) nach Art des griechischen Ares dargestellt, in der Rechten ein Schwert, in der Linken Schild und Lanze, auf jeder Seite eine Feuerfackel (Münze des Geta bei Eckhel, Doctrina numorum veterum, I, III, S. 504; vgl. die ähnliche Münze des Severus ebend.). Auf Identifizierung des Gottes von Ar-Moab mit dem Ares könnte auch der griechische Name Areopolis für die moabitische Hauptstadt beruhen (nach Eusebius im Onomastikon hieß der Gott von Areopolis *Ἀριήλ* [?], s. Onomastica ed. de Lagarde, S. 228, 66 ff.). Allein der mit Ares etwa gleichgesetzte Gott müßte nicht gerade der altmoabitische Kemosch sein (Schlottmann: Kemosch = Ariel). Vielleicht ist an den arabischen Dusares zu denken. Er wurde im nabatäischen Reiche (welches das alte Moab einschloß) verehrt und konnte wegen des Namensanklangs mit Ares gleichgesetzt werden (so von Suidas s. v. *Θεὺς Ἄρης*); vielleicht auch ist jener Ares von den Griechen importiert und beruht die Benennung Areopolis lediglich auf dem Anklang an den alten Namen Ar-Moab (Kautzsch). Somit ist die Bestimmung des Kemosch als Kriegsgott, ähnlich dem Ares (Schlottmann), hinfällig.

Auch die Bedeutung des Namens Kemosch ist unsicher, da der Verbalstamm kāmaš hebräisch sonst nicht vorkommt. Er ist vielleicht bedeutungsverwandt mit kābaš (כבשׁ) „unter die Füße treten, bewältigen" (Gesenius, Movers, Schlottmann; syr. כבושׁא = Alp, incubus ephialtes), also Kĕmôš = Bewältiger, Herr; vgl. die Gottesnamen Baal, Malk, Adon, Marnas. Andere Ableitungen sind sehr unwahrscheinlich: von arab. kamuša = celer, agilis fuit vir, davon Kemosch = die eilende Zeit, Kronos (Hitzig nach A. Beyer; s. dagegen Schlottmann, ZdmG XXIV, S. 652); von arab. kamasa, „ernst sein" (Merx nach A. Beyer), von kāmaz (כמז) „zusammendrehen" (vgl. קָמַץ), wovon der Gott benannt als Sonnengott mit Bezug auf „il succedersi delle apparizioni solari nel circolo degli anni" (Finzi, Ricerche per lo studio dell' Antichità Assira, Turin 1872, S. 453). Andere, noch weniger einleuchtende Ableitungen s. bei Gesenius, Thesaurus s. v. כְּמוֹשׁ.

Die einzig sichere Anschauung über den Kemosch läßt sich aus der Inschrift Meschas gewinnen unter Vergleichung von 2 Kg 3, 27. Mescha redet von seinem Gott in ganz ähnlicher Weise wie im AT von Jahwe geredet wird. Nur Kemosch, keine andere Gottheit, wird als Herr und Beschützer Moabs dargestellt. Verehrten die Moabiter noch andere Gottheiten neben Kemosch oder wenigstens auch eine weibliche Gottheit, was wahrscheinlich ist, so muß doch Kemosch als Hauptgott durchaus übergeordnet gewesen sein. Als Kemosch, so berichtet Mescha, auf sein Land zürnte, gab er es in die Hand des Königs von Israel, damit dieser es bedrücke (Z. 5 f.). Dann hat Kemosch dem Mescha geholfen gegen seine Feinde und ihn ihr Unglück sehen lassen, worauf der König ihm eine Bama (Höhe = Altar) erbaute (Z. 3 f.; vgl. Z. 19). Dem Kemosch zur Augenweide hat Mescha die Besatzung der feindlichen Feste Atarot umgebracht (Z. 11 f.); er hat zum König gesprochen (wohl durch den Mund eines Priesters), daß er ausziehen und die Stadt Nebo den Israeliten abnehmen (Z. 14) und wider Horonaim streiten solle (Z. 32).

Auch die Sitte des Cherem, der Weihung an die Gottheit, ist den Moabitern wie Israel bekannt (Z. 16 f.): sie wird vollzogen durch die Massakrierung der Bewohner der eroberten Stadt (vgl. Z. 11 f.). Die Geräte [?] Jahwes sind aus der Stadt Nebo vor Kemosch (in seinen Tempel) geschleppt worden (Z. 18). — Wenn wir in dieser Darstellung unverkennbare Anklänge finden an den hebräischen Gottesbegriff, so fehlt hier freilich völlig ein Anzeichen der in Israel von den Propheten vollzogenen ethischen Umwandlung des alten volkstümlichen Glaubens. Kemosch ist der Regent seines Volkes, das er wie Jahwe die Israeliten beschützt, das er in seinem Zorne züchtigt, das er grausame Gaben der Anerkennung darbringen läßt; als ein gütiger Gott, dessen Langmut auch die Ungetreuen zu sich zurückleitet, ein gerechter Gott, dem das Opfer des Gehorsams und eines reinen Herzens besser gefällt als blutige Opfer — so, wie uns Jahwe geschildert wird von den Propheten und Psalmensängern Israels, erscheint Kemosch hier in keiner Weise. Wohl ist es glaublich, daß einem solchen Gott gegenüber das Kindesopfer Meschas durchaus den legalen Forderungen seiner Religion entsprach, während alttestamentliche Gesetzgeber und Propheten von Anfang an das Menschenopfer verpönen, das einstmals auch bei den Hebräern üblich gewesen war.

Verschiedene Meinungen sind über die Zusammenstellung Aschtar-Kemosch (עשתר כמש) der Mescha-Inschrift (Z. 17) geäußert worden. Nach Schlottmann ist damit eine androgyne, durch Verschmelzung der Astarte und des Kemosch entstandene Gottheit gemeint. Nach Hitzig ist עשתר nicht Gottesname sondern Appellativum mit der Bedeutung „Schatz", von עשר „reich sein" = „viel s." (?); er übersetzt: „dem Schatze des Kamos wurde die Beute geweiht". E. Meyer schlägt vor: „die Aschtor des Kemosch", d. h. die dem Kemosch als Paredros, als Gemahlin beigegebene Astarte. Oder auch es könnte in dem der Femininendung entbehrenden עשתר der Name eines später geschwundenen männlichen Pendants der Astarte zu erkennen sein. Man wird nur zwischen den beiden letzten Deutungen zu wählen haben. Am wahrscheinlichsten ist die Erklärung „Astarte des Kemosch"; die Femininendung ist dann an dem ersten Namen vielleicht nur infolge der Verbindung mit dem zweiten Gottesnamen abgeschliffen worden. Eine Modifikation des Kemosch durch einen ihm zugelegten andern Namen ist kaum anzunehmen, da die Mescha-Inschrift sonst überall einfach von Kemosch redet. Die Vorstellung einer androgynen Gottheit kann jedenfalls nicht in Betracht kommen, da sie sich auf semitischem Boden überhaupt nicht nachweisen läßt (vgl. A. „Astarte" Bd II, S. 156 f.). **Wolf Baudissin.**

Kenisiter s. Kaleb Bd IX S. 713.

Keniter s. Kain Bd IX S. 698.

Kennicott, Benjamin, geb. den 4. April 1718 zu Totnes in Devonshire, gest. den 18. September 1783 zu Oxford. Er war seit 1767 Bibliothekar an der Radcliffe Bibliothek zu Oxford, wurde 1770 Kanonikus an Christ Church und Pfarrer von Culham. Sein Name wird noch genannt wegen seiner Arbeiten zur Textkritik des AT s. Bd II S. 727, 30. Außer dem dort genannten Werke ist zu erwähnen seine Schrift: The State of the Printed Hebrew Text of the Old Testam. considered, Oxford 1753—59, 2 Bde.

Kenosis. — F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 3 Bde, Tübingen 1841—43; M. Schneckenburger, Die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi, nach lutherischer und reformierter Fassung (Theol. Jahrbücher, herausg. von E. Zeller 1844 S. 213—69, 476—97 u. 701—44), erweitert in: „Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande" u. s. w., Pforzheim 1847 (dies Buch ist im folgenden A. als „Schneckenburger" citiert); J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. 2 Bde, Stuttgart u. Berlin 1845 — [vgl. II nach 770] 1856 (im folgenden: „Dorner"); A. Tholuck, Disputatio christologica de loco Paul. ep. ad Phil. C. II, 6—9, Hallenser Pfingstprogramm 1848; J. A. Dorner, Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes u. s. w. (JdTh I 1856 S. 361—416); G. Thomasius, Christi Person und Werk II 2. Aufl., Erlangen 1857; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881. — Vgl. außerdem die neueren Lehrbücher der Dogmengeschichte (vgl. Bd IV, 753) und der Dogmatik (vgl. Bd IV, 751 f.).

1. Seit den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts ist die Stelle des Philipperbriefes, an der Paulus „Jesum Christum" als Vorbild der Selbstlosigkeit seinen Lesern vor die Augen stellt und deshalb — also ganz gelegentlich — von ihm sagt: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυ-*

τὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών κτλ. (Phi 2, 6 ff.) auf evangelischem — vornehmlich lutherischem — Gebiet die sedes doctrinae für eine eigenartige „Kenosis"-Lehre geworden. Zwar ist diese Kenosis-Lehre in der wissenschaftlichen Dogmatik jetzt im Aussterben begriffen, dennoch bedarf sie ausdrücklicherer geschichtlicher Beleuchtung, als sie im Rahmen des A. „Christologie, Kirchenlehre" (Bd IV, 16—56) gegeben werden konnte. Denn der große Beifall, den diese Kenosis-Lehre einst fand und in Pfarrerkreisen noch heute genießt, ihr Verhältnis zu der älteren dogmengeschichtlichen Entwickelung und ihre eigne Unhaltbarkeit: dies alles beleuchtet schärfer, als die Erörterung all der Einzelfragen, die in dem A. „Christologie" behandelt werden mußten, die gegenwärtige Lage des christologischen Problems (vgl. Nr. 11).

Die lutherische Orthodoxie fand in dem paulinischen ὅς ... ἑαυτὸν ἐκένωσε eine Aussage über den geschichtlichen Christus, teils deshalb, weil das ὅς sich auf das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (v. 5) zurückbezieht, diese Bezeichnung des Herrn aber auf den Menschgewordenen hinweise, teils und vornehmlich, weil eine κένωσις, proprie dicta, ad λόγον ἄσαρκον et simplicem deitatem, utpote immutabilem et invariabilem, accomodari nequit (Gerhard, Loci 4, 14, 294 ed. Frank I, 592). Dem älteren (vgl. unten Nr. 2a) und gegenwärtig wieder so gut wie herrschend gewordenen Verständnis der Stelle gemäß den präexistenten Christus als das Subjekt des ἐκένωσεν ansehend, hat unter den neueren lutherischen Theologen zuerst Ernst Sartorius (vgl. d. A.) andeutend und anregend (Thomasius II², 526 Anm. 2) schon in den „Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften, herausg. von Professoren der Theologie zu Dorpat" I (Hamburg 1832 S. 348 ff.), dann in seiner „Lehre von der heiligen Liebe" (II 1844 S. 21 ff.) eine „wirkliche Entäußerung" (Lehre II, S. 21) des Logos gelehrt: es „senkt der Sohn Gottes auf Erden sein allumfassendes Auge und begiebt sich ins menschliche Dunkel und öffnet darin als Menschenkind sein Auge als das allmählich aufgehende Licht der Menschenwelt (Lc 2, 52), bis er es zur Rechten des Vaters leuchten läßt in völliger Herrlichkeit" (S. 21 f.); nicht der „ewigen Potenz" seiner Gottheit, „aber ihrer unendlichen Actuosität in der Endlichkeit" galt das ἐκένωσεν ἑαυτόν. In dem gleichen Jahre 1844 sprach der Mainzer Garnisonprediger Joh. Ludw. König (Die Menschwerdung Gottes als eine in Christo geschehene und in der christlichen Kirche noch geschehende, Mainz 1894 S. 338—45) ähnliche, aber in Hegelsche Ideen eingetauchte Gedanken aus (vgl. Dorner, JdTh I, S. 383 ff.); und 1845 erschienen zuerst in der Erlanger ZPK (IX, 1—30, 65—110 u. 218—258), dann auch separat Thomasius' „Beiträge zur kirchlichen Christologie". Diese „Beiträge" inaugurierten den Siegeszug der modernen Kenosis-Gedanken. Hier schien alles erreicht, was von einer gut lutherischen Christologie erwartet werden konnte: die völlige Einheitlichkeit der geschichtlichen Person Christi war gesichert, denn der göttliche Logos selbst hat, der Fülle seines göttlichen Wesens in all den Beziehungen sich entäußernd, in welchen es sich nach außen hin offenbart (ZPK IX, 235), zum Substrat eines menschlichen Individuums sich herabgesetzt (S. 234), sein göttliches Bewußtsein ist zum menschlichen (236), richtiger „gottmenschlichen" (243), geworden; eine wahrhaft menschliche Entwickelung Jesu war ermöglicht, denn der Logos bestimmt sich, sein göttliches Sein in die Form der menschlichen Existenz und also auch unter das Gesetz einer menschlichen Entwickelung hinzugeben, seine absolute Machtfülle nur in dem Maße zu besitzen, als es zum Werk der Erlösung erforderlich ist, um am Ende seiner irdischen Laufbahn die abgelegte Herrlichkeit auch als Mensch wieder zurückzunehmen (235); dem bösen „Extra Calvinisticum" (vgl. unten Nr. 7) war ausgewichen und dem lutherischen λόγος non extra carnem, nec caro extra λόγον (Gerhard, Loci 4, 7, 121 ed. Frank I, 502) war sein Recht geworden, denn „außerhalb seiner Menschheit hat sich der Logos weder ein besonderes Sein noch ein besonderes Wissen um sich vorbehalten, er ist im eigentlichsten Sinne Mensch geworden" (236); und die Lehre von der communicatio idiomatum bleibt bestehen, denn „soweit der eine ungeteilte Christus die Gottheit besitzt, soweit hat und besitzt er sie auch als Mensch, so weit er sich als Mensch ihres Vollbesitzes und Vollgebrauchs entäußert hat, soweit hat er sich ihrer auch als Gott begeben (108), und „die Herrlichkeit, deren sich der göttliche Logos entäußert hat, wird ihm als Gottmenschen zurückgegeben und damit eo ipso auch seiner Menschheit mitgeteilt" (246), ja in dem genus ταπεινωτικόν, das nun dem genus majestaticum zur Seite tritt (S. 100), vollendet sich erst die communicatio idiomatum. Lutheraner wie Kahnis (Lehre vom hl. Geist I, 1847 S. 57 ff.; Luthardt (Das johann. Evangelium 2 Bde 1852—53) und Delitzsch (System der bibl. Psychologie 1855 S. 204 ff.), Unierte wie Carl Friedr. Gaupp in Breslau (Die Union 2. Ausg. 1847) und J. P. Lange (Christl. Dogmatik II, 1851 S. 767 ff.) und vereinzelte Reformierte,

nämlich Ebrard (Christl. Dogmatik II, 1852 S. 34 ff. u. 143 ff.) und später (1863—65) F. Godet in seinem Johanneskommentar stimmten im Wesentlichen diesen Gedanken zu (vgl. Dorner JdTh I, 386 ff.); K. Chr. v. Hofmann (Schriftbeweis I, 1852 S. 234 ff. und II, 1 1853 S. 20; vgl. den A. Hofmann) modifizierte sie, indem er die Kenosis bis zur Weltschöpfung zurückverfolgte (Dorner JdTh I, 388 ff.), und Liebner (vgl. den A.) bog sie im Zusammenhang mit seinen spekulativen Gedanken über die Trinität so um, daß eine Verwandlung Gottes und eine Störung der innertrinitarischen Verhältnisse vermieden zu sein schien (Christl. Dogmatik I, 1849 S. 286 ff.; vgl. Dorner JdTh I, 392 ff.). Liebners Vorsicht und die Einwendungen von Schneckenburger (vgl. oben bei der Litteratur), Dorner (Entwickelungsgeschichte II^2, 1261 ff. und JdTh I, 1856 S. 361 ff.) u. a. blieben nicht ohne Einfluß auf die Weiterentwickelung der kenotischen Theorie: Thomasius bemühte sich in seinem bedeutendsten Buche, „Christi Person und Werk" (3 Teile 1853—61, der hier wichtigste II. Teil 1855; 2. Aufl. 1856—63, II, 1857; 3. Aufl. 1886—88), den „Apollinarismus" seiner „Beiträge" zu vermeiden (II^1, 188 f.; II^2, 206 f.) und suchte zugleich (II^1, 214 f.; II^2, 236 f.) durch Unterscheidung der wesentlichen, „immanenten", Eigenschaften Gottes (absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe), deren der Logos sich nicht habe entäußern können, und der von der Kenosis betroffenen „relativen" (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart) dem Vorwurfe, er lehre eine Wandelbarkeit Gottes, einigermaßen auszuweichen. Luthardt (Kompendium 1.—10. Aufl. 1865—1890; 5. Aufl. § 50) und Zöckler (Handbuch II, 1884 S. 715 f.) hielten in ihren knappen Andeutungen die Kenosis in ähnlichen Grenzen; der hannoversche Pastor J. Bodemeyer (Die Lehre von der Kenosis, Göttingen 1860), F. L. Steinmeyer (Apologetische Beiträge IV, 1877 S. 76 f.) und Kahnis (Dogmatik III, 1868 S. 345 f.) verklausulierten sie noch mehr, und F. Frank (vgl. Bd VI, 158 ff.) hat sie so mit Kautelen umgeben (System der christl. Wahrheit II^2, 1886 S. 147 ff.), daß es schwer ist, festzustellen, was er von ihr noch gelten lassen will. Geß aber hielt die skrupelloseste, eine Veränderung des Logos statuierende Kenosis-Lehre, die er in der 1. Aufl. seiner „Lehre von der Person Christi" (1856) vertreten hatte, auch in der Neubearbeitung derselben („Christi Person und Werk", 3 Abthlgen. 1870—87) fest (III, 344 ff.; vgl. Bd VI, 644 ff.).

Thomasius hat durch die umfassenden dogmengeschichtlichen Erörterungen, die er seinem Hauptwerk, dem Hauptwerk der modernen Kenosis-Lehre, eingefügt hat, die Kenosis-Lehre als den notwendigen Abschluß der gesamten bisherigen dogmengeschichtlichen Entwickelung hinzustellen versucht. Daß in der alten Kirche die Anschauung im großen und ganzen eine andere gewesen sei, verkannte er nicht; nur bei einzelnen — so bei Ignatius, Irenäus, Tertullian, Origenes und Hilarius — glaubte er Ansätze zu den ihm wertvollen Gedanken finden zu können. Die lutherische Christologie aber, in der die Menschwerdung des Sohnes Gottes tiefer gefaßt sei, als je vorher, dränge auf seine Auffassung hin. Ist dem so?

2 a. Schon Marcion hat Phi 2, 6 ff. verwertet; doch war ihm offenbar nur das *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* wichtig (Tert. adv. Marc. 5, 20 ed. min. Oehler p. 829); das *ἐκένωσεν ἑαυτόν* kann seinem Doketismus nur ein allgemeiner Hinweis auf die Erscheinung des Logos in dieser niedern Welt gewesen sein. Das *ἐκένωσεν* findet man zuerst bei dem Gnostiker Theodot (Clemens Alex., Excerpta ex Theod. 35 MSG 9, 676 CD), bei Clemens v. Alex. (Paedag. 3, 1 MSG 8, 357) und bei Tertullian (adv. Marc. 5, 20) angeführt; es scheint den genannten Schriftstellern nicht mehr als ein Ausdruck für die Menschwerdung des Logos zu sein. Daß eine frühere Verwertung des Terminus *ἐκένωσεν* nicht nachweisbar ist, wird nicht nur daran liegen, daß die Paulusbriefe noch nicht kanonisch waren. So lange die Würdigung der Person Christi von dem geschichtlichen Christus ausging — und das ist, von der Gnosis abgesehen, bis zu den Apologeten hin geschehen, ja noch bei Justin (vgl. v. Engelhardt, Christentum J.s S. 126) ist die Sicherheit, mit der er nicht nur ein *σαρκωθῆναι*, sondern ein *ἄνθρωπον γεγονέναι* des Logos behauptet, nur daraus erklärlich, daß auch für ihn noch die geschichtliche Person Christi ein Ausgangspunkt seines Denkens gewesen ist —, so lange lag eine Reflexion auf eine Kenosis des Präexistenten bei der Menschwerdung fern. Und die Apologeten, welche die Menschwerdung des Logos in den Mittelpunkt der christlichen Lehren rückten, haben in dem Erscheinen des Logos in Christo ein Problem eigentlich nicht empfunden (vgl. Bd IV, 35, 55 ff.; Harnack DG I^3, 454); auf ein *κενωθῆναι* des Logos hinzuweisen, fiel deshalb auch denen nicht ein, die wie Justin (Dial. c. 33 ed. Otto p. 112 u. c. 134 p. 478) und Tatian (c. 21 ed. Otto p. 90) die Philipperstelle zu kennen scheinen. Erst seit den Anfängen der katholischen Theologie mit Clemens, Irenäus und Tertullian gehört auch Phi 2, 6 ff. zu den bei Besprechung der Menschwerdung verwerteten Stellen; ja Origenes (de princ.

praef. 4 ed. Lommatzsch 21, 19) meint, die offizielle Lehre tradiere, daß der Sohn Gottes „seipsum exaniniens homo factus incarnatus est". Fast ausnahmlos sah man als das Subjekt des paulinischen *ἐκένωσεν* den *λόγος ἄσαρκος* an. Nur Novatian, der Ambrosiaster (MSL 17, 408), Pelagius (MSL 30, 845) und der ihn ausschreibende Kommentar, der den Namen des Primasius von Hadrumetum trägt (MSL 68, 630; vgl. J. Haußleiter, Erlanger Gymn.-Programm 1887), meinen, wie später Erasmus, Luther und die lutherische Orthodoxie, wenn auch mit anderer Ausdeutung des Einzelnen, Paulus rede von dem *λόγος ἔνσαρκος*. Die exegetische Vorbedingung für eine den modernen Kenosis-Gedanken verwandte Theorie war demnach in der alten Kirche vorhanden.

2 b. Aber auch nur diese. Denn die gewöhnliche Erklärung sieht in dem *ἑαυτὸν κενοῦν* des *λόγος* nichts andres als das *μορφὴν δούλου λαβεῖν* und in diesem nichts andres als das *σαρκωθῆναι*. Die *πρόσληψις τῆς σαρκός* aber *οὐκ ἐδούλου τὸν λόγον φύσει κύριον ὄντα* (Athan. or. c. Ar. 2, 14 MSG 26, 176 C). Origenes meint, schon die Glaubensregel lege es fest, daß der Logos homo factus mansit quod erat (de princ. praef. 4 Lomm. 21, 19), und Augustin sagt im Einklang mit der gesamten altkirchlichen Tradition: sic se exinanivit: formam servi accipiens, non formam dei amittens; forma servi accessit, non forma dei discessit (sermo 183, 4, 5 MSL 38, 990). Daher kommt dem Athanasius gar nicht der Gedanke, daß Phi 2, 6 ff. dem Anathem des Nicänums *τοὺς δὲ λέγοντας ... τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* Schwierigkeiten bereiten könne; im Gegenteil: er exegesiert (or. c. Ar. 1, 40 ff. MSG 26, 93 ff.) den Arianern die Stelle, *ἵνα ... τοῦ μὲν λόγου τὸ ἄτρεπτον ἀποδειχθῇ καὶ ἡ ἀναλλοίωτος αὐτοῦ πατρικὴ φύσις* (a. a. O. p. 93 B). Ein gewisses *ἑαυτὸν κενοῦν* fand man freilich darin, daß der Logos nicht in der ihm eigenen Herrlichkeit, sondern in der Niedrigkeit menschlicher Natur erschien: *ἡ τοῦ „ἐκένωσεν" λέξις σαφῶς παρίστησι τὸ μὴ ἀεὶ τοῦτο εἶναι, ὅπερ ἡμῖν ὤφθη, ἀλλ' εἶναι μὲν ἐν τῷ πληρώματι τῆς θεότητος ἴσα θεῷ, ἀπρόσιτον καὶ ἀπροσπέλαστον καὶ μάλιστά γε τῇ βραχύτητι τῆς ἀνθρωπίνης οὐδενείας ἀχώρητον· χωρητὸν δὲ τῇ ἐπικήρῳ τῆς σαρκὸς φύσει τότε γενόμενον, ὅτε ἐκένωσεν τὴν ἄφραστον αὐτοῦ τῆς θεότητος δόξαν καὶ τῇ βραχύτητι ἡμῶν συγκατεσμίκρυνεν*, sagt Gregor. v. Nyssa (adv. Apoll. 20 MSG 45, 1164). Allein Gregor fährt fort: *ὥστε, ὃ μὲν ἦν, μέγα καὶ τέλειον καὶ ἀπερίληπτον ἦν, ὃ δὲ ἔλαβεν, ἰσομέγεθες ἦν τῷ ἡμετέρῳ μέτρῳ τῆς φύσεως*. Das sese exinanire ist also, wie Pelagius ganz recht als vulgäre Anschauung ausgiebt, kein substantiam evacuare, sondern ein honorem declinare (MSL 30, 845). Man versteht das, wenn man bedenkt, daß es allgemeine Anschauung geblieben ist, was Origenes de princ. 4, 30 Lomm. 21, 467 sagt: de incarnatione ... non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est. Freilich soll das nicht so verstanden werden, als ob aliqua pars deitatis filii dei fuerit in Christo, reliqua vero pars alibi vel ubique (ib. 31 p. 468) — die Gottheit ist nicht teilbar —; das aber ist allgemein altkirchliche Anschauung, daß die Menschheit mit ihren Schranken die Gottheit des Logos nicht in ihren Grenzen hielt: *καὶ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ σώματι ὢν καὶ αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν, εἰκότως ἐζωοποίει καὶ τὰ ὅλα, καὶ ἐν τοῖς πᾶσιν ἐγίνετο καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν καὶ ... οὐκ ἀφανὴς ἦν καὶ ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων ἐνεργείας* (Athan. de incarn. 17 MSG 25, 125 B; vgl. dieselben Gedanken z. B. auch bei Cyrill. Alex. adv. Anthropomorph. 18 f. MSG 76, 1108 ff.). Nur den Menschen verschränkte die Menschheit den Anblick der Herrlichkeit des Logos: seine Gottheit war in Christo *ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κεκαλυμμένη* (Gregor Nyss. or. cat. 26 MSG 45, 68 A; vgl. über Ambrosius und Augustin H. Reuter, Augustinische Studien S. 207 ff.). Aber auch unter dieser Hülle bleibt der Logos, was er war. Daher sagt schon Origenes: *ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος οὐδὲν πάσχει, ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή* (c. Cels. 4, 15 GCS I, 285, 17). Und das ist die durchgehende Anschauung geblieben. Den Arianern gegenüber, die ihren präexistenten *υἱὸς θεοῦ φύσει τρεπτός* zum unmittelbaren Subjekt der Entwickelung, der Bedürfnisse, des Bekümmertseins und des Leidens des geschichtlichen Christus machten (vgl. Bd IV, 47, 38 ff.; Athan. c. Ar. 3, 54 MSG 26, 436), hat Athanasius die Unveränderlichkeit des Logos als das Palladium der Orthodoxie verfochten: der Logos „nimmt nicht zu an Weisheit" (Lc 2, 52), er hungert nicht, er ist nicht „betrübt bis in den Tod" (Jo 12, 27), er ist nicht in Unkenntnis über den Tag des Gerichts, er leidet nicht, er stirbt nicht; — das alles widerfährt nur „seinem" Fleische *καὶ αὐτοῦ λέγεται* (Athan. c. Ar. 3, 53 p. 436 A; vgl. den

ganzen Abschnitt von 3, 45 ff. an). Und nach Athanasius haben nicht nur die Antiochener dies festgehalten. Auch Apollinaris denkt ebenso: *κενώσας μὲν ἑαυτὸν κατὰ τὴν μόρφωσιν [δούλου], ἀκένωτος δὲ καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀνελάττωτος κατὰ τὴν θείαν οὐσίαν (οὐδεμία γὰρ ἀλλοίωσις περὶ θείαν φύσιν) οὐδὲ ἐλαττοῦται οὐδὲ αὐξάνεται* (Dräseke TU VII, 3 S. 344, 29 ff.; vgl. Bd I, 673, 51 f.; ähnlich 342, 12 u. 347, 1 ff.). Und selbst Cyrill, die Autorität der Monophysiten, hat es oft ausgesprochen, daß bei der Menschwerdung die Gottheit des Logos unverwandelt und unverändert (*ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος*) geblieben sei (z. B. quod beata virgo sit deip. 6 MSG 76, 261 B; contra Jul. VIII, ib. p. 929 BC), sodaß also das Nichtwissen, das Schlafen und Sich-mühen (adv. Anthrop. 14 ib. 1100 ff.), vollends das Leiden und der Tod (de recta fide 43 ib. 1197 D) nicht eigentlich auf den Logos bezogen werden könnten. Dementsprechend ist in der altkirchlichen Theologie die „Erhöhung" (Phi 2, 9) stets nur auf die menschliche Natur Christi bezogen worden (vgl. z. B. Athanas. or. c. Ar. 1, 40 MSG 26, 96 A).

2 c. Für Kenosis-Gedanken im Sinne von Thomasius ist in dieser Anschauung kein Raum. Ja sie sind direkt abgewiesen worden. Hilarius kennt als einen der Abwege, welche die kirchliche Inkarnationslehre meiden soll, eine — für uns nicht weiter zu identifizierende — Konstruktion, welche die Menschwerdung sich so zurechtlegte, ut deus verbum anima corporis per demutationem naturae se infirmantis exstiterit et verbum deus esse defecerit (de trin. 10, 51 vgl. 50 MSL 10, 385), und Cyrill v. Alexandrien polemisiert ausführlich gegen eine zwiefache Form kenotischer Vorstellungen. Die eine derselben ist hinreichend deutlich von ihm charakterisiert: sie behauptete mit naiver Unbedenklichkeit, *ὅτι ὁ μονογενὴς λόγος τοῦ θεοῦ γενόμενος ἄνθρωπος καὶ τοῖς ἐπὶ γῆς μετὰ σαρκὸς συναναστραφεὶς κενοὺς τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἀφῆκε τοὺς οὐρανούς* (adv. Anthropomorph. 19 MSG 76, 1112 D). Undeutlicher ist die zweite Gruppe. Cyrill sagt, die von ihm Angegriffenen behaupteten, *ὡς ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱὸς κατὰ μὲν τὴν ἀξίαν τῆς θεότητος καὶ οὐσίας συνῆν τῷ πατρὶ ἡνίκα ἐπὶ γῆς ἐχρημάτισε καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφετο, ὡς ὁμοούσιος ὢν αὐτῷ· κατὰ τὸν τῆς ὑποστάσεως λόγον οὐκ ἔτι. κεκένωτο γὰρ πᾶσα, ὡς αὐτοί φασι, καὶ* (lies: *φασίν, ἡ?*) *υἱοτικὴ ὑπόστασις* (dasselbe barbarische Wort p. 1109 C) *ἔκ τε τῶν οὐρανῶν καὶ αὐτῶν τῶν πατρικῶν κόλπων· οὐ γὰρ συναπτέον ὑπόστασιν τῇ ὑποστάσει, οὔτε* (lies: *οὐδὲ?*) *τὰς ἐν μιᾷ οὐσίᾳ ὑπαρχούσας* (ib. 18 p. 1108 C). Es wird richtig sein, wenn Dorner (II, 72 f.) erklärt, die von Cyrill bekämpften Kenotiker hätten angenommen, der Logos habe sein göttliches Wesen im Himmel gelassen, seine göttliche Person aber sei auf Erden gewesen und nicht im Himmel. Aber durchsichtig wird durch diese Erklärung Cyrills Referat noch nicht: die schwierigen Schlußworte, die p. 1112 A mit einem Zusatze wiederkehren (*οὐκ ἔστι* — scil. *ὁ λόγος ἔνσαρκος* — *χαρακτήρ, φασί, ὅτι οὐ συναπτέον κτλ.*), bleiben bei Dorner gänzlich unberücksichtigt. Vielleicht hat Dorner gemeint, daß sie, da die Terminologie der Angegriffenen uns nicht weiter bekannt ist, überhaupt nicht sicher erklärt werden könnten. Ich glaube das auch. Doch muß man eine Erklärung zunächst versuchen. Denkbar scheint mir folgende Deutung: die *ὑπόστασις τοῦ λόγου* wird die *ὑπόστασις* der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* und hört damit und für die Zeit des menschlichen Lebens Jesu auf, als *ὑπόστασις τοῦ λόγου* zu existieren; der menschgewordene *λόγος* ist also nicht mehr *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός* (Hbr 1, 3), denn zwei Hypostasen, eine menschliche und eine göttliche, hätten [in dem geschichtlichen Christus] nicht zusammengefügt werden können, auch dann nicht, wenn man [anders als die bösen Nestorianer, die Zweiheit der Naturen aufgiebt, also] die beiden Hypostasen in einer Natur vorhanden sein ließe. Wie dem auch sei, — Cyrill will weder von dieser noch von jener Kenosistheorie etwas wissen: Gott füllet alles in allem; eine Beschränkung des Göttlichen in Christo ist ihm an sich und vollends wegen der Einheit des Logos mit dem Vater undenkbar.

Allein eben diese Energie, mit der von den Vätern das *ἀναλλοίωτον εἶναι* Gottes auch in Bezug auf die „Menschwerdung" festgehalten wird, macht den Gedanken der „Menschwerdung" faktisch undurchführbar. Die ungeheure Bedeutung, welche die Menschwerdung für das altkirchliche Denken hat — Johannes Damascenus (de fide orth. 3, 1 ed. Lequien I, 303 E = MSG 94, 984 B) sagt: *θεὸς ὢν τέλειος [ὁ λόγος] ἄνθρωπος τέλειος γίνεται καὶ ἐπιτελεῖται τὸ πάντων καινῶν καινότατον, τὸ μόνον καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον* — würde daher unbegreiflich sein, wenn dies alles wäre, was über die altkirchliche Entwickelung zu sagen ist. Doch es ist auch nicht alles.

3 a. Zunächst ist hervorzuheben, daß der Gedanke der *ἐνανθρώπησις* älter ist, als

die Reflexion auf die Schwierigkeiten, die ihn bedrücken. Er stammt nicht nur aus Phi 2, 6 ff., sondern auch aus Gedanken wie 2 Ko 4, 4; Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1 (vgl. Bd IV, 29, 31) und tritt in gewisser Weise bereits bei Ignatius uns entgegen: *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ζωῆς αἰδίου* (Eph. 19, 1). Doketische Gedanken liegen dabei dem Ignatius so fern als möglich: Jesu irdisches Leben hat Wert für ihn, Jesus ist ihm der *ἄνθρωπος καινός* (Eph. 20, 1,) der *τέλειος ἄνθρωπος* (Smyrn. 4, 2) und nicht nur, weil er seine *σάρξ* der *ἀφθαρσία* teilhaftig gemacht hat (vgl. Bd IV, 30, 8 ff.). In paradoxer Schärfe stellt Ignatius beides, die Gottheit und die leidensfähige Menschheit Christi, nebeneinander: *προσδόκα ... τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν* (ad Pol. 3, 2; vgl. Bd IV, 30, 11 ff.). Liegen hier Kenosis-Gedanken vor? Ich glaube nicht. Der Gedanke, der Ignatius erfüllt, ist vielmehr der, daß der unsichtbare, unfaßbare, leidensunfähige Gott in dem geschichtlichen Menschen Jesus Christus sichtbar, greifbar, leidensfähig geworden sei: *εἷς θεός ἐστι ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Magn. 8, 2); *εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικὸς καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή* (Eph. 7, 2, Lightfoots Text). Von der geschichtlichen Person Jesu, die dem Ignatius noch lebendig genug vor seinem Geistesauge steht, um als einheitliche erfaßt zu werden, geht diese Anschauung aus; das Sichtbar-sein, Greifbar-sein, Leidensfähig-sein kommt daher lediglich als Eigenschaft des geschichtlichen Menschen in Betracht, in dem Gott sich geoffenbart hat. Wie diese Offenbarung des unsichtbaren Gottes in dem geschichtlichen Menschen Jesus Christus von Gott aus zustandegekommen ist, darauf wird gar nicht reflektiert — daß Christus der *λόγος* Gottes ist, mit dem er sein Schweigen bricht (Magn. 8, 2; vgl. 6, 1: *ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐ φ ά ν η*), konstatiert nur mit einer übernommenen und noch nicht weiter durchdachten Formel, das „daß" dieser Offenbarung —; nur der Glaubensüberzeugung wird Ausdruck gegeben, daß die sichtbare Person Jesu eine Selbstoffenbarung des unsichtbaren Gottes sei. Um eine O f f e n b a r u n g s - Erniedrigung Gottes handelt es sich hier; „naiv-modalistische" Gedanken (vgl. Bd IV, 27, 8 ff. und 29, 20 ff.) liegen vor.

3 b. Diese naiv-modalistischen Gedanken sind nicht mit Ignatius gestorben (vgl. Bd IV, 30, 20 ff.). Sie sind vielmehr durch Vermittlung der kleinasiatischen Theologie ein Ferment in der späteren Entwickelung geworden. Schon Irenäus (vgl. 4, 24, 2. Harvey II, 232; 4, 20, 8. II, 220; 3, 18, 1 u. 2. II, 95) hat sie, obgleich er das *ἐκένωσεν ἑαυτόν* nicht citiert, dennoch offenbar mit den Gedanken von Phi 2, 6 ff. in Zusammenhang gebracht. Allein noch bei ihm ist deutlich zu erkennen, daß nicht eine metaphysische Kenosistheorie, eine Theorie von einem Sich-verwandeln des Logos, im Hintergrund steht, sondern die naiv-modalistische Überzeugung, daß der homo indecorus et passibilis, als welcher der geschichtliche Christus sich darstellte, mit Recht praeter omnes, qui tunc fuerunt homines, deus et dominus et rex aeternus et unigenitus et verbum incarnatum praedicatum est a prophetis omnibus et apostolis (3, 19, 2. II, 104). Das folgt teils daraus, daß naiv-modalistische Aussagen bei Irenäus nicht selten sind: in carne domini ... occurrit paterna lux (4, 20, 2. II, 214), *ὁ θεὸς ἄνθρωπος ἐγένετο* (3, 21, 1. II, 110), *ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν* (4, 20, 5. II, 217), ipse immensus pater in filio (d. i. in diesem Presbyterwort der geschichtliche Jesus, vgl. Bd IV, 32, 28 ff.) mensuratus, mensura enim patris filius, quoniam et capit eum (4, 4, 2. II, 153; vgl. 4, 20, 3. II, 215 u. 4, 20, 1 p. 212: non secundum magnitudinem ..., impossibile est enim mensurari patrem, secundum autem dilectionem etc.), invisibile etenim filii pater, visibile autem patris filius (4, 6, 6. II, 161); teils wird es dadurch bewiesen, daß die „Theorie", die Irenäus sich gemacht hat, andere Bahnen geht (vgl. Nr. 4 a). Ist's aber hier offenbar, daß naiv modalistische Gedanken bei den Aussagen über die *ἐνανθρώπησις* im Hintergrunde stehen, so wird man damit rechnen müssen, auch wo es nicht so deutlich hervortritt. Wenn man nun bedenkt, daß der Rekurs auf die Unbegreiflichkeit der göttlichen Macht bei den „naiv-modalistischen" Glaubensgedanken natürlich, ja im Zusammenhang mit ihrer degenerierten metaphysisch-modalistischen Form nachweisbar ist (Hippolyt. Philos. 10, 27 p. 528 über Noet's Gedanken von Gott: *τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων ... ἀφανῆ μὲν τοῖς οὖσι γεγονέναι ὅτε ἠβούλετο, φανῆναι δὲ τότε ὅτε ἠθέλησε*), so wird man die Ausführungen bei Irenäus 4, 20, 4 (II, 216: quae impossibilia apud homines, possibilia apud deum. homo etenim a se non videt deum. ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult et quando vult et quemadmodum vult) direkt und die nach seiner Art kräftigeren bei Tertullian (z. B. de carne Christi 3 ed.

min. Oehler p. 893: deo nihil impossibile nisi quod non vult . . .; si voluit, et potuit et natus est) indirekt auf diese Quelle zurückführen können: der an die geschichtliche [einheitliche] Gestalt Jesu anknüpfende Glaube an das *θεὸς φανερωθεὶς ἐν σαρκί* hat die „Lehre von der Menschwerdung" in all den Schwierigkeiten und über all die Schwierigkeiten hin getragen, die sich ergaben, sobald die Menschen so verwegen wurden, über die modus incarnationis (vgl. Melanchthon, loci 1521 CR 21, 85) Aussagen machen zu wollen. In dem Glauben an das *ἐν ἀνθρώπῳ θεός* (Ignatius, Eph. 7,2 vgl. oben S. 251, 15), nicht in Kenosis-Gedanken oder irgendwelchen sonstigen Theorien ist der letzte Grund der altkirchlichen Inkarnationslehre zu suchen.

4 a. Auch die ältesten „Theorien" sind keine kenotischen, wenigstens nicht im Sinne von Thomasius. Die älteste Theorie der *ἐνανθρώπησις* haben wir bei Irenäus. Derselbe Irenäus, der im Zusammenhange der an die einheitliche Person des geschichtlichen Jesus anknüpfenden „naiv-modalistischen" Gedanken analog dem ignatianischen *αἷμα θεοῦ* (Eph. 1, 1) und *πάθος τοῦ θεοῦ μου* (Rö. 6, 2) davon spricht, daß der impassibilis passibilis geworden sei (3, 16, 6. II, 87 f. u. ö.), der ipsum dei verbum incarnatum suspensum super ligno sieht (5, 18, 1. II, 373), derselbe Irenäus, der energisch gegen die gnostische Unterscheidung eines Jesus, qui passus est, und eines Christus avolans ante passionem polemisiert (3, 16, 5. II, 86): er hat, sofern er eine „Theorie" geschaffen hat, selbst in dem geschichtlichen Herrn den Logos und den „homo ejus" unterschieden (5, 14, 1. II, 360; 5, 21, 3. II, 384) und hat, ganz den „theologischen" Gedanken der Folgezeit (vgl. Nr. 2 b) entsprechend, als das Subjekt des Versuchtwerdens den *ἄνθρωπος* angesehen (5, 21, 3. II, 384 u. 3, 19, 3. II, 104), den Logos aber unbeteiligt gedacht (*ἡσυχάζοντος τοῦ λόγου*) bei dem *πειράζεσθαι, ἀτιμάζεσθαι, σταυροῦσθαι* und *ἀποθνήσκειν*, dagegen angenommen, daß er „dem Menschen" beigestanden habe (*συγγινομένου*) bei dem *νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι* (3, 19, 3. II, 104). Im Zusammenhange dieser von dem Logos ausgehenden Theorie entsteht der Schein, als lägen moderne Kenosis-Gedanken vor, deshalb, weil der Logos, der „seiner Schöpfung sich annimmt" und den ebenbildlichen „geistlichen" Menschen herstellt (5, 1, 3. II, 317: viventem et perfectum effecit hominem capientem perfectum patrem, vgl. 3, 16, 2. II, 84: portante homine et capiente et complectente filium [= verbum] dei), sich perceptibilis ab eo (4, 20, 4, II, 216) ihm darbieten muß. Er, der secundum invisibilitatem continet, quae facta sunt omnia (5, 18, 2. II, 374; vgl. oben S. 249, 35 ff.), kam deshalb *πρὸς ἡμᾶς οὐχ ὡς αὐτὸς ἠδύνατο, ἀλλ' ὡς ἡμεῖς αὐτὸν ἰδεῖν ἠδυνάμεθα* (4, 38, 1. II, 293), *συνενηπίαζεν τέλειος ὢν τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον οὕτω χωρούμενος, ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο* (4, 38, 2. II, 295; vgl. Bd IV, 31, 40 ff.). Hier ist in der That von einer „Selbstbeschränkung" des Logos geredet; aber diese Selbstbeschränkung ist eine sich beschränkende und immer mehr entschränkende Selbstmitteilung des in seiner Majestät bleibenden Logos an einen in seiner Entwickelung ihm immer mehr entgegenkommenden Menschen, eine Selbstbeschränkung, wie sie — nicht dem Logos, sondern dem *εἷς θεός* gegenüber — der dynamistische Monarchianismus angenommen hat.

4 b. Dies Abbiegen der Inkarnationslehre zu der Vorstellung einer dynamischen Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus ist bei Irenäus nichts Singuläres. Es ist, weil auch die alte Kirche das „Extra Calvinisticum" hatte (vgl. oben S. 247, 45 und S. 249, 35 ff.), bis zur Ausscheidung der letzten antiochenischen Traditionen in Justinians Zeit immer wieder zu beobachten und für die Beurteilung der altkirchlichen Inkarnationslehre von großer Bedeutung (vgl. unten Nr. 8 am Anfang). Origenes vornehmlich — nur z. T. Irenäus selbst — ist der Vermittler dieser Gedanken für die Folgezeit geworden (Harnack DG I[3], 594 ff.). Wie weit Origenes in der Verfolgung dieser ursprünglich dynamistisch monarchianischen Gedanken geht, wird nirgends so deutlich wie in seiner Auseinandersetzung mit Celsus. Celsus hatte geltend gemacht, wenn Gott selbst zu den Menschen herabgekommen sei, so müsse er seinen Himmelsthron verlassen haben (4, 5 GChS I, 277), so müsse er eine Veränderung erlitten haben *ἐκ καλοῦ εἰς αἰσχρὸν καὶ ἐξ εὐδαιμονίας εἰς κακοδαιμονίαν* u. s. w. (4, 14 p. 284). Origenes entgegnet, Celsus wisse nichts von der Macht Gottes, noch, daß „der Geist des Herrn den Erdkreis erfüllet" (Wei 1, 7) u. s. w. Wenn auch der Gott des Alls seiner Macht nach (*τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει*) herabsteige mit Jesus in das Menschenleben, wenn auch der Logos, der im Anfang bei Gott war — „Gott" auch seinerseits —, zu uns komme, so gehe er dadurch nicht seines Thrones verlustig, noch verlasse er seinen Thron, sodaß dadurch ein Ort von ihm geräumt, ein

anderer, der ihn vorher nicht einschloß, von ihm erfüllt werde, *ἐπιδημεῖ δὲ δύναμις καὶ θειότης θεοῦ δι' οὗ βούλεται καὶ ἐν ᾧ εὑρίσκει χώραν, οὐκ ἀμείβοντος τόπον οὐδ' ἐκλείποντος χώραν αὐτοῦ κενὴν καὶ ἄλλην πληροῦντος* (4, 5 p. 277). Dabei verändert er sich nicht, *μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος συγκαταβαίνει τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν* (4, 14 p. 284), *θεὸς οὖν κατὰ τὴν χρηστότητα αὐτοῦ οὐ τοπικῶς ἀλλὰ προνοητικῶς συγκαταβαίνει τοῖς ἀνθρώποις* (5, 12. II, 13). Daß bei solcher Anschauung Raum bleibt für eine irdisch-menschliche Entwickelung Jesu (Thomasius II, 164 f.), ist freilich klar; aber mit Kenosis-Gedanken nach Thomasius' Art hat diese Anschauung nichts zu thun: sie ist ein so völliges Abbiegen von dem Gedanken der *ἐνανθρώπησις* zu dem des *ἔνθεος ἄνθρωπος*, daß der Gebrauch des Begriffs der „Menschwerdung" bei Origenes lediglich als façon de parler beurteilt werden müßte, wenn nicht auch bei ihm der in Nr. 3 b gewürdigte Glaube mitgewirkt hätte.

4 c. Durch Paul von Samosata und Lucian hindurch sind diese Gedanken des Origenes, gelegentlich mit direkten Einflüssen des Irenäus sich treffend, auf die Antiochener gekommen. Und es ist weder unrichtig, noch nach dem Vorigen überraschend, wenn Apollinaris und Cyrill der antiochenischen Christologie entgegenhielten, sie erreiche nur den Gedanken des *ἔνθεος ἄνθρωπος*, nicht den der *ἐνανθρώπησις* (z. B. Apoll. TU VII, 3 S. 288 und Cyrill adv. Nest. II, MSG 76, 58 ff. u. explic. duod. cap. 5 ib. 304; vgl. Harnack DG II², 328 ff.). Doch sind es nach Origenes nicht nur die Antiochener, bei denen sich die Mangelhaftigkeit der altkirchlichen Inkarnationslehre nach der angegebenen Seite hin offenbart. Selbst bei Athanasius klingen gelegentlich — wenn auch bereits mit den Nebentönen, die bei Cyrill v. Alex. (adv. Nest. 3, 4 MSG 76, 153 B ff.) allein übrig geblieben sind — noch die irenäisch-origenistischen Gedanken nach: *προκόπτοντος τοῦ σώματος προέκοπτεν ἐν αὐτῷ καὶ ἡ φανέρωσις τῆς θεότητος τοῖς ὁρῶσιν· ὅσῳ δὲ θεότης ἀπεκαλύπτετο, τοσούτῳ πλεῖον ἡ χάρις ηὔξανεν ὡς ἀνθρώπου παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις* (or. c. Ar. 3, 52 MSG 26, 433 A, vgl. *θεοποίησις καὶ χάρις* c. 53 p. 433 B, das *ἀνθρώπινον θεοποιούμενον* und das *ὄργανον σοφίας πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος κτλ.* ib. 436 A, dazu Dorner I, 957 Anm.). Und vom Nicänum führt über Marcell (vgl. den A.) ein direkter Weg zum dynamistischen Monarchianismus Photins. Auch das Abendland geht bis 553 in Bahnen, die denen der Antiochener gleichen. Nur das ist anders, daß hier die nicht auf dem Boden der Naturenlehre gewachsene Überzeugung von der una persona des geschichtlichen Jesus (vgl. Bd V, 637, 2 ff.) nach Bedürfnis neben das uralte (Bd IV, 41, 19 ff.) agit utraque natura ... quod proprium est (Bd IV, 43, 1) treten konnte. Doch trotz der behaupteten una persona Christi hat auch hier das Abbiegen der Inkarnationslehre zu der Vorstellung einer dynamischen Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus sich gelegentlich deutlich gezeigt (vgl. das Bd IV, 42, 2 ff. und 45 ff. über den abendländischen „Adoptianismus" Gesagte und besonders die augustinische Anwendung der Prädestinationsgedanken auf Jesus a. a. O. Z. 49 ff.). Wie völlig sich dabei unter der Einwirkung des „Extra Calvinisticum" gelegentlich auch im Occident der Gedanke der Menschwerdung verflüchtigen konnte, zeigt Augustins sermo 226, 2, 3 und 3 (z. B.: sicut verbum meum assumpsit sonum, per quem audiretur, sic verbum dei assumpsit carnem, per quam videretur ib. 3 MSL 38, 1097 f.), und wie wenig trotz des behaupteten „idem" die Formeln die Einheit in Christo anschaulich zu machen vermochten, beweist, was Ambrosius (de inc. sacr. 5, 36 u. 39 MSL 16, 827) sagt: idem patiebatur et non patiebatur, moriebatur et non moriebatur (p. 827 D), igitur immortalis in morte, impassibilis in passione (p. 828 B; vgl. Reuter, August. Studien S. 216 Anm. 3).

4 d. Anklänge an „Kenosis-Gedanken" bei Tertullian zu finden (Thomasius II, 170 f.), ist unter diesen Umständen verfehlt. Es ist m. E. nur dann möglich, wenn man außer stande ist, das Durcheinander von Nachwirkungen der naiv-modalistischen Gedanken, der apologetischen Theophanie-Vorstellungen und der Traditionen von einer dynamischen Einwohnung des verbum (= spiritus = sapientia) in Christo (vgl. Bd IV, 41, 32) zu entwirren, das in T.s nur äußerlich klaren Formeln sich ein Rendezvous giebt. Komplizierter liegen die Dinge bei Hilarius: bei ihm spielt wirklich der Begriff der *κένωσις* (evacuatio), obwohl er nur gelegentlich entwickelt wird, dennoch eine Rolle, und man wird den ernstlichen Bemühungen des redlichen und tiefsinnigen Theologen nicht gerecht, wenn man seine Gedanken als „verworrene" einfach beiseite schiebt (Harnack DG II², 303 f. Anm.). Dennoch ist es unnötig, hier auf das von Baur (I, 682 ff.), Dorner (I, 1043 ff.), Thomasius (II, 172 ff.) und Wirthmüller (Die Lehre des hl. Hilarius v. P. über die Selbst-

entäußerung Christi, Regensburg 1865) ausführlich behandelte Detail genauer einzugehen. Nicht weil durch die genannten Darstellungen bereits alles klar geworden wäre — keiner derselben kann man m. E. dies nachrühmen —; wohl aber deshalb, weil die Gedanken des Hilarius, wenn ich recht sehe, gar nicht so kompliziert sind, als die erwähnten Referate sie erscheinen lassen. Schon Dorner (I, 1047, vgl. Anm. 1 und 2), dann Reuter in seiner vortrefflichen gelegentlichen Bemerkung über Hilarius (Augustin. Studien S. 218 f.) und Harnack (DG II², 304 Anm.) haben mit Recht darauf vor allem den Ton gelegt, daß Hilarius an ein Aufgeben der forma dei seitens des Logos nicht gedacht hat: in forma dei manens formam servi assumpsit, non demutatus (de trin. 11, 48, MSL 10, 431 f.; ähnlich 9, 51 p. 322; 12, 6 p. 437 A; in psalm. 2, 33 CSEL 22, 62, Z. 24 u. ö.). Dennoch redet Hilarius mehrfach von einem se exinanire oder evacuare ex forma dei (z. B. in psalm. 68, 25, CSEL 22, 334, Z. 15: in forma enim servi veniens evacuavit se ex forma dei. nam in forma hominis exsistere manens in dei forma, qui potuit? vgl. ib. 4 p. 315, 15; in psalm. 53, 8 ib. p. 141, 9 ff.; de trin. 8, 45, MSL 10, 270 B; ib. 9, 14 p. 292 f.; 9, 38 p. 309 B; 9, 51 p. 322 B; 10, 15 p. 353 A; 12, 6 p. 437 B). Wie ist beides zu reimen? Nicht, wie Thomasius annahm (II, 189), durch eine der seinigen ähnliche Theorie. Auch nicht durch die Annahme Dorners (I, 1046 f.), der Logos habe nach Hilarius zwar nicht auf seine natura, wohl aber auf seine substantia (ὑπόστασις) verzichtet; — diese Deutung entsprang an sich unberechtigter und überdies irriger Dogmatisierung eines Aperçus der allegorischen Exegese (zu Ps 68, 4 p. 315, 17 ff.). Ein Dreifaches erklärt die Anschauung des Hilarius. Zunächst (1) das bei ihm in scharfer Ausprägung vorhandene „Extra Calvinisticum“: Quod . . . in coelis est (Jo 3, 15), naturae semper manentis potestas est, quae initiata conditaque per se carne non se ex infinitatis suae virtute intra regionem definiti corporis coartavit. spiritus virtute et verbi dei potestate in forma servi manens ab omni intra et extraque coeli mundique circulo dominus non abfuit (de trin. 10, 16 p. 355; vgl. 11, 49 p. 432; in psalm. 2, 11 p. 44, 20 ff.). Wenn nun der menschwerdende und der menschgewordene (so u. a. de trin. 8, 44 f. p. 269 f.) unigenitus deus ex forma dei sese exinanivit — aboleri enim dei forma, ut tantum servi forma esset, non potuit (in psalm. 68, 25 p. 334, 17 ff.) —, wenn er intra se latens se temperat, se continuit u. s. w. (de trin. 11, 48 p. 432), so besagt das zunächst nicht mehr, als auch andere Väter kennen (vgl. was Reuter, Augustin. Studien S. 511 über die christologische κρύψις bei Ambrosius und Augustin ausführt), dies nämlich, daß der Logos, der in coelo in seiner uneingeschränkten Macht zu bleiben nicht aufhört, in der forma servi nur soweit sich manifestiert, als diese es gestattet. Sodann ist (2) zu beachten, daß Hilarius dem abendländischen Verständnis (vgl. Bd IV, 42; Bd V, 637, 2 ff.) des sacramentum suscepti h o m i n i s (de trin. 10, 16 p. 354 B) entsprechend von Christus bald als dem Christus homo, bald als dem spiritus Christus (vgl. Bd IV, 26, 35 ff. und 47, 32 ff.), bald als dem totus oder totum (in psalm. 2, 27 p. 58, 1 und 4; de trin. 8, 46 p. 270 B; 10, 22 p. 359 B und 10, 52 p. 384 B) reden kann, welches totum als „in se duos continens“ charakterisiert wird (de trin. 11, 40 p. 425 B). Denkt er an den homo Christus, so kann er, von der Notwendigkeit der Ausdeutung der Psalmstelle („et non est substantia“) geleitet, erklären: substantia ei non erat. non utique substantia ea non erat, quae assumpta habebatur, sed quae se ipsam inaniniens hauserat (d. i. „entleert hatte“, in psalm. 68, 4 p. 315, 17 ff.), aber er fährt sogleich fort: nullo autem modo se caruit, qui se ipsum exinanivit evacuans, nec tamen idipsum v i d e b a t u r exstare, quod jam in aliud se evacuando concesserat. Ganz ähnlich sagt er de trin. 9, 51 p. 322 B von der forma servi ausgehend: dei forma non erat; denn amiserat [Christus] s e c u n d u m a s s u m p t u m h o m i n e m unitatem [cum patre] (de trin. 9, 38 p. 310 A): nur durch das verbum stand der homo Jesus Christus vor der glorificatio in der Einheit mit Gott (ib.); — erst die Vollendung (vgl. 11, 49 p. 432 C: consummatur homo imago dei) bewirkt, ut, ante in se duos continens, deus tantum sit (de trin. 11, 40 p. 425 B). Denkt er an das „totum“, so kann von einem manere in forma dei nicht nur deshalb geredet werden, weil der unigenitus deus, licet et homo natus sit, non tamen aliud quam deus omnia in omnibus est (de trin. 11, 49 p. 432 B), nein auch deshalb, weil der totus die Realisation des göttlichen Ebenbildes im Menschen war (bezw. in gewisser Weise: einleitete): dem geschichtlichen Christus hatte der Vater sein Siegel aufgedrückt (Jo 6, 27), und quem signaverat deus, aliud praeterquam dei forma

esse non potuit (de trin. 8, 44f. p. 269f.), „Christus" also war in forma dei (de trin. 9, 14 p. 298). In diesem Zusammenhange erscheint die evacuatio formae dei als ein Sich-Entleeren (haurire) u. s. w. der „interior proprietas" des totus zu Gunsten der „exterior accessio" (in psalm. 68, 25 p. 334, 23). Endlich ist drittens (3) für das Verständnis der Gedanken des Hilarius wichtig, daß er der abendländischen Tradition (vgl. auch Reuter, Augustin. Studien S. 206 und 210) gemäß davon überzeugt ist, daß „unus et idem" der dei filius und der hominis filius ist. Freilich vor der Vollendung vermag Hilarius diese Einheit nicht deutlich zu machen (vgl oben) — das totus hominis filius, totus filius dei sit (de trin. 10, 22 p. 359 B) haben Dorner (I, 1045 und 1069) und Thomasius (II, 173) trotz der ihrer Deutung entgegenkommenden Stelle de trin. 10, 19 p. 357 B m. E. mißverstanden: es besagt nicht, daß der totus hominis filius der totus filius dei sei, sondern daß der totus (das totum, vgl. de trin. 10, 52 p. 384) et hominis filius et dei filius ist —, doch muß man die Energie, mit der Hilarius behauptet, daß ipse dei filius homo natus est (z. B. de trin. 2, 24. 25 p. 66) gelten lassen. Eine gute Wegstrecke lang kann man auch diesen Gedanken des Hilarius noch folgen. Denn in diesem Zusammenhange ist es für Hilarius wichtig gewesen, daß nicht ein in die Maria eingehendes semen viri sondern die sementiva ineuntis spiritus efficacia (de trin. 2, 26 p. 68 A) der Grund der Entstehung des homo Christus war: quod de coelo descendit, conceptae de spiritu originis causa est (de trin. 10, 16 p. 355 A); spiritus sanctus (vgl. Bd VIII, 59, 21—35 und de trin. 10, 15 p. 354: ex suo sancto spiritu) desuper veniens ... naturae se humanae carnis immiscuit (de trin. 2, 26 p. 67 B), ipse sibi ex se animam concepti per se corporis coaptavit (de trin. 10, 15 p. 353; vgl. 10, 22 p. 359 A und zu dem Ganzen Wirthmüller S. 51 ff.). Hilarius meint in der That, mit diesen Gedanken, denen zufolge in gewisser Weise von einem coeleste corpus Christi gesprochen werden kann (de trin. 10, 18 p. 357 A), der „häretischen" Anschauung einer dynamischen Einwohnung Gottes in dem Menschen Jesus ausgewichen zu sein (de trin. 10, 50f. p. 383): verwirft er doch, daß der homo Christus a Maria esse coepit (de trin. 10, 50 vgl. 10, 16 p. 355 A: non enim corpori Maria originem dedit), nimmt er doch nicht an, daß Jesus eine „communis anima" (de trin. 10, 51 p. 383 C) gehabt habe. Doch wird niemand sich einreden, diese Konstruktion erkläre wirklich die feste Überzeugung des Hilarius von dem „unus et idem". Das Tragende ist der „naiv-modalistische" Glaube: deus homo, immortalis mortuus, aeternus sepultus (de trin. 1, 13 p. 35 B); und dieser Glaube giebt dem Gedanken der Offenbarungs-Erniedrigung Gottes gelegentlich eine Farbe (vgl. in psalm. 53, 8 p. 141: deus ex eo, quod deus manebat, usque ad originem nascendi se hominis humiliavit . . . dei se humiliante substantia), die aller theoretischen Verrechnung spottet, das „mysterium incarnationis" eben nur ein mysterium bleiben läßt. In Letzterem mag man einen Ansatz zu wirklichen Kenosis-Gedanken erkennen (vgl. Nr. 5). Übrigens aber ist die „Lehre" des Hilarius ebenso wenig „kenotisch" im Sinne von Thomasius, wie die des Irenäus, von der Hilarius meiner Meinung nach nicht unabhängig ist.

5. Daß in theoretische Ausführungen über die Inkarnation, welche die Unveränderlichkeit Gottes streng festhalten, eine Färbung hineinkommt, ja Formulierungen hineinschneien, durch die der Gedanke an eine „ernstgemeinte" Kenosis nahegelegt, ja eine wirkliche Umwandlung des *θεὸς λόγος* in einen göttlichen Menschen behauptet zu sein scheint, ist nicht nur bei Hilarius zu beobachten. Das ist schon bei Irenäus (5 praef. H. II, 95: factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod et ipse) und Origenes (vgl. Thomasius II, 161f.) und noch bei den Kappadoziern der Fall (vgl. z. B. Gregor. Naz. or. 37, 2 ed. Ben. I 646 CD: *μεταβαίνει τόπον ἐκ τόπου ὁ μηδενὶ τόπῳ χωρούμενος, ὁ ἄχρονος, ὁ ἀσώματος, ὁ ἀπερίληπτος. ὁ αὐτὸς καὶ ἦν καὶ γίνεται· καὶ ὑπὲρ χρόνον ἦν καὶ ὑπὸ χρόνον ἔρχεται . . . ὃ ἦν ἐκένωσε καὶ ὃ μὴ ἦν προσέλαβεν· οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος . . . δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι* und Gregor. Nyss. c. Eunomium V, MSG 45, 693 A und C: *ἡμεῖς μὲν γὰρ καὶ τὸ σῶμα . . . τῇ θείᾳ φύσει κατακραθὲν ἐκεῖνο πεποιῆσθαί φαμεν διὰ τῆς ἀνακράσεως, ὅπερ ἡ ἀναλαβοῦσα φύσις ἐστί . . . πεπιστεύκαμεν ὅτι ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν θεὸς „μετὰ ταῦτα", καθώς φησιν ὁ Βαρούχ* (3, 37), *ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.* Es war dies auch sehr natürlich. Teils, weil die Inkarnationslehre auf dem Glauben ruhte: *θεὸς φανερωθεὶς ἐν σαρκί* (vgl. oben Nr. 3), teils weil die „simplices" das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγέ-*

νετο ohne die Restriktionen der Theologen verstanden haben werden: als naiv-doketische Vorstellungen unmöglich geworden waren, blieben für schlichtes Denken nur kenotische übrig. Es ist auch nachweisbar, daß sie sich geltend zu machen versuchten (vgl. oben Nr. 2c), und die Popularität des Arianismus erklärt sich vielleicht auch daraus, daß er ohne Umschweife seinen Logos als das leidensfähige Subjekt der geschichtlichen Person Jesu ansah. Die Theologie hat dieser kenotischen Unterströmung schon zur Zeit des Alexander v. Alexandrien nachgegeben: das θεοτόκος (Alex. ep. ad Alex. MSG 18, 568 C), das, wenn es mehr als verbale Bedeutung haben soll, noch von keiner Theorie je verrechnet ist — denn Cyrills „γεγέννηται σαρκικῶς" (ep. 4 MSG 77, 43 D) erklärt idem per idem, ist auch von Cyrill gar nicht als Begründung des θεοτόκος gemeint (gegen Thomasius II, 79), und in seiner Schrift Quod beata Maria sit deipara (MSG 76, 255 ff.) kommt er über den Gedanken nicht hinaus, das θεοτόκος sei berechtigt, weil der Logos selbst seinen Tempel sich in der Maria gebildet habe (c. 4 p. 260 B) —, dies θεοτόκος ist nur aus jener kenotischen Unterströmung zu verstehen (vgl. Ignatius, Eph. 18, 2: ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας). Dasselbe gilt von dem gleichfalls im Sinne des naiven Modalismus uralten deus crucifixus (vgl. Bd IV, 50, 50; Athan. ad Epict. 10 MSG 26, 1065 C). In dem Maße nun, in dem die antiochenische Theologie, der jene der Frömmigkeit werten Formeln nicht gefielen, proskribiert wurde, in eben dem Maße kam die kenotische Unterströmung, der sie entstammten, an die Oberfläche. Ja Apollinaris, der große Antipode der Antiochener, versuchte sie theologisch aufzuputzen. Denn, wenn Apollinaris auch das ἀναλλοίωτον εἶναι des Logos festhielt (vgl. o. S. 250, 3), so liegt doch bei ihm, weil er den Logos selbst als den νοῦς des Menschen Jesus Christus dachte und weil er diesen Menschen über das erhob, was Menschen sonst sind, auch die Erlösten einst sein werden (οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον TU VII, 3 S. 384, 32 f.), eine Theorie vor, die dadurch, daß sie der Idee bloß dynamischer Einwohnung des λόγος in dem geschichtlichen Christus wirklich den Zugang verstopfte, ernstlichen Kenosisgedanken die Thür öffnete. Es ist daher nicht nötig, in den gegen Apollinaristen gerichteten (Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen 1889 S. 56 ff.) Fragmenten „Hippolyts" κατὰ Βήρωνος (MSG 10, 828 ff.) mit Dräseke (a. a. O. S. 74 ff.) überall κένωσις in ἕνωσις, κενωθείς in ἑνωθείς zu ändern: wenn irgendwo in der alten Kirche eine „wirkliche" Kenosis-Theorie zu erwarten ist, so kann man sie hier in apollinaristischen Kreisen finden, und wenn die θεότης dem Fleische ταὐτοπαθής wird „διὰ κένωσιν" oder „διὰ τὴν ἕνωσιν" (Fragm. V p. 836 D), so liegt, auch wenn letztere Konjektur richtig wäre, dennoch eine κένωσις im Sinne einer von „Hippolyt" seinen Gegnern vorgeworfenen τροπή oder μεταβολή vor (vgl. Dorner I, 536 ff.). Allein der Gedanke einer Menschwerdung Gottes wird auch hier nicht erreicht: „Hippolyt" hat ganz Recht, wenn er sagt, das Überschlagen (μετάπτωσις) beider Naturen ineinander sei der gänzliche Untergang beider (Fragm. V p. 837 A). Seit der Verurteilung des Apollinarismus waren freilich solche Kenosis-Theorien nicht mehr möglich. Aber es ist fast ein Rätsel, daß die den Nestorianismus besiegende und schließlich auch das Chalcedonense überwindende (vgl. Bd IV, 51, 49 ff.) alexandrinische Theologie ohne sie ausgekommen ist. Denn ist — das war seit 553 offizielle Lehre (vgl. Bd IV, 52, 39) — die Menschwerdung so zugegangen, daß die ὑπόστασις τοῦ λόγου eine anhypostatische (d. h. „unpersönliche", wenn auch nicht selbstbewußtseinsunfähige, vgl. Thomasius II, 119) menschliche Natur so mit sich verbunden hat, daß sie selbst die Hypostase auch der menschlichen Natur wurde, so ist ein wirklich menschliches Leben des geschichtlichen Jesus undenkbar, wenn das eigentliche Subjekt dieser geschichtlichen Person, der Logos, seine Allwissenheit, seine Leidensunfähigkeit behält (vgl. Schultz S. 127). Die Unterströmung hat, wie auf eine Erhebung der Menschheit Jesu über das ὁμοούσιος ἡμῖν hinaus (vgl. Bd V, 636, 19 ff.; 638, 10; 640, 39), so auch auf eine passibilitas dei hingedrängt (vgl. den A. Theopaschiten); die Theologie aber konnte ihr nicht folgen, weil für ihr physisches Interesse an der ἐνανθρώπησις (vgl. Bd IV, 49, 34 ff.) die begriffliche Integrität der beiden Naturen Voraussetzung war. Soweit es möglich war, ohne diese zu gefährden, kam man jener Unterströmung entgegen (Bd IV, 51, 40 f. und 52, 36: ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί; und vgl. über die περιχώρησις und ἀντίδοσις Thomasius II, 120 ff.); übrigens begnügte man sich damit (vgl. Bd V, 637, 46 ff.), die Formeln zu wahren, die das μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως jedem Verstehen — entrückten, ja ein wirkliches ἄνθρωπον εἶναι des geschichtlichen Christus unmöglich machten, sein θεὸν εἶναι nur deshalb glaublich ließen, weil die Gottheit des λόγος außerhalb der geschichtlichen Person des θεάνθρωπος ohne alle Schranken sich auswirkend gedacht ward (vgl. d. oben in 2 b u. 4 b über das „Extra Calvinisticum" Gesagte).

6. Das abendländische Mittelalter braucht uns nicht aufzuhalten. Die scholastische Theologie hat zwar der Inkarnationslehre viel formalistische Arbeit gewidmet — und dabei den Begriff der Menschwerdung faktisch immer mehr entleert (vgl. Bd. IV, 53, 28 ff.; Dorner II, 375 ff.; 388 ff.; Seeberg, Die Theol. des Johannes Duns, Leipzig 1900, S. 235 ff.) —, doch spielt dabei Phi 2, 6 ff. keine Rolle; in der Summa des Thomas z. B. kommt das exinanivit se ipsum, wenn die Indices nicht trügen, gar nicht vor. Daß das verbum dei non mutatum est [in incarnatione] (Thomas, Summa III, 2, 6 ad 1), war Homologumenon. Ob die schließlich herrschend gewordene Formel, daß nicht die [den göttlichen Personen gemeinsame] Natur, sondern die persona verbi inkarniert sei, irgendwo mit Phi 2, 6 ff. in Verbindung gebracht ist, kann ich leider nicht sagen. Bei dem Mönch Leporius im 5. Jahrhundert, dessen libellus emendationis diese Formel bietet — verbum caro factum est, sed solum proprie personaliter, non cum patre aut spiritu sancto naturaliter (Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl. S. 299) — ist das freilich der Fall: evacuat in persona, quod possidet in natura (S. 301). Allein die spätere Lehre knüpft sicher nicht an Leporius an. Überdies darf man auf den libellus emendationis nicht mehr anwenden, was Augustin von dem noch nicht bekehrten Leporius sagt (ep. 219, 1 MSL 33, 991: negans deum hominem factum, ne substantiae divinae ... indigna mutatio vel corruptio sequeretur); der libellus emendationis hatte Augustins Beifall (ep. 219, 3). In der That entspricht auch jene Formel des Leporius, obwohl ich sie so bei Augustin nicht nachweisen kann, dem Denken Augustins (vgl. z. B. ep. 179, 7 p. 745: homo ... in unitatem personae verbi dei ... susceptione coaptatus, permanente tamen verbo in sua natura incommutabiliter); Dorner (II, 389) scheint mir die Tragweite der Formel hinsichtlich der Reduktion der Bedeutung der Menschwerdung zu hoch einzuschätzen (vgl. die bei Dorner II, 378 f. wiedergegebenen Ausführungen des Lombarden). Die Formel sagt auch in der Scholastik an sich nicht mehr als die aus Augustins ep. 179 citierte Stelle. Daß das „Extra Calvinisticum" auch der mittelalterlichen Theologie selbstverständlich war, das freilich ist aus dieser Formel zu entnehmen; doch das steht ohnedies fest. Daher ist jene Unterscheidung zwischen der natura und der persona verbi für die Geschichte der Kenosis bedeutungslos, auch wenn sie mit Phi 2, 6 ff. irgendwo in Verbindung gebracht sein sollte. In Bezug auf die Kenosis ist die mittelalterliche Kirche über den altkirchlichen Consensus (oben Nr. 2 b) nicht hinausgegangen. Die gegenwärtige katholische Kirche steht noch ebenso; auch für sie ist Phi 2, 6 ff. keine besonders bedeutsame Schriftstelle: die Dogmatik des jetzigen Kölner Erzbischofs (Th. H. Simar, Lehrbuch der Dogmatik, 2 Bde, Freiburg 1899) erwähnt das ἐκένωσεν ἑαυτὸν gar nicht; das katholische Kirchenlexikon hat keinen Artikel „Kenosis"; und nur gelegentlich wird in dem A. „Christus" (III, 271) gesagt: „Semetipsum exinanivit" (Phi 2, 7) ist von der Annahme der Menschennatur, nicht aber, wie Pseudomystiker und manche protestantische Theologen meinen, von der göttlichen Natur und Person Christi an sich gesagt." — Daß neben der offiziellen Theologie auch im mittelalterlichen wie im gegenwärtigen Katholizismus eine kenotische „Unterströmung" herläuft, wäre vielleicht eine besondere Darlegung wert; es hier darzuthun, verbietet mir die Beschränktheit sowohl des Raumes wie die meiner Beobachtungen (vgl. z. B. das alte Weihnachtslied bei Sartorius II, 25: Firmitudo affirmatur, parva fit immensitas; laboratur, alligatur, nascitur aeternitas).

7. Auch die reformierte Theologie hat sich bezüglich der Kenosis innerhalb des altkirchlichen Consensus gehalten. Doch hat die stärkere Verwertung, welche sie bei Erörterung der incarnatio und im Zusammenhange der „Ständelehre" der Philipperstelle hat angedeihen lassen, den Eindruck erweckt, als gäbe es eine besondere „reformierte Kenosislehre". Das ist, wie eine Vergleichung mit dem oben Ausgeführten ergiebt, ein Irrtum; doch sei um des folgenden willen diese sog. reformierte Kenosislehre mit einigen Citaten belegt (vgl. namentlich Schneckenburger S. 7—18; Schultz S. 172 ff.). Schon Calvin sagt alles Wichtige: Paulus Phil. 2, 7 ... ostendit, [Christum] cum deus esset, potuisse mundo gloriam suam conspicuam statim proponere, cessisse tamen jure suo et sponte se ipsum exinanisse, quia scilicet imaginem servi induit et ea humilitate contentus, carnis velamine suam divinitatem abscondi passus est (instit. 1559. II, 13, 2 ed. Tholuck I, 310). Die Exinanitio ist also respectu divinae naturae τοῦ λόγου accipienda, quatenus ille servi formam, i. e. naturae nostrae massam, assumere et homo fieri voluit (Ursinus bei Schneckenburger S. 19 Anm.). Diese „Kenosis" wird gelegentlich mit Worten beschrieben, welche eine wirkliche Veränderung in dem Zustande des Logos auszusagen scheinen: gloria, ex

qua se demisit filius dei (Joh. de Mark bei Schneckenb. S. 9 Anm. 1); Christus in assumpta forma servi sese evacuavit omni sua gloria divina, majestate, omnipotentia, omnipraesentia (Zanchi bei Schweizer, Die Glaubenslehre der ref. Kirche II, 297). Allein man darf sich durch so volltönende Worte nicht irre machen lassen. Schon das „Extra Calvinisticum" schränkt sie ein: Mirabiliter e coelo descendit filius dei, ut coelum tamen non reliquerit, mirabiliter ... in terris versari ... voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio (Calvin instit. 1559. II, 13, 4 fin.); cum divinitas comprehendi non queat et omni loco praesens sit, necessario consequitur, esse eam quidem e x t r a naturam humanam, quam assumpsit, sed nihilominus tamen esse in eadem eique personaliter unitam permanere (Cat. Pal. qu. 48 Niemeyer, Coll. conf. 440); sic λόγος naturam humanam sibi univit, ut totus eam inhabitet, et totus, quippe immensus et infinitus, e x t r a eam sit (Maresius bei Schneckenburger S. 9 Anm. 2). Und nicht nur dies. Der λόγος war, wie schon die eben gegebenen Citate zeigen, auch totus in der assumpta natura; das ἐκένωσε besagt nur, quod [Christus] gloriam illam et majestatem, in qua erat apud patrem, ita abdiderit in forma servi, ut ea sese penitus evacuasse v i s u s sit, quia nimirum ea gloria in carne non fulgebat, ut ab omnibus conspici posset (Zanchi bei Schultz S. 173 Anm. 1). Eine wirkliche „Entäußerung" liegt also gar nicht vor; o c c u l t a v i t, quod erat, sagen die Reformierten mit Augustin (sermo 187, 4 MSL 38, 1003) von dem Logos (doch vgl. Schneckenburger S. 10), und das „velamen" ist die Menschheit, die nur in beschränktem Maße die Gottheit in sich zu fassen vermag. Wenn dennoch die Erhöhung auf reformiertem Gebiete auf beide Naturen bezogen wird, so erklärt sich dies daraus, daß divina natura exaltata est κατά τι, patefactione majestatis, quae in statu exinanitionis tanquam sub velo sese occultaverat (Alstedt bei Schweizer II, 345).

8. Überblickt man diese ganze außerlutherische Entwickelung, so ist nicht zu leugnen, daß sie den Gedanken der „Menschwerdung" n i c h t erreicht hat. Das „Extra Calvinisticum" läßt, wenn man scharf zusieht, die „Menschwerdung" immer wieder nur zu einer Offenbarungsmanifestation werden. Die altgriechische Theologie kam mit ihrer physischen Erlösungslehre — aber auch nur durch diese — darüber hinaus; von ihr abgesehen, würde auch von ihr, wie von der abendländischen, mittelalterlichen und reformierten Entwickelung gelten, was Brenz von den Zwinglianern sagte: Nisi Cingliani unionem personalem in Christo ita definiant, ut, ubicunque sive in coelo sive in terra fuerit deitas Christi, ibi habeat sibi inseparabiliter conjunctam et unitam suam humanitatem, fieri non potest, quin non solum faciant ex Christo duas personas aut duos Christos, verum etiam redigant eum in ordinem aliorum sanctorum (bei Thomasius II, 351 Anm.), — wenn nicht die Nachwirkungen der naiv-modalistischen Gedanken stets neben den ἔνθεος ἄνθρωπος das ἐν ἀνθρώπῳ θεός gestellt hätten. Diese naiv-modalistischen Gedanken erklären die kenotischen Unterströmungen, die auch im reformierten Protestantismus nicht gefehlt haben.

Hat nun die lutherische Reformation die Mängel der altkirchlichen Inkarnationslehre überwunden? Unzweifelhaft findet sich Neues bei Luther. Und zwar in so reicher und so mannigfaltiger Ausprägung und mit so vielen alten Traditionen so mannigfach verbunden, daß eine e r s c h ö p f e n d e Darstellung der Christologie Luthers — und jede Einzelfrage hängt mit diesem Ganzen zusammen — selbst für ein dickes Buch eine schwer lösbare Aufgabe ist. Jede unvollständige Darstellung aber ist bei der Vielseitigkeit der Gesichtspunkte Luthers der Gefahr ausgesetzt, daß Einzelnes unrichtig betont wird: Thomasius (II, 227) hat in Luthers Christologie Ansätze zu seiner Kenosislehre, Dorner (II, 554 ff., 561) seine Gedanken von einer allmählichen Mitteilung des Göttlichen an die Menschheit Jesu gefunden. Objektiv referiert Köstlin (II, 385 ff.); doch treten bei ihm m. E. die fruchtbaren Keime neuer Gedanken, auf die Schultz (S. 182—215) u. a. (z. B. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie 1890 S. 22 f., besonders S. 29 Anm.) hingewiesen haben, nicht genügend hervor. Für unsere Frage scheint mir ein Sechsfaches hervorgehoben werden zu müssen: a) Luther ist während seiner gesamten öffentlichen Thätigkeit gleich stark für die wahre Gottheit und die wahre Menschheit der e i n e n [g e s c h i c h t l i c h e n] Person Christi interessiert gewesen (vgl. Bd. IV, 55, 11 f.; Thomasius II, 37 ff. u. 209 ff.). b) Beides durch eine Kenosislehre im Sinne von Thomasius auszugleichen, hat Luther stets sehr fern gelegen. Schon 1518 hat er offenbar unter dem Einfluß des Erasmus (vgl. Enders, Luthers Briefwechsel I, 439, 65) und in bewußtem Gegensatz zur altkirchlichen Tradition (vgl. Enders I, 439, 64 ff., dazu p. 382—97) einer Exegese von Phi 2, 6 ff.

das Wort geredet, welche allen Kenosis-Gedanken Thomasiusscher Art den Schriftgrund entzieht: nicht auf die Gottheit Christi, so meint er (Enders I, 440, 93), beziehe sich die Stelle, sondern auf seine Menschheit, und die forma dei „hic non dicitur substantia dei, quia hac Christus nunquam sese exinanivit..., sed forma dei est sapientia, virtus, justitia, bonitas, deinde libertas. ita quod Christus homo fuit liber, potens, sapiens“ etc. (de duplici justitia 1519, EA 33, 333 = WA II, 147, 38 ff.; ähnlich schon in einer Fastenpredigt von 1518, EA² 16, 5 f. = WA I, 268 f.). Daß Luther über diese Stelle, die er auch 1520 (de libertate EA 35, 243 = WA VII, 65, 10 ff.), 1521 (Kirchenpostille EA² 10, 318) und 1525 (Kirchenpostille EA² 8, 162 ff.) ebenso erklärt, je wesentlich anders gedacht habe, ist noch nicht erwiesen. Wenn er in der von Thomasius citierten Weihnachtspredigt [von 1527?] (Kirchenpostille EA² 15, 164) und 1537 in der Auslegung von Jo 14 u. 15 (EA 39, 48) sagt, Christus habe sich seiner göttlichen „Majestät“ oder „Herrlichkeit“ entäußert, so widerspricht dies — ganz abgesehen davon, daß an beiden Stellen der Wortlaut nicht verbürgt werden kann — der obigen Erklärung nicht. Auch das weist, weil das Nachklingen alter Formeln natürlich ist, nicht notwendig in andere Bahnen, wenn es in der [gleichfalls von anderer Hand nachgeschriebenen] Auslegung des 8. Psalms von 1537 (EA 39, 48) heißt, Christus habe „seiner göttlichen Gewalt nicht gebraucht..., sondern dieselbige eingezogen, da er gelitten hat“ (vgl. das „Verborgensein“ der Gottheit unter der Menschheit EA 45, 318; „Kern“ und „Hülse“ EA 46, 47); und die Gleichsetzung der forma servi mit der „Menschheit“ in der Erklärung von 2 Sa 23, 1 ff., 1543 (EA 37, 49 f.) ist gegen die verschiedenen Möglichkeiten der Exegese von Phi 2, 6 ff. indifferent. Die Stelle der Dietrichschen Hauspostille aber (EA 4, 4 = EA² 2, 277), welche besagt, daß Christus „sich seiner Gottheit geäußert und um unsertwillen Mensch geworden“, ist, da sie bei Rörer (EA² 5, 138 ff.) keine Parallelle hat und Veit Dietrichs eigner Anschauungsweise entspricht (vgl. Thomasius II, 228 Anm.), ihrem Wortlaut nach auf Dietrichs Rechnung zu setzen. c) Ansätze zu den von Dorner vertretenen Gedanken sind zwar bei Luther in der ältern Zeit unzweifelhaft vorhanden (vgl. Köstlin II, 390 f.; EA 10², 318) — auch die ältesten Aussagen über Phi 2, 6 ff. (vgl. oben Z. 3 f.) verraten sie, und es ist höchst beachtenswert, daß Luther die forma dei des Menschen Christus, die „Gottesgaben“, die in ihm waren (EA 10², 319), einst nur in sapientia, virtus, bonitas u. s. w. gefunden hat —; allein Luthers Christologie von diesen Gedanken aus zu verstehen, geht nicht an (vgl. Dorner selbst II, 562). d) Luther hat vielmehr schon anfänglich, vollends seit dem Abendmahlsstreit, seine christologischen Gedanken im Rahmen der [nur durch das Bd IV, 55, 14 f. Gesagte modifizierten] antinestorianisch verstandenen Zweinaturenlehre gehabt, und unleugbar ist, daß seine Anschauung vom Leiden des Sohnes Gottes und die seit dem Sakramentsstreit von ihm gelehrte Übertragung der göttlichen Idiomata — auch des der Allgegenwart — auf Christus auch nach seiner Menschheit, und zwar „von Mutterleib an“ (EA 30, 226), schon bei Luther eine echt „scholastische“ Weiterbildung der altkirchlichen communicatio idiomatum (vgl. Bd. IV, 256, 45 ff. und den A. „Ubiquität“) war. e) Aber trotz aller Polemik Luthers gegen Zwinglis Alloiosis darf man die Frage aufwerfen, ob Luther wirklich, auch abgesehen von der Zeit des Abendmahlsstreites, die Aussagen des genus idiomaticum (vgl. Bd. IV, 258, 12 ff.) stets im Sinne einer realis communicatio aufgefaßt und die Übertragung der göttlichen Idiomata auf die menschliche Natur stets als eine reale angesehen hat. Ist's wirklich mehr als Redeweise, daß das Kind Jesus Himmel und Erde geschaffen habe (vgl. Bd. IV, 55, 24 ff. u. 37 ff.)? und daß Gott gelitten habe? In der Disputation de divinitate et humanitate Christi 1540 (ed. Drews S. 585 ff.) stellt Luther beide „verba“ in eine Linie und betrachtet sie als erlaubte Ausdrucksweisen (p. 600 u. 610). Und meint er's ernst mit der ubiquitas corporis schon des Embryo? Nach den Predigten über Jo 3 u. 4 (1537—40) hat die Menschheit Christi vor der Auffahrt nicht zur Rechten Gottes gesessen (EA 47, 177; vgl. Köstlin II, 399). Ist's Luther dennoch Ernst, — welche Horrenda ergeben sich dann! Was ist ein illokales (Bd. IV, 256, 48) Gegenwärtigsein einer Menschheit „mit Haut und Haaren“ (Bd. IV, 55, 41 ff.), eines greifbaren Leibes, „der Fleisch und Bein hat“ (EA² 2, 275), mit unterscheidbarem „Fleisch“ und „Blut“? Thomasius (II, 346) hatte als „Lutheraner“ wahrlich wenig Grund, den „Bericht“ der Heidelberger vom Jahre 1566 deshalb zu schelten, weil er den verklärten Leib sich nicht anders zu denken vermöge, denn als „Fleisch und Blut und Gebein“. Besagt die ubiquitas corporis Christi mehr als das, daß auch wir in Gott sind (EA 30, 227)? Besagt sie aber nicht mehr oder wenigstens der Art nach nicht etwas völlig anderes, was ist dann noch die Menschwerdung?

Denn nach seiner Gottheit ist Christus ja nicht „herabgefahren“ (EA 46, 328. 330)! Die Menschwerdung wäre dann eher eine Himmelfahrt der Menschheit Jesu u. s. w.! Ich weiß, mit welchem Schelten Luther solchen Argumenten begegnen würde (vgl. EA 30, 213). Er ist sich des hohen Fluges, den seine Gedanken nehmen, bewußt. Aber es ist ein Ikarus-Flug über einem Meer von — Absurditäten. Und demgegenüber muß jedes nüchterne Denken zugeben, daß Luthers christologische Gedanken nicht in dem Schema der Naturenlehre wurzeln, in das sie infolge der geschichtlichen Stellung Luthers hineinwuchsen. f) Das ist vielmehr das letzte Datum, das Glaubensdatum, der Christologie Luthers, daß die geschichtliche Person Jesu der deus revelatus war und ist: ego nullum nec in coelo neque in terra deum habeo aut scio extra hanc carnem, quae fovetur in gremio Mariae virginis (in Es. c. 4 fin. EA 22, 45 vgl. den ganzen Kontext und Disput. Heidelb. 1518 thes. 20 probat. EA 32, 399 = WA I, 362, Tischreden EA 57, 208 ff. Nr. 247 u. 253, Gottschick, Kirchlichkeit S. 29 Anm.); Jesus Christus est dominus Zebaoth nec est alius deus (Bd. IV, 27, 23 ff.). Das Wesentlichste in Luthers Christologie ist dies Verständnis der Offenbarungserniedrigung Gottes, dies Zurücklenken zu „naiv-modalistischen“ Formeln. In Verbindung (vgl. Bd. IV, 48, 56 ff.) mit der bei Luther nachweisbaren Idee der dynamischen Einwohnung Gottes in dem Menschen Jesus (vgl. oben e S. 259 Z. 26 f.) hätte dies Verständnis der geschichtlichen Person Jesu zu einer neuen Gestaltung der Christologie führen können, — wäre man nicht an die von oben nach unten konstruierende alte Tradition und an das Naturenschema gebunden gewesen.

9. Da man dies war, konnte die weitere Entwickelung auf lutherischem Gebiet nichts anderes bringen als den scholastischen Ausbau der durch Luther über ihren altkirchlichen Umfang hinaus erweiterten communicatio idiomatum. Daß dieser Ausbau von den Schwaben und von Chemnitz in verschiedener Weise vorgenommen wurde, ist schon Bd IV, 257, 9 ff. ausgeführt. Hier ist deshalb nur ein Dreifaches nachzutragen. a) Von einer „wirklichen“ Kenosis des Logos findet sich weder hier noch dort eine Spur: Chemnitz und Brenz sind einig nicht nur darin, daß der Logos in der Menschwerdung die Fülle seiner Gottheit behält, sondern auch darin, daß die Menschheit Christi seit der Inkarnation diese Fülle der Gottheit mitgeteilt bekommen hat (Thomasius II, 353 ff., 388, 397). Chemnitz unterscheidet sich nur dadurch von den Schwaben, daß er undurchgeführte Ansätze dazu nimmt, ein Werden des geschichtlichen Christus verständlich zu machen (vgl. Dorner II, 702 ff.), sowie dadurch, daß er in lobenswerter Scheu vor dem Hinausgehen über das in der hl. Schrift Gesagte Bedenken trägt, dem A, das er gesagt hat, ein B folgen zu lassen (vgl. Schultz S. 223 ff.). b) Für den Begriff der κένωσις, den zu verwenden Phi 2, 6 ff. nötigte, bleibt vielmehr bei Brenz nichts anderes übrig als dies, daß Christus die göttliche Majestät seiner menschlichen Natur verhüllt, ja in ein niedriges Menschenleben sich gefügt hat; die „Erhöhung“ besteht nur in einem Offenbarwerden der der Menschheit Christi schon vorher eignenden Herrlichkeit, die Menschwerdung bereits ist die exaltatio der Menschheit Christi (Thomasius II, 353 ff.). Andreae und die jüngern Württemberger bemühten sich, die Erniedrigung tiefer zu verstehen: Christus hat als Mensch seine Majestät zumeist nicht gebraucht; aber doch nur zumeist, — eine wirkliche κένωσις χρήσεως liegt nicht vor (Thomasius II, 364 ff.). Chemnitz hat — inkonsequent — für den status exinanitionis nicht nur ein Verbergen der Herrlichkeit der menschlichen Natur, sondern gar ein gelegentliches Sich-zurück-ziehen des Logos — so z. B. im Leiden — angenommen und dementsprechend auch der Erhöhung den Sinn einer Erhebung der menschlichen Natur in den Vollbesitz ihrer Herrlichkeit abgewinnen können. c) Drittens ist beachtenswert, daß Brenz bei der una persona Christi, wie Luther, an den geschichtlichen Christus denkt (Thomasius II, 348), während Chemnitz der alten Orthodoxie entsprechend von der Hypostase des Logos ausgeht (Thomasius II, 388). — Es trifft nach alle dem schon auf Chemnitz und Brenz zu, was Dorner (II, 811 Anm.) von den Gießenern und Tübingern sagt: Chemnitz hätte konsequent bei der Christologie von Brenz, Brenz bei einer präexistenten Inkarnation ankommen müssen. — Einen Ansatz zu ernsteren Kenosis-Gedanken findet man im Luthertum dieser Zeit nur bei den Philippisten. Aber auch sie bieten nichts, das an moderne Kenosis-Gedanken erinnert. Wenn sie den Sohn Gottes seine Herrlichkeit „verbergen“ lassen in unserm armen Fleisch und Blut, oder gar von einer exaltatio secundum utramque naturam reden (vgl. W. Grimm, Die philippistischen Kenotiker JprTh XI, 1885 S. 126—133), so liegt hierin nicht mehr als eben — „Kryptocalvinismus“ (vgl. oben S. 258, 10 ff.). Gegen diese Kenotiker ist das Anathem der Form. conc. 612, 39 gemünzt: rejicimus ... hanc sententiam: quod

Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum divinitatem deposuisset et exuisset etc. (vgl. 773, 49). Die Ruthe ist länger, als sie zu sein brauchte — denn eine transmutatio divinae naturae (773, 49) zu lehren, lag Philippisten und Calvinisten fern —; aber eben deshalb ist sie lang genug, um über die Jahrhunderte hin die modernen Kenotiker zu treffen. — Daß die Gegner der Philippisten in Schwaben und Niedersachsen ihre eigenen Differenzen in der Konkordienformel nur mangelhaft ausgeglichen haben (Dorner II, 710 ff.), ist in Bd IV, 258 ff. leider nicht hervorgehoben. Ich kann es hier nur für den uns beschäftigenden Stoff nachtragen. Zunächst scheint es, als sei die Brenzsche Fassung der exinanitio und exaltatio dogmatisiert: man bekennt, „daß des Menschen Sohn zur Rechten der allmächtigen Majestät und Kraft Gottes realiter ... nach der menschlichen Natur erhöhet sei, weil er in Gott aufgenommen, als er vom hl. Geist im Mutterleibe empfangen“ (608, 15); man erklärt, daß Christus „die Majestät, zu welcher er nach seiner Menschheit erhoben, nicht erst empfangen, als er von den Toten erstanden, sondern, da er im Mutterleib empfangen und Mensch worden“ (764, 13); man sieht demgemäß in der exinanitio nur dies, daß es zur Zeit der Niedrigung verborgen und hinterhalten worden, wie die Fülle der Gottheit in Christo ... mit all ihrer Majestät ... in der angenommenen menschlichen Natur, wann und wo er wollte, leuchtete (778, 64), und in der Erhöhung dementsprechend ein Offenbarwerden dieser Herrlichkeit (a. a. O.). Andererseits aber redet man mit Chemnitz davon, daß Christus aus Ursach der Entäußerung wahrhaftig an Weisheit und Gnade zugenommen habe (608, 16), und sieht analog in der Erhöhung ein Eintreten auch in den völligen Gebrauch (usurpatio 608, 16), ja in „die völlige Posseß und Gebrauch der göttlichen Majestät“ (plena possessio et divinae majestatis usurpatio; 767, 26).

10. In diesen unausgeglichenen Differenzen wurzelte der Streit, der in den Jahren 1616 (bezw. 1619) bis 1627 zwischen den Gießener und den Tübinger Theologen geführt wurde. Der Gießener Theologe Balthasar Mentzer (1565— † 1627; vgl. den A.) gab mit der Behauptung, daß die Allgegenwart Gottes — auch in der Christologie — als praesentia operativa zu verstehen sei, den ersten Anlaß zu einer Aufrollung der Streitfrage. Zunächst (seit 1616) bewegte sich die Diskussion wesentlich in den Formen vertraulicher Gelehrtenkorrespondenz, bei der auf Tübinger Seite namentlich Hafenreffer († 1619; vgl. Bd. VII, 330 ff.) das Wort führte. Seit 1619 brach heller Streit aus: leidenschaftlich trat Justus Feuerborn (1587— † 1656) seinem Schwiegervater Mentzer zur Seite, und an Hafenreffers Stelle verfochten nun in schärfster Tonart Lucas Osiander II. (1571— † 1638, vgl. den A.) und Theodor Thumm (1586— † 1630; vgl. Weizsäcker, Gesch. der evang.-theol. Fakultät Tübingen 1877 S. 54 u. 62 ff.), z. T. auch Melchior Nikolai (vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 54 ff.) die Tübinger Position. Die zahllosen Streitschriften, die gewechselt wurden, die Einmischung der sächsischen Theologen seit 1621 (vgl. den A. Höe v. Höenegg Bd VIII, S. 172 ff.), die Konvente und Konferenzen, die gehalten wurden (in Jena und Stuttgart 1621, in Dresden 1623), die von dem Dresdener Konvent ausgegangene sächsische Solida verboque dei et libro concordiae congrua decisio (Leipzig 1624) und ihr Geschick, endlich das Erlöschen des Streites seit 1627: das alles, kurz der äußere Verlauf des Streites, soll hier nicht weiter dargelegt werden (vgl. J. G. Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche IV 1739 S. 551—73 und Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. IV, 1805 S. 670 ff.). Das Wichtige an dem Streit sind lediglich die dogmatischen Gegensätze (vgl. Thomasius II², 429—492; Dorner II, 787—818). Doch braucht's auch in Bezug auf diese nicht vieler Worte, wenn auch die „Majestät“ des scholastischen Scharfsinns und der feinen Distinktionen in einem kurzen Referat verletzt werden muß. Einig ist man darüber, daß der menschlichen Natur Christi von der conceptio an die divinae majestatis omnipraesentia, omniscientia et omnipotentia kommuniziert ist (Thomasius II, 432 Anm.); die possessio majestatis steht nicht in Frage. Aber die Gießener meinten, durch Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch (usurpatio) Raum für die Chemnitzschen Gedanken der Konkordienformel gewinnen zu können: der Logos hat nach seiner Menschheit des Gebrauches der göttlichen Majestät mit seltenen Ausnahmefällen sich entäußert (*κένωσις χρήσεως*), so daß ein Fortschreiten, Hungern, Nichtwissen, Leiden und Sterben Christi möglich war; die Erhöhung erst ist für die Menschheit Christi der Eintritt in die plenaria divinae majestatis usurpatio. Die Tübinger dagegen hielten dies für eine Verleugnung der

communicatio idiomatum. Nach ihnen hat Christus schon im Mutterleibe und selbst im Tode auch als Mensch seine göttliche Herrlichkeit ausgewirkt, ist allwissend gewesen, allgegenwärtig u. s. w. (Thomasius II, 464 f.); die exinanitio ist also — von inkonsequenten Restriktionen für die Zeit des Leidens abgesehen (Thomasius II, 467—71 ff.) — lediglich eine κρύψις χρήσεως, die Erhöhung wesentlich manifestatio dessen, was seit der Empfängnis latenter schon da war. — Die sächsische Decisio hat nichts „entschieden", hat sich vielmehr mit sehr allgemeinen Reden wesentlich auf die Seite der Gießener gestellt, und die Scheu vor dem Tübinger „Doketismus" hat die spätere Orthodoxie im ganzen in den Bahnen dieser Decisio gehalten. Und doch kann es nicht zweifelhaft sein, daß nicht die Gießener, sondern die Tübinger Anschauung die nach lutherischen Prämissen korrektere ist. Nicht nur, weil, wie die Tübinger treffend hervorgehoben haben (Thomasius II, 444 ff.), eine bloß potentielle Allgegenwart und Allwissenheit ein Unding ist, mehr noch deshalb, weil die Gießener nicht umhin konnten, die aktuelle Weltherrschaft für die Zeit der Erniedrigung dem Logos allein zuzuschreiben: regnavit mundum non mediante carne (Thomasius II, 440). Die Tübinger konnten dem mit Recht entgegenhalten: Hoc est illud ipsum Extra Calvinisticum, cui se hactenus nostri opposuerunt. si enim datur tempus, quo λόγος est propinquus creaturis, nec tamen illis propinqua est caro Christi, sequitur dari tempus, quo λόγος sic est in carne, ut etiam sit extra carnem (Thomasius II, 446). Wird aber das den Gedanken der Menschwerdung entwurzelnde Extra Calvinisticum (vgl. oben Nr. 4 b und Nr. 8 am Anfang) nur durch die Tübinger Christologie vermieden, so richtet diese einzig konsequente Ausführung des altkirchlichen Inkarnationsgedankens diesen selbst: die Prämissen müssen falsch sein, wenn diese Tübinger Konstruktionen ihre folgerichtige Durchführung sind. Denn mag man sich noch so sehr berauschen an der schwindelnden Kühnheit der Tübinger Gedanken (vgl. Thomasius II, 463 f.); — wenn man zu nüchterner Erwägung dessen zurückkehrt, was die hl. Schrift vom irdischen Leben des Herrn sagt, wird man zugeben müssen, daß die hohe Spekulation hier bei dem vollkommensten Nonsens angekommen ist.

11. Ist nun deshalb eine „wirkliche Kenosis" des Logos das, worauf die ganze bisherige dogmengeschichtliche Entwickelung in der Kirche hindrängt? Die kirchliche Theologie aller Zeiten hat diesen Gedanken abgelehnt. Wie er in den Zeiten der alten Kirche nur in inferioren Neben- und Unterströmungen (vgl. oben S. 250 und S. 256) und bei den „ketzerischen" Apollinaristen (vgl. oben S. 256) sich gezeigt hat, so ist es auch in der Zeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert gewesen. Anklänge an „kenotische" Gedanken finden sich nämlich schon bei Schwenkfeldt (vgl. den A.), und eine zweifellose Kenosistheorie bei Menno Simons (vgl. den A.), auf evangelisch-kirchlichem Gebiet aber haben ähnliche Gedanken ihre erste Ausprägung gefunden in Zinzendorfs skrupellosem Theologisieren. Bei Schwenkfeld (vgl. Dorner II, 625 ff., besonders 633 f.; Schultz S. 280 f.) hält sich die Fassung der Kenosis freilich der altkirchlich-reformierten nahe: der Logos bleibt seiner Natur nach in seiner Weltstellung beim Vater, aber seine Person geht mit der aus dem hl. Geist empfangenen, nicht kreatürlichen Menschheit des geschichtlichen Christus eine während des irdischen Lebens immer inniger werdende Einheit ein. Allein Schwenkfeldt geht doch weiter als die altkirchliche und reformierte Anschauung: infolge der Kenosis begiebt der Logos selbst sich ins Leiden u. s. w. (Dorner II, 633 Anm.), und deutlich tritt die Tendenz hervor, die während des irdischen Lebens Jesu beschränkte Menschheit und seine Gottheit dennoch als sich deckend anzusehen. Menno Simons (vgl. Dorner II, 637 ff.) ist eigentlicher Kenotiker: der Logos wird Fleisch, setzt sich um in einen Menschenkeim — freilich den Keim einer überweltlichen Menschheit — und nach wahrhaft menschlicher Entwickelung gewinnt er die abgelegte Hoheit wieder. — Bei Zinzendorf (vgl. B. Becker, Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit 1886 S. 387—92) liegt keine durchgeführte Theorie vor: die Kenosis-Einfälle werden durchkreuzt von Rücksichtnahme auf die offizielle Kirchenlehre, einschließlich der communicatio idiomatum. Aber jene Einfälle treten dennoch mit der Energie des Ausdrucks auf, die Zinzendorfs selbstgewisses Theologisieren kennzeichnet: Christus ist nichts anderes gewesen „als ein natürlicher Mensch, der sich von seiner Gottheit ausgeleeret", „er hat seine Gottheit von sich gelegt und vergessen, er hat sich leer gemacht", Gott ist ein „Zimmergesell" geworden u. s. w. Ob Sartorius (vgl. oben S. 247, 19) von diesen Gedanken Zinzendorfs irgendwie beeinflußt gewesen ist, habe ich leider nicht feststellen können. Doch wenn nicht die Ahnen, — die Vorgänger der modernen Kenotiker sind neben den von Hilarius und Cyrill angegriffenen Ungenannten und den Apollinaristen Menno Simons und Zinzendorf,

soweit er als Theologe Phantast war. Daß die Entwickelung der **kirchlichen** Christologie auf die Kenosislehre hindränge, ist nicht richtig.

Die Kenosislehre ist vielmehr ein Versuch, im Bruch mit einigen zweifellos kirchlichen Traditionen, ja im Gegensatz zu kirchlichen Anathemen das zu retten, was für die kirchliche Christologie seit 1700 Jahren vornehmlich charakteristisch ist: die von oben nach unten konstruierende Inkarnationslehre. Darauf beruht der Ruf der Kirchlichkeit, den sie trotz ihres Widerspruchs gegen Grundvoraussetzungen der ältern „kirchlichen" Theologie dennoch nicht ohne allen Grund genossen hat. Und wäre sie haltbar, moderne Theologie hätte wahrlich keinen Grund, jenen Widerspruch ihr aufzurücken. Allein die theologische Kritik (vgl. Dorner JdTh I, 361 ff.; Schultz S. 282—99) hat die Mängel dieser Kenosislehre, ja die Unmöglichkeiten, die sie mit sich bringt, unwiderleglich dargethan. Es würde zu weit führen, diese Kritik hier zu reproduzieren. Nur auf Eines möchte ich hinweisen, das zwar nicht neu ist, aber, wie mir scheint, noch nicht scharf genug betont ist. Die Kenosislehre bringt nicht nur, was oft gesagt ist, „einen Riß in die Trinität": sie geht von trinitarischen Anschauungen aus, die dem **Tritheismus** in einer Weise nahe kommen, die gänzlich unerträglich ist. Kann der Logos so „Mensch werden", daß er „außerhalb der von ihm assumierten menschlichen Art nicht ein besonderes Fürsichsein, ein besonderes Bewußtsein, einen besonderen Wirkungskreis oder Machtbesitz sich vorbehalten hat" (Thomasius II, 201), — wo bleibt da der Grundsatz des Athanasianum: non tres dii sed **unus** deus? Ist das „Konsortium der Trinität" (Thomasius II, 292!) nicht den theologischen Leistungen der mittelalterlichen Malerei ähnlicher, als dem, was christliche Theologie über den **einen** Gott zu denken hat?

Dennoch liegt den kenotischen Theorien Berechtigtes zu Grunde. Ich denke dabei nicht an die Schriftstellen, die sie verwenden (Phi 2, 6 ff.; Jo 17, 5 u. a.). Was in diesen ähnlich ist, sind nicht-weiter-ausgeführte Gedankenreihen, die vom **geschichtlichen** Christus aus sich hineinverlaufen in Regionen, die höchstens am Horizont, ja wohl schon hinter dem Horizont menschenmöglichen Denkens liegen; eine Theorie der Menschwerdung hat weder Paulus noch Johannes gegeben. Daran vielmehr denke ich, daß die Kenosislehre **negativ** die Unhaltbarkeit der alten Christologie voraussetzt — der große Beifall, den sie fand, hat daher konstatiert, daß weiteste Kreise auch der „kirchlichen" evangelischen Theologen die Unhaltbarkeit der alten Christologie eingesehen haben —, und positiv die Notwendigkeit erkannt hat, daß die Christologie einem wahrhaft menschlichen Leben Jesu Raum schaffen müsse. Allein hat sie nicht über den *ἔνθεος ἄνθρωπος* das *ἐν ἀνθρώπῳ θεός* verloren oder doch ungebührlich zurückgeschoben? Thomasius traf dieser Vorwurf in geringerem Maße als Geß; aber ganz ist auch Thomasius, soweit er der Duplizität in der Person Christi wirklich ausweicht, gegen diesen Vorwurf nicht geschützt. Nur beides, das *θεός φανερωθείς ἐν σαρκί* (das *ἐν ἀνθρώπῳ θεός*) und das *ἔνθεος ἄνθρωπος*, nebeneinander (vgl. Bd. IV, 48, 56 ff.) wird den urchristlichen christologischen Gedanken gerecht. Aber beides können wir nicht miteinander reimen, wenn wir von oben nach unten konstruieren; die ganze Geschichte der Christologie beweist das. Aber der geschichtlichen Person des Herrn, gegenüber läßt sich beides festhalten. Was nach rückwärts hinausweist über die geschichtliche Person des Herrn, wird stets dem schlichten Glauben eine Vorstellungsform bleiben, der er gern mit halbem Denken folgt (vgl. Luthers Weihnachtslied „Gelobet seist du Jesu Christ"); der Reflexion aber ist es, wenn man es ernst nimmt mit klarem, kontrollierbarem Denken, letztlich doch nur ein Ausdruck dafür, daß das Wunder der Person des Herrn nicht aus der irdischen Entwickelung erklärt werden kann. Alle Theorien, die wir armseligen Menschen von der „Menschwerdung Gottes" uns machen, sind vermessen; und die vermessenste von allen ist, weil sie das Innerste des menschwerdenden Logos glaubt beschreiben zu können, die moderne Kenosislehre.

Loofs.

Kerdon s. Bd III S. 776, 50.

Keri und Ketib s. Bd II S. 720, 4.

Kerinth s. Bd III S. 777, 6.

Kero. — Ueberſetzung der Benediktinerregel: letzte Ausgabe durch P. Piper, Nachträge zur ältern deutschen Litteratur von Kürschners deutscher National-Litteratur, Stuttgart o. J. [1898], S. 22—162; dazu E. Steinmeyer, ZdA 16, 131—134; 17, 431 ff.; F. Seiler, Paul-Braunes Beitr. 1, 402—485; 2, 168—171; R. Henning, Ueber die Sanctgallischen Sprach-

denkmäler bis zum Tode Karls des Großen. Straßburg 1874, S. 153—156; S. Singer, ZdA 36, 89 ff.; R. Kögel, Gesch. der deutschen Litteratur 1, 2 (1897), 465—468; L. Traube, AMA III, 21, 3, 659 f. — Glossar: letzte Ausgabe bei Steinmeyer-Sievers, Ahd. Gll. 1 (1879), 1–270 vgl. 4 (1898), 2 Anm.; 604, 5 ff.; 681, 7 ff.; dazu R. Kögel, Ueber das Keronische Glossar, Halle 1879; derselbe Paul-Braunes Beitr. 9, 301 ff. und Gesch. der deutschen Litteratur 1, 2, 426—437; E. Steinmeyer, Anzeiger f. d. Altertum 6 (1880), 136—142; J. Schatz, ZdA 43, 15 f. 33—35; F. Kauffmann, ZdPh 32, 145 ff. — Persönlichkeit: G. Scherrer, Verzeichnis der Hss. der Stiftsbibliothek von St. Gallen (1874), S. 340–343; W. Scherer, ZdA 18, 145–149; S. Singer, Anzeiger f. d. Altertum 10 (1884), 278 f.: dieselbe Notiz hatte indes schon C. Michaeler, Tabulae parallelae 2 (1776), 214 beigebracht.

Kero, angeblich Mönch zu St. Gallen unter Abt Othmar (720—759), und zwar eins derjenigen Mitglieder des Stifts, welche dieser Prälat bei seinem Amtsantritt bereits vorfand, galt bis in neuere Zeit als Verfasser der deutschen Interlinearversion der Benediktinerregel und der sogenannten Keronischen Glossen in den St. Galler Hss. 916 und 911. Aber diese Tradition stützt sich auf kein altes Zeugnis, sondern geht auf Jodocus Metzler (gest. 1639) zurück und wurde namentlich durch den bekannten Melchior Goldast (gest. 1635) verbreitet. Beide Gelehrte und später vorzüglich der St. Galler Bibliothekar Pius Kolb legten dem Kero auch noch andere verlorene Schriften bei, vielleicht veranlaßt durch die am Schluß einer 1768 verbrannten St. Galler Hs. der Benediktinerregel eingetragenen Namen Kero, Kerolt. In der That gab es Ende des 8. Jahrhunderts im Kloster einen Kero: er bezeugt eine nicht im Original erhaltene Urkunde vom 28. Oktober 799. Doch auch er kann nicht der Autor der bald nach 802, als Karl der Große die Verordnung erlassen hatte, daß die Mönche ihre Regel verstehen und auswendig wissen sollten, hergestellten Übersetzung der Benediktinerregel sein: denn diese höchst rohe, von den krassesten Mißverständnissen ihrer lateinischen, übrigens stark verderbten Vorlage strotzende Arbeit ist nicht das Werk eines einzigen Mannes, sondern mehrerer, und liegt uns nur in Abschrift vor. Die Keronischen Glossen aber sind nur ein ziemlich abgeleitetes, in sich nicht einheitliches Exemplar einer um 740 (?) in Bayern, wahrscheinlich zu Freising, entstandenen deutschen Interlinearversion eines großen alphabetischen lateinischen Wörterbuchs, das seinerseits nahe Verwandtschaft mit mehreren andern alten Glossaren bekundet, insbesondere mit dem zweiten Amplonianischen und mit den Affatimglossen.

E. Steinmeyer.

Kerzenweihe s. Bd II S. 589,52—590,6.

Kesselfang s. Bd VII S. 34,7.

Keßler, Johann, gest. 1574. — Hauptquellen: Etwa 150 Briefe, meist in St. Gallen, einige Archivalien und K. Schriften. Von letzteren sind die bedeutendsten gedruckt: 1. Sabbata, Chronik der Jahre 1523(1519)—1539, herausg. von E. Götzinger, in den St. Galler Mitteil. (V–X (1866/68); 2. Joachimi Vadiani vita (St. G. 1865). Biographie von Joh. Jak. Bernet, J. K. genannt Ahenarius (St. G. 1826). Ueber die Sabbata vgl. Götzinger in den St. G. Mitteil. XIV (1872), S. 101/40; dazu Pressel, Vadian; E. Egli, St. G. Täufer. Eine Neuausgabe der Sabbata mit Kommentar, den übrigen Schriften und den Briefen samt einläßlicher Biographie, ist im Druck.

J. Keßler (Ahenarius), Reformator und Chronist von St. Gallen, entstammte einer Bürgerfamilie dieser Stadt, aus armen Verhältnissen, und wurde 1502 oder anfangs 1503 geboren. Von Kindheit auf zum geistlichen Stande bestimmt, begann er seine Studien zu Basel und wandte sich dann, von Luthers Ruf angezogen, zu Anfang 1522 nach Wittenberg. Auf dem Wege dorthin hatte er zu Jena das von ihm selbst köstlich (Sabbata I, 145/51) geschilderte Zusammentreffen mit dem von der Wartburg kommenden Luther. Mit diesem und dessen Freunden trat Keßler in Wittenberg vermöge der Empfehlungen, welche ihm von St. Gallen an Hieronymus Schürpf waren mitgegeben worden, in näheren Verkehr und wurde dadurch vollends für die Reformation gewonnen; am meisten lernte er aus den Vorlesungen Melanchthons, seines „Schulmeisters". So geschah es, daß er, im November 1523 in seine Vaterstadt zurückgekehrt, es nicht mehr über sich gewinnen konnte, sich die Priesterweihe erteilen zu lassen. Er trat bei dem Sattler Hans Nell in die Lehre. Als er Meister wurde, kaufte er von seinem Lehrmeister dessen ganze Werkstätte. Allein schon vorher, seit Anfang 1524, hatte sich ihm Gelegenheit geboten, auch das in Wittenberg Gelernte für weitere Kreise zu verwerten. Zunächst in dem Haus eines Gesinnungsgenossen, später auf Zunftstuben, hielt Keßler, von heilsbegierigen Laien aufgefordert, wöchentlich biblische Vorträge und erklärte dabei fortlaufend zuerst, auf Wunsch

der Zuhörer, den 1. Brief Johannis, dann bald, um tiefer auf die Grundlagen des Glaubens einzutreten, den Römerbrief. Der Erfolg war derart, daß man bald an allen Enden der Stadt auf Leute stieß, die andern die hl. Schrift lasen und auslegten (sogenannte „Leser"), und daß sogar die anfangs September 1524 in Baden versammelte Tagsatzung ein ernstes Mahnschreiben an den Rat von St. Gallen, der K.s Lektionen gebilligt hatte, zu senden für nötig erachtete. Der Name des St. Galler „Winkelpredigers" hatte übrigens die eidgenössischen Abgeordneten zu der falschen Annahme verleitet, es predige dort ein Kesselflicker, „der sich im Land hin und her mit Schüssel-, Pfannen- und Kesse-Büzen ernähre". Auf Wunsch des Rates trat Keßler für einige Zeit zurück. Dem Treiben der Wiedertäufer, welche bald darauf in St. Gallen große Aufregung veranlaßten, blieb er ferne. Doch hat er uns diese Bewegung sehr eingehend und mit milder Mäßigung geschildert (Sabbata I, 258/305).

K. war überhaupt ein sorgfältiger Beobachter und benützte die Muße, die ihm sein Handwerk übrig ließ, namentlich dazu, über die Personen und Ereignisse seiner Zeit, soweit er von denselben eigene Anschauung oder zuverlässigen Bericht gewonnen, in einer Chronik aufzuzeichnen, welcher er, zur Erinnerung an ihren Ursprung in Mußestunden, den Titel „Sabbata" gab. Dieses Werk, vom Verfasser für seine Nachkommen geschrieben, ist für uns eine der besten und ausgiebigsten Quellen der schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1519—1539 geworden, namentlich durch seinen reichen kulturgeschichtlichen Inhalt.

Nachdem K. schon 1525 wieder zu geistlicher Arbeit war beigezogen worden und kurze Zeit mit zwei Stadtgeistlichen Gottesdienste in St. Laurenzen gehalten hatte, eröffnete sich ihm 1536 vorübergehend die Predigerwirksamkeit zu St. Margreten im Rheinthal. Auch in der Stadt wußte man seine gediegenen Kenntnisse und sein praktisches, maßvolles und mildes Wesen zu schätzen. Vadian zog ihn in seinen Freundeskreis, und der Rat wählte ihn in verschiedene Behörden. Als 1537 der Lehrer der alten Sprachen starb, wurde K. vor den Rat beschieden und um Übernahme dieser Stelle gebeten. Er schützte zwar seine Untauglichkeit vor („doctissime se exinanivit"; Rütiner, Diarium msc.); allein der Rat war anderer Meinung und ließ alle Verbindlichkeiten, in denen K. seines Handwerks wegen sich befand, in liberalster Weise erledigen. Als Schulmeister und später, von 1542 an, zeitweise als Stadtpfarrer, konnte er, woran ihm sehr viel lag, auch die Erziehung seiner eigenen zwei Söhne, die ihm von vielen Kindern allein geblieben waren, mit mehr Muße überwachen. Die Briefe, die er ihnen während ihres Studienaufenthaltes in Basel und Straßburg schrieb, sind Muster pädagogischer Weisheit und zeigen uns K. auch als einen für seine kampfbewegte Zeit besonnenen und weitherzigen Theologen. Als Vadian 1551 in seinen Armen gestorben war, fiel die Arbeit an der Befestigung des begonnenen Reformationswerks großenteils K. zu. Wie um die Schule so hat er sich um die neu begründete Bibliothek der Stadt sehr verdient gemacht. Als langjähriger Schreiber der Synode und zuletzt als Vorsteher der Kirche St. Gallens hat er durch seine Gewissenhaftigkeit und Weisheit wesentlich mitgeholfen, ein isoliertes, damals schwer bedrohtes Gebiet der Reformationskirche vor Verkümmerung zu bewahren und einer gesicherten Zukunft entgegenzuführen. Dadurch, und durch seine Schriftvorlesungen im Anfang der evangelischen Bewegung, verdient er als Reformator St. Gallens neben Vadian gestellt zu werden. Für die Stadt war das schöne Zusammenwirken dieser zwei sich ergänzenden Männer ein großes Glück. K. starb am 24. Februar 1574, von seinen Mitbürgern betrauert als die „Säule der Kirche".

Bernhard Riggenbach † (Emil Egli).

Kettenbach, Heinrich von, gest. 1525 (?). — G. Veesenmeyer, Beyträge zur Geschichte der Litt. und Reformation, Ulm 1792, S. 79—117; Albrecht Weyermann, Nachrichten von Gelehrten . . aus Ulm, Ulm 1798, S. 355/9 (nach Veesenmeyer); J. Franck in AdB XV, 676/8; B. Riggenbach in RE² VII, 648/52; N. Paulus, Kaspar Schatzgeyer, Freib. i. Br. 1898, S. 56 und 68; L. Keller, in Monatshefte der Comenius-Gesellschaft VIII (1899), S. 176 ff. 255. Bibliographie seiner Schriften: Panzer, Deutsche Annalen Nr. 1472/8; 1910/24; Weller, Repert. typograph. Nr. 2463/74; Suppl. Nr. 255.

Über dem Leben des Ulmer Franziskaners und kecken Volksschriftstellers aus den Frühlingstagen der Reformation schwebt noch immer ein Dunkel, das vor allen Bemühungen, näheres über ihn zu erforschen, bisher nicht hat weichen wollen. Noch immer sind wir fast ausschließlich auf die spärlichen Angaben angewiesen, die sich seinen eigenen Schriften entnehmen lassen; wir können wohl seine kühne und scharfgeprägte schriftstellerische Art erkennen, aber des Mannes Lebensschicksale sehen wir nur in undeutlichen Umrissen.

Unbekannt ist sein Geburtsort (Kettenbach am Taunus oder in der oberen Pfalz?), unbekannt sein Geburtsjahr und seine Familie. Daß er aus einem Adelsgeschlechte stamme, ist zwar oft als gewiß angesehen worden, weil ihn sein Freund Johann Locher aus München in einer Schrift von 1523 apostrophiert: „o ritterlicher Bruder Kettenbach“; aber man braucht sich nur daran zu erinnern, daß auch ein Erasmus in Dürers Tagebuch als „Ritter Christi“ angeredet wird, und daß jener selber den Christen als den miles christianus dargestellt hat, um zu erkennen, wie unsicher der Schluß auf adelige Herkunft hier ist. K. selbst nennt sich in seinen Schriften bald Heinrich von K., bald einfach H. K.; die Sprache seiner Schriften läßt in ihm einen Mann fränkischer Herkunft vermuten. Wir finden ihn seit der zweiten Hälfte des Jahres 1521 im Franziskanerkloster zu Ulm, demselben Kloster, aus welchem am 29. Juni d. J. Eberlin um seines evangelischen Bekenntnisses willen hatte weichen müssen (vgl. Bd V, 123). Daß K. spätestens um diese Zeit ins Ulmer Kloster gekommen ist, ergiebt sich aus der Schrift, die er nach seinem Austritt aus demselben (im Advent 1522) hat ausgehen lassen, in der er sagt: „Ich bin länger als ein Jahr bei euch verharrt bei Schrift und Wahrheit.“ Welche Stellung er dort zur religiösen Frage einnahm, bewies er mit einer zu Beginn der Fastenzeit 1522 gehaltenen, wiederholt gedruckten Predigt: „Von Fasten und Feiern.“ Hier tritt er für die Freiheit vom Fastengebote ein und wendet sich mit rücksichtsloser Kritik gegen den Stand der Geistlichen, die doch nur dann auf den Namen „geistliche Väter“ Anspruch hätten, wenn sie Gottes Wort redeten, aber nicht, wenn sie sprächen: „Wein her, Würfel her, Karten her, Huren her!“ Seine provozierende Predigtweise verwickelte ihn alsbald in Streit mit dem Lektor im Dominikanerkloster Peter Nestler. Als ihm dieser den Satz entgegenhielt, daß die Kirche Macht habe, das Evangelium zu verwandeln oder zu verändern, antwortete er im „Sermon wider des Papstes Küchenprediger zu Ulm“, in dem er ausführt, daß Christus seine Kirche an sein Wort gebunden habe, jede Abweichung davon verurteilt, die vermeinte päpstliche Unfehlbarkeit lächerlich macht, aber Luther, Melanchthon und Karlstadt als die rühmt, die in Christi Namen versammelt sind und daher den Herrn selbst in ihrer Mitte haben. Den Mahnungen der Gegner, daß man doch ja bei der christlichen Kirche bleiben solle, setzt er seine (erst nach seinem Abzug von Ulm gedruckte, aber im Sommer 1522 gehaltene) Predigt „Von der christlichen Kirche, welches doch sei die heilige christliche Kirche, davon unser Glaube sagt“, entgegen. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Auserwählten, im Gemeinbesitz aller Verdienste und Güter, aller Freuden und Leiden. Der Fels, auf dem sie steht, ist Christus, nicht Petrus, nicht der Papst. Des letzteren Kirche ist vielmehr die Synagoge Satans, der Betrug des Abendlandes, wie Muhammeds Kirche der des Morgenlandes ist. Der Prophet der Gegenwart ist Luther, der im Geist des Elias und in der Weisheit Daniels aufgetreten ist. Trotz des Wormser Ediktes und trotzdem, daß der Kaplan am Münster in Ulm, Martin Idelhauser, durch den Bischof von Konstanz gezwungen wurde, am 2. Juli 1522 seine evangelische Lehre zu widerrufen (vgl. Veesenmeyer a. a. O. S. 127 ff.), hielt sich der kühne Franziskaner noch etliche Monate auf seinem Posten, offenbar getragen von der Zustimmung eines großen Teils der Bevölkerung. Aber gegen Ende des Jahres sah auch er sich genötigt, aus Kloster und Stadt zu fliehen; „da ich wußte, daß ich nicht bleiben konnte, und Todfeinde hatte, wollte ich ihnen nicht Ursache geben, einen Mord an mir zu vollbringen“. Sein Weggang erfolgte so eilig, daß er auf ein Abschiedswort an seine Zuhörerschaft verzichten mußte, das erst nach seinem Entweichen durch einen Studenten aus Ulm zum Druck befördert wurde: „Sermon zu der löblichen Stadt Ulm zu einem Valete.“ Der Ulmer Gemeinde galt dann auch noch sein „Gespräch mit einem frommen Altmütterlein von Ulm“ (Unschuld. Nachr. 1715, S. 931 f.), in welchem diese als ein Gemeindeglied geschildert wird, das durch K.s und Idelhausers Predigten angeregt, aber durch Nestlers Gegenreden verwirrt und beunruhigt, hier Belehrung erhält über Heiligenbilder, Seelenmessen, die Bedeutung der Messe selbst und über die Frage, ob die evangelische Lehre neu sei. Gewissensruhe ist nur zu finden im Glauben an die Genugthuung Christi.

Wohin sich aber K. von Ulm aus gewendet hat, von welcher Zufluchtstätte aus er während des Jahres 1523 seine Flugschriften unter das Volk wirft, das liegt im Dunkeln. Aus seiner lebhaften Teilnahme an Sickingens Feldzug gegen Trier könnte man vermuten, daß er sich zunächst dorthin begeben habe; aus den Druckorten seiner späteren Schriften Erfurt, Wittenberg, Zwickau wird wahrscheinlich, daß er sich nach Sickingens Tode nach Sachsen gewendet hat. Aber eine sichere Spur seines Aufenthaltes an diesen Orten ist nicht aufgefunden. In leidenschaftlicher Sprache versucht er den Haß gegen Rom zu

schüren, den deutschen Adel zur Aktion zu treiben und speziell auch die Reichsstädte zum Anschluß an den für seine eigene Sache und für Luthers Evangelium zum Schwert greifenden Adel zu bewegen. Zu diesen Alarmschriften gehört: „Vergleichung des Allerheiligsten Herrn und Vaters, des Papsts, gegen den seltsam fremden Gast in der Christenheit, genannt Jesus“, eine Schrift, die den Grundgedanken des Kranachschen „Passional Christi und Antichristi“ in 66 scharfen Antithesen „Christus spricht —, der Papst spricht“, weiterspinnt. Das Reich des Antichristen begann mit dem ersten Papste, der sich erkühnte, über dem römischen Kaiser stehen zu wollen. Der deutsche Adel soll bedenken, wie sehr die welschen Pfaffen und der Papst ihn geäfft, an seinem Gute geschädigt und verdorben haben. Aber jetzt bringt auch ihm Luther die Wahrheit an den Tag; weil er die heilige Schrift wieder aufleuchten läßt, darum verfolgen jene ihn, aber die Zeit ist da, daß der starke, kühne, beherzte Adel es endlich merken soll. Nicht minder scharf greift in die Zeitlage eine zweite Schrift ein: „Practica, praktiziert aus der Bibel auf viel zukünftige Jahre“ (Abdruck in Böcking, Hutteni Opp. III, 538 ff.). Sie ist der Appell an die Reichsstädte, denen er den Rat giebt, sich nicht zwischen Fürsten und Adel zu legen, sondern letzterem Beistand zu thun. Ein närrischer Rat war es, den die Weisen des Reiches zu Worms vor dem armen Kind Kaiser Karl gegeben haben, der zwar Kaiser ist, aber dessen „Schultheißen“ in Wahrheit regieren. Es ist nicht wahr, daß Luther Ungehorsam lehrt oder Aufruhr anrichtet; aber Gog und Magog machen Unruhe in den Landen. Freilich hat K. nicht große Hoffnung zum deutschen Volke, spricht doch „der deutsche Narr“: „Luther, laß uns Deutsche unverworren: Wir wollen bleiben der Römer Narren.“ Der vorsichtige Nürnberger Rat verbot und konfiszierte am 15. September 1523 diese Practica, weil „Papst und Kaiser darin hoch angetastet worden seien“. Nach Sickingens Tode (7. Mai 1523) läßt K., um des Ritters Unschuld an den Kriegsgreueln zu beweisen, die „Vermahnung Franzens von Sickingen an sein Heer“ ausgehen, eine wohl aus geistlicher Feder stammende Ansprache, in der Sickingen beim Beginn seiner Fehde seine Kriegsleute aufgefordert hatte, als Streiter für das Evangelium Land und Leute zu schonen, Entbehrungen geduldig zu ertragen, sich der Gotteslästerung, des Fluchens und der Unzucht zu enthalten und ihren Anführern Gehorsam zu erweisen. Dafür, daß K., wie H. Ulmann, Franz von Sickingen, Leipzig 1872, S. 284 ff., und ihm folgend Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, II (1879), S. 235 annehmen, selber Verfasser dieser Vermahnung gewesen sei, fehlt, soviel wir sehen, ein genügender Beweis. Ulmann meint, K. habe dies dem Heere Sickingens vorauseilende Manifest in einem evangelischen Idealismus geschrieben, der wohl nicht ganz dem Sinne des Ritters entsprochen habe; es müsse ein jetzt verlorener Druck von 1522 existiert haben. Aber bei der Kriegserklärung (27. August 1522) war K. noch in Ulm, mitten im Kampf mit seinen dortigen „Todfeinden“. Der einzig bekannte Druck ist erst nach Sickingens Tode ausgegangen; er enthält außer dem Manifest Anhänge, die sich bei Jac. Burckhard, De U. de Hutten fatis ac meritis II (Wolfenbüttel 1717), p. 231/5 wieder abgedruckt finden. Das traurige Ende Sickingens ist auch K. ein verborgenes Gericht Gottes, aber ein Gericht nicht über den frommen Ritter selbst, sondern über die Gottlosen zu ihrer Verblendung. Freilich lehrt es auch, daß Gott den Antichrist ohne Schwert, ohne Schlacht und Rumor überwinden will, allein mit dem Schwert des Geistes. Darum gilt es, das rechte Evangelium überall durch Predigt zur Ausbreitung zu bringen. Noch eine hochbedeutende Schrift läßt K. im Jahre 1523 erscheinen: „Eine neue Apologia und Verantwortung Martini Luthers wider der Papisten Mordgeschrei.“ Es ist eine energische Verteidigung des Wittenbergers gegen folgende 10 Anklagen: daß er wider die 7 Sakramente rede, die Beichte verkleinere, die Messe angreife, Aufruhr und Unfrieden in der Kirche mache, neue Lehre hervorbringe, der brüderlichen Liebe zuwider die Leute schände und schmähe, Ärgernis mache mit seinem Kampf wider die Speiseverbote, ein zorniger Mann sei, und Laien und Ungelehrte als seinen Anhang habe, und endlich, daß ja die christliche Kirche so lange geirrt haben müßte, wenn er Recht haben sollte. Besonders lehrreich ist hier der Abschnitt über die Beichte, da er mit furchtbaren Anklagen über die Unkeuschheitssünden der Beichtväter und über die das Volk entsittlichenden Wirkungen der Beichtpraxis antwortet. Nach einer so reichen schriftstellerischen Thätigkeit aus den Jahren 1522 und 1523 überrascht sein Verstummen im Jahre 1524. Daß er damals noch wirkte, wird aus Erwähnung seines Namens in Schriften seines Freundes Locher wahrscheinlich. Aus dem Jahre 1525 liegt noch eine Predigt vor, auf die Paulus a. a. O. S. 56 aufmerksam gemacht hat: „Eine Predigt auf den 8. Sonntag nach dem Pfingsttag über das Evangelium Mt am 7.: Sehet euch vor vor den falschen Propheten“. Sie enthält wieder heftige Angriffe auf die Mönche, daneben aber auch

Klagen über solche Anhänger Luthers, die das Evangelium nur zur Freiheit zu Sünden gebrauchen, böser sind, denn sie je gewesen, und doch gut evangelisch heißen wollen. Danach möchte man vermuten, daß er noch im Sommer 1525 am Leben war; doch könnte es sich auch um den Neudruck einer Predigt aus früheren Jahren handeln. Damit verschwindet jede Spur von ihm; ob der leidenschaftliche Mann ein Opfer des Bauernkrieges geworden war? Die Frage, die Paulus gestellt hat, ob vielleicht der Franziskaner Heinrich Spelt, der nach 1526 schriftstellert, mit unserm K. identisch sei, hat er selbst wegen der Verschiedenheit ihrer schriftstellerischen Art schließlich verneinend beantwortet. Wenn Franck in AdB XV, 678 und ihm folgend L. Keller von 19 Schriften K.s reden, so ist diese Zahl selbst dann viel zu hoch, wenn man die Flugschriften, die bei Neuauflagen unter verändertem Titel ausgegangen sind, doppelt zählen wollte. **G. Kawerau.**

Kettler, Gotthard, gest. 1587, und die Reformation in Kurland. — Litteratur: Salomon Henning, Wahrhaftiger und beständiger Bericht, wie es in Religionssachen im Herzogthum Kurland gehalten worden 2c., Rostock 1589; Th. Kallmeyer, Die Begründung der evangelisch-lutherischen Kirche in Kurland durch Herzog Gotthard. Mitteilungen aus dem Gebiet der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands VI, S. 1 Riga 1851; Th. Schiemann, Gotthard Kettler in „Historische Darstellungen und archivalische Studien", Hamburg-Mitau 1886 S. 91 und in der „allgemeinen deutschen Biographie" 1882.

Gotthard Kettler, letzter Ordensmeister von Livland und erster Herzog von Kurland, wurde in Westphalen als viertes Kind seiner einem namhaften Geschlechte angehörenden Eltern — wohl nicht, wie bisher angenommen im Jahr 1517 oder 1518 — sondern im Jahre 1511 geboren (vgl. Tagebuch des Rigaschen Bürgermeisters Jürgen Padel, Mitteilungen aus dem Gebiet der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands XIII, S. 392). Für den geistlichen Stand erzogen, begab er sich etwa in seinem 20. Lebensjahr nach Livland und trat in den Dienst des Ordens, in dem ihm seine Klugheit und Energie den Weg zu steigendem Ansehen und zuletzt zu der höchsten Stellung im Lande bahnte. In Livland hatte die Reformation bereits Eingang gefunden und namentlich in den Städten festen Fuß gefaßt. Auch Kettler verschloß sich ihrem Einfluß nicht und scheint besonders durch seinen zweimaligen Aufenthalt in Wittenberg, wohin ihn 1553 seine Geschäfte als Ordensschaffner geführt und wo er 1556 in persönliche Berührung mit Melanchthon gekommen, in seiner evangelischen Überzeugung bestärkt und befestigt worden zu sein. Seine politische Richtung bildete sich immer fester aus, als er zuerst in seiner Stellung als Komtur von Dünaburg mit den polnischen Verhältnissen bekannt wurde und je mehr und mehr zur Überzeugung gelangte, daß der Orden, der allein zu schwach war, den ihm von den Russen drohenden Gefahren zu widerstehen, einen wirksamen Schutz vor diesem seinem Hauptfeinde nur in dem Beistande des mächtigen polnischen Nachbarstaates finden könne. Seitdem stand er als einer der eifrigsten Vertreter der polnischen Partei in Livland da. Sollte diese zur Herrschaft gelangen, so galt es den Einfluß ihres Hauptgegners, des edlen Patrioten Wilhelm Fürstenberg, seit 1556 Koadjutors, von 1557 Ordensmeisters von Livland, zu überwinden. Einen entscheidenden Erfolg errang Kettler ihm gegenüber in dem ihm abgenötigten Schutz- und Trutzbündnis mit Polen, das im Poswoler Vertrag im Jahr 1557 geschlossen wurde. Einen weiteren Schritt auf dem eingeschlagenen Wege that Kettler, als es ihm gelang, sich Fürstenberg im Jahre 1558 als Koadjutor aufzudrängen, worauf dann unter dem von Polen ausgeübten Druck im folgenden Jahre der greise Meister sein Amt niederlegte und Kettler an seine Stelle trat. Mit der Beseitigung Fürstenbergs war das Haupthindernis in der Verfolgung der weiteren Pläne Kettlers aus dem Wege geräumt. Mittlerweile hatte er als Ziel seines Strebens nach dem Vorbilde Preußens wohl immer klarer und bewußter die Säkularisation des livländischen Ordens ins Auge gefaßt, wobei ihm selbst dann die Stellung eines Herzogs von Livland unter polnischer Oberhoheit vorschwebte. Daß er in dieser Richtung bei Gelegenheit der 1559 mit Sigismund August in Wilna gepflogenen Verhandlungen neben den offiziellen Abmachungen einen privaten Vertrag geschlossen, ist, — wenn auch durch die historische Forschung noch nicht klar erwiesen —, so doch als in hohem Grade wahrscheinlich anzunehmen. Der König von Polen hatte Livland seine Hilfe im Kampfe gegen die Russen zugesagt, zögerte aber mit derselben, bis sich Reval und Estland 1561 Schweden unterworfen hatten, und stellte nun, da es sich fortan nicht nur um einen Krieg mit Rußland, sondern auch gegen Schweden handelte, als Bedingung seines Beistandes die volle Unterwerfung Livlands unter polnische Herrschaft. Unter dem Zwange der Not mußte Kettler auf diese Forderung eingehen. So fiel denn Livland in

die Hände Polens; Kurland aber wurde ein polnisches Lehnsherzogtum und Kettler mit demselben belehnt. Am 5. März 1562 legte er in Riga Ordenskreuz und Mantel ab, wurde als Herzog vereidigt und empfing die Huldigung der kurländischen Ritterschaft. Durch seine mindestens zweideutige Politik hatte er Polen zu der Herrschaft über den größten Teil Livlands verholfen. Indem er selbst auf die Verwirklichung seiner weiter reichenden Pläne verzichten und sich mit dem verhältnismäßig spärlichen Lohn seiner Polen geleisteten Dienste begnügen mußte, widmete er sich nun mit ganzem Eifer der Verwaltung des seinem Regimente unterstellten Landes und hat sich namentlich durch die Reform und Regelung seiner kirchlichen Verhältnisse große und bleibende Verdienste um dasselbe erworben.

Die kirchlichen Zustände, die er daselbst vorfand, waren in hohem Grade verworren und verwahrlost. Obgleich seit 300 Jahren der römischen Kirche angehörig, waren die kurländischen Letten vom Christentum nur in der alleräußerlichsten Weise berührt. Heidnische Überlieferungen und götzendienerischer Aberglaube waren im Volke weit verbreitet. Auch in dem halben Jahrhundert, das seit der Einführung der Reformation in Kurland vergangen war, hatten sich die Zustände nicht wesentlich gebessert. Dem Namen und äußeren Anschein nach evangelisch, hatte das Volk von der erneuernden Wirkung des Evangeliums doch noch kaum etwas erfahren. Um aber eine durchgreifende Reform des kirchlichen Lebens in Angriff zu nehmen, dazu war die Zahl der Prediger eine zu geringe, und auch die vorhandenen erwiesen sich als ihrer Aufgabe meist nur wenig gewachsen. Auch an Kirchen bestand ein empfindlicher Mangel. Außer den Schloßkapellen gab es nur drei steinerne Kirchen in den Städten und sechs hölzerne Bethäuser auf dem Lande. Diese schreienden Mißstände traten bei einer Kirchenvisitation, welche im Auftrage Kettlers von dem Superintendenten Bülow abgehalten wurde, in erschreckender Weise zu Tage. Ohne Verzug traf aber auch Kettler die energischsten Maßregeln zu ihrer Abhilfe. Auf Grund eines von ihm entworfenen Programms wurde auf einem Landtage 1567 der Bau von 70 neuen Kirchen und die Gründung der zu ihnen gehörigen Widmen beschlossen. Zur Überwachung der Ausführung dieser Beschlüsse und zur weiteren Organisation der kirchlichen Verhältnisse wurden drei „Visitatoren und Reformatoren in Kurland und Semgallen" ernannt, welche einem später berufenen Landtage berichten konnten, daß die angeordneten Arbeiten überall mit Eifer in Angriff genommen worden seien. Einem dieser Visitatoren, dem an Stelle des ausgeschiedenen Bülow zum Superintendenten ernannten Hofprediger Alexander Einhorn, wurde nun die Abfassung eines Kirchengesetzes übertragen, welches 1570 dem Herzog vorgelegt, von diesem bestätigt wurde und zwei Jahre darauf in Rostock im Drucke erschien.

Der erste Teil desselben, „die Kirchenreformation", der sich auf Vorarbeiten des Kanzlers Michael Brunow stützt, bezieht sich vorwiegend auf die Organisation der Kirche, behandelt die Fundation und Erhaltung der Kirchen, Schulen, Armen- und Krankenhäuser, regelt die Berufung und Anstellung der Prediger und ihre Visitation durch die Superintendenten und richtet sich am Schluß auch an die Gemeindeglieder mit der Mahnung zu treuem Festhalten am Glauben und lebendiger Bethätigung desselben im Wandel.

In dem zweiten Teil, der „Kirchenvisitation", der sich an die rigasche Kirchenordnung Joh. Briesmanns von 1530 anlehnt, wird zuerst von der Lehre gehandelt, als deren Norm neben der hl. Schrift und den ökumenischen Symbolen die bis dahin erschienenen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche genannt werden. Darauf folgen die Vorschriften für die von den Pastoren zu übende Gemeindepflege, unter denen sich die Verpflichtung befindet, jährlich alle Gemeindeglieder persönlich zu besuchen und auf Lehre und Leben zu prüfen. Hinsichtlich des Gottesdienstes wird auf die Briesmannsche Agende verwiesen, von der die kurländische Gottesdienstordnung nur in wenigen Punkten abweicht. Wie genau der Kirchenbesuch der Gemeinde überwacht werden sollte, ergiebt sich aus der Anordnung, daß die Kirchenältesten das Volk nach dem Gottesdienst nach den einzelnen Gesinden aufzurufen hatten, wobei die Anwendung von Geld- und anderen weltlichen Strafen auf die Säumigen die äußerlich polizeiliche Art der Zuchtübung ebenso charakterisiert, wie die Übergabe der Gebannten bei nicht eingetretener Besserung an die weltliche Obrigkeit. Die Ordnung für die Kirchensühne bei den Reuigen dagegen ist in durchaus evangelischem Geiste gehalten.

Die Ausübung des Kirchenregiments lag zunächst in den Händen der Superintendenten und der Visitatoren. Später wurde von Kettler ein Konsistorium ins Leben gerufen, welches unter dem Vorsitz des jeweiligen Kanzlers aus dem Superintendenten und je vier weltlichen und geistlichen Assessoren bestand und mit den weitgehendsten, auch die ganze Sittenpolizei in sich begreifenden Befugnissen ausgestattet war.

Kettler starb als 76 jähriger Greis am 17. Mai 1587. Wie man auch über die von ihm als letztem Ordensmeister Livlands befolgte Politik urteilen möge, als erster kurländischer Herzog hat er sich durch Gründung eines lebensfähigen Staates und namentlich durch die Reform und Organisation der evangelischen Kirche ein gesegnetes Andenken in der Geschichte gesichert. **F. Hoerschelmann.**

Keturastämme s. Bd I S. 765, 32 ff.

Ketzer s. Häresie Bd VII S. 319 ff.

Ketzertaufe und Streit darüber. — Quellen zum Ketzertaufstreit: Cyprian epp. 69–75. II, 547 ff. ed Hartel; Pseudocyprian De rebaptismate ebd. III, 69 ff.; Eusebius, KG VII, 2–9; Augustin, C. epist. Parmeniani, De baptismo, C. litt. Petil., De unico bapt., C. Gaudentium und in den anderen antidonatistischen Schriften (s. d. A. Bd. IV, 788). — Litteratur: Höfling, Das Sakrament der Taufe I, Erlangen 1846, S. 62 ff.; Hefele, Konziliengeschichte² I, Freiburg 1873, S. 117 ff., 201 ff., 407 ff., 427 f. Zu Cyprians Streit über die Ketzertaufe s. d. A. Cyprian, Bd IV, 368 f., besonders B. Fechtrup, Der heil. Cyprian, Münster 1878, S. 192 ff.; O. Ritschl, Cyprian v. Karthago, Göttingen 1885, S. 110 ff.; E. W. Benson in DchrB I, 739 ff. und Cyprian, his life, his time, his work, London 1897, S. 331 ff. Vgl. auch J. Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung (ZkTh 1893 S. 209 ff.; mir unbekannt), und Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt (HJG 1899 Hft. 4). Zum donatistischen Streit s. d. A. und den A. Augustin; auch T. Hahn, Tyconiusstudien (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche VI, 2), Leipzig 1900.

Durch die Taufe vollzog sich von Anbeginn die Eingliederung in die Kirche. Wie aber war von einer Taufe zu urteilen, die in einer Gemeinschaft erteilt wurde, der man die Zugehörigkeit zur Kirche absprach? Diese Frage mußte die Kirche ernstlich beschäftigen, sobald sie sich bestimmter als die ausschließliche Stätte des Heils zu wissen begann. Vollzog sich durchaus in ihr die Wirksamkeit des Geistes, so schien die Forderung einer erneuten Taufe der in häretischer Gemeinschaft Getauften als die notwendige Konsequenz. Selbst eine Fremdem sonst so erschlossene Persönlichkeit wie Clemens von Alexandrien nennt die Taufe der Häretiker keine eigentliche und echte Taufe (*οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ* Strom. I, 19). Mit großer Energie erklärt sich Tertullian gegen die häretische Taufe (De bapt. 15; noch vormontanistisch, gegen Benson S. 338). Die Häretiker haben keine Gemeinschaft mit der Kirche, nicht den gleichen Gott und denselben Einen Christus, daher auch nicht dieselbe Eine Taufe, und man kann diese nicht bei ihnen empfangen. In einer verlorenen griechischen Schrift hatte er noch spezieller über die Ketzertaufe gehandelt, freilich zugleich ein Beweis, wie wenig sich schon eine feste Tradition über sie gebildet hatte. Eine karthagische Synode unter dem Vorsitz des Agrippinus, wohl zwischen 200 und 220 (s. o. S. 106, 22), erklärte die außerhalb der Kirche vollzogene Taufe für ungiltig (Cypr. ep. 71, 4 S. 774, 12 ff., ed. Hartel). In Kleinasien scheinen besonders der dogmatisch mit der Kirche übereinstimmende Montanismus und diesem verwandte Erscheinungen eine Erörterung der Frage herbeigeführt zu haben; auch hier wurde auf den Synoden zu Ikonium und Synnada der außerkirchlichen Taufe die Anerkennung verweigert (Eus. KG VII, 7, 5, Firmilian ep. Cypr. 75, 7 S. 814 f.: Der Häretiker könne nec baptizare nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate). In Bezug auf Rom erhebt dagegen Hippolyt den Vorwurf gegen Kallist, daß unter ihm zuerst (schwerlich „vornehmlich" mit Benson) die Wiederholung der Taufe Eingang gefunden (Philos. IX, 12 S. 462, 40 ed. Gott. *ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα*). Dennoch konnte Stephan die Aufnahme von Häretikern und Schismatikern durch bloße Handauflegung als römische Tradition geltend machen. Vielleicht, daß dies mit der Beilegung des Schismas Hippolyts in Zusammenhang steht. Ganz durchsichtig ist jedoch die Stellung Stephans zur Ketzertaufe nicht (Höfling S. 64 ff.). Nach Cypr. ep. 74 S. 799, 10 ff. hat Stephan erklärt: si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur ad paenitentiam. Ebenso schildert Eusebius KG VII, 2 die Streitfrage: *εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἱασδ᾽ οὖν αἱρέσεως ἐπιστρέφοντας διὰ λουτροῦ καθαίρειν· παλαιοῦ γέτοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ.* Dennoch wird zu sagen sein, daß dabei eine christliche Gestalt der Taufe die Voraussetzung bildete. Dafür spricht das gegen die Wiederholung der Taufe geltend gemachte Argument, daß ja ohne Rücksicht auf den Täufer

der Täufling invocata trinitate nominum patris et filii et spir. s. die Gnade habe empfangen können (Cypr. ep. 75, 9 S. 815, 28 ff.; vgl. auch ebd. S. 816, 1 f. quod invocatio haec nominum nuda sufficiat und S. 816, 9 f. qui nomen Christi invocant). Aber freilich muß auch (gegen Fechtrup S. 222 ff.) eine irgendwie christliche Weise der Taufe genügt haben; vgl. ep. 75, 18 S. 822, 7 ff. sed in multum, inquit (sc. Stephanus) proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicunque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit consequatur statim gratiam Christi, ep. 73, 18 S. 791, 18 quomodo ergo quidam dicunt foris extra ecclesiam . . modo in nomine Iesu Christi cuiuscumque et quomodocumque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, und ep. 74, 5 S. 802, 22 ff. effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur innovati et sanctificati iudicentur; s. auch De rebapt. 7, Cypr. opp. III, 78, 20 ff. debet invocatio haec nominis Iesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi.

Daß Stephan schon vor seinem Streit mit Cyprian wegen der Ketzertaufe mit orientalischen Bischöfen in Konflikt geraten, wie man aus Firmilians Brief Cypr. ep. 75, 25 S. 826, 5 f. geschlossen, läßt sich nicht behaupten (Eus. KG VII, 3, vgl. Fechtrup S. 230 f. und Ritschl S. 122 f.). Aber auch die ersten Anfänge des Zwiespalts mit Cyprian liegen im Dunkeln. Doch geben schon Cypr. ep. 68. 67 zu erkennen, daß das Verhältnis Cyprians zu Stephan nicht das gleiche war, wie zu dessen Vorgängern; namentlich zeigt ep. 67 Cyprian in einem Gegensatz zu Stephan, weil dieser mit Bischöfen, die verleugnet hatten, Gemeinschaft hielt. Nach den erhaltenen Quellen hat Cyprian den Kampf eröffnet, aber O. Ritschl S. 135 ff. dürfte Recht haben, wenn er Cyprian zu diesem Vorgehen durch Stephan provoziert sieht, den nicht feste Grundsätze, sondern kirchenpolitische Rücksichten bestimmten, auch wohl der Gegensatz gegen den zunehmenden Einfluß Cyprians, wie seine Agitation für die Anerkennung der Ketzertaufe in Afrika zeigt (Cypr. ep. 73). Cyprian führte zunächst die Entscheidung afrikanischer Konzilien gegen Stephan ins Feld. Das Konzil von Karthago 255 erklärte (Cypr. ep. 70 S. 766 ff.), neminem baptizari foris extra ecclesiam posse. Das unreine Wasser, ohne den heil. Geist, kann nicht reinigen und heiligen; wo keine Kirche ist, da auch keine Vergebung der Sünden. Niemand kann geben, was er selbst nicht hat, und niemand das des Geistes verwalten, der diesen verloren hat. Die Eine Taufe giebt es nur in der katholischen Kirche. Noch unterlassen es aber Cyprian und die Synode Stephan ausdrücklich zu nennen. Auf der Synode von 256 trafen 71 Bischöfe die gleiche Entscheidung; vgl. Cyprians Brief an Jubajan ep. 73. Diesem letzteren wiederum pflichteten durchaus bei die 87 am 1. September jenes Jahres zu Karthago versammelten Bischöfe und bekräftigten dies durch ihre abgegebenen Erklärungen (Cypr. opp. I, 433 ff.). Aber auch diese Synode sprach es aus, daß ihr Beschluß für Bischöfe nicht verbindlich sein solle, die eine andere Überlieferung vertreten; — ein letzter Versuch die Gemeinschaft mit Rom aufrecht zu erhalten. Cyprian hatte die Kirche auf den einmütigen Episkopat gegründet, dessen Einheit sah er im römischen Bischof repräsentiert (vgl. dazu Sohm, Kirchenrecht I, 251 ff.); da mußte es ihm fast unerträglich erscheinen, auf die Gemeinschaft mit diesem zu verzichten. Nach ep. 74 hat er es schließlich doch thun müssen; offenbar, weil Stephan von keinerlei gegenseitiger Duldung etwas wissen wollte. Stephan berief sich sogar auf das Verfahren der Häretiker bei Aufnahme katholischer Christen (ep. 74, 1 S. 799, 15 ff.) und ließ schließlich nicht einmal die afrikanischen Abgesandten vor sich (ep. 75, 25 S. 826, 7 ff.).

Cyprian aber ucht die unanimitas der übrigen Bischöfe der für ihn selbst so schwerwiegenden Autorität des römischen entgegenzustellen. Besonders an Firmilian von Cäsarea in Kappadozien fand er einen entschiedenen und energischen Bundesgenossen. Zeugnis giebt davon dessen Brief, der in einer lateinischen Übersetzung den Briefen Cyprians (ep. 75 S. 810 ff.) einverleibt ist, aber allerdings wegen seiner Abhängigkeit von Cyprians Briefen Zweifel an seiner unversehrten Ursprünglichkeit erweckt hat (z. B. bei O. Ritschl S. 126 ff.). Dionysius von Alexandrien dagegen versuchte zu vermitteln und wies Stephan auf den Widerspruch hin, den auch die Kirchen Kappadoziens und Ciliciens gegen seine Praxis erhoben hatten. Stephan war bereit, auch diesen Kirchen die Gemeinschaft aufzukündigen, aber sein Tod dürfte es dazu nicht haben kommen lassen (ep. 75, 25 S. 826, 3 ff. dürfte sich nicht auf die Ketzertauffrage beziehen, vgl. das vario discordiae genere). Ist Xystus thatsächlich der Verfasser der Schrift Ad Novatianum (Harnack, TU XIII, 1), so bestätigt sich die Angabe der Vita Cypriani (c. 14 S. CV, 17, vgl. auch ep. 80),

daß er wieder in freundschaftlichem Verhältnis zu Cyprian gestanden hat. Auch die drei Briefe des Dionysius in jener Angelegenheit an Xystus sprechen dafür (Eus. VII, 5. 9).

In ein neues Stadium trat die Frage der Ketzertaufe durch das donatistische Schisma. Der Donatismus (s. d. A. Bd. IV, 788 ff.), zunächst eine Angelegenheit der karthagischen Kirche, aber bald eine solche der afrikanischen überhaupt und durch das Eingreifen der staatlichen Gewalt zu einer verhängnisvollen Bedeutung gelangt, empfing bald die Wiedertaufe zu ihm Übertretender zum charakteristischen Merkmal. Auf dem Konzil zu Arles 314 (s. Bd IV, 792, 19 ff.) wurden nicht nur can. 13 auch von Traditoren vollzogene Weihen für rechtmäßig erklärt (s. Bd IV, 792, 32 ff.), sondern auch (can. 8 und bei Optatus S. 208, 10 ff.) bestimmt, daß Schismatiker durch bloße Handauflegung aufzunehmen seien. Cäcilians Partei gab die bisherige afrikanische Praxis prinzipiell preis, zumal die römische den Wiederanschluß der Schismatiker erleichtern mußte. Dagegen lag es im Interesse der Donatisten, die Verwerfung der Weihen ihrer Gegner auch durch Ablehnung ihrer Taufe zum Ausdruck zu bringen. Doch scheint diese donatistische Praxis gegenüber der Großkirche anfänglich keine allgemein durchgeführte gewesen zu sein (vgl. T. Hahn, Tyconiusstudien S. 102 ff.). Der Donatist Tyconius hat nach Augustin ep. 93, 43 f. sich darauf berufen, daß eine große donatistische Synode, für die noch Zeugen am Leben seien (um 380), nach langen Beratungen gegen eine Nötigung übertretender Katholiken zur Wiedertaufe entschieden habe. Selbst der große Donatus habe, obwohl er die Wiedertaufe verfochten, den Vertretern der entgegengesetzten Praxis die kirchliche Gemeinschaft nicht versagt. Für die Richtigkeit dieser Angaben macht schon Augustin geltend, daß Parmenian bei seiner Bestreitung des Tyconius eine Widerlegung derselben nicht versucht habe. In den vorwiegend donatistischen Landeskirchen, der numidischen und mauretanischen (s. Bd IV, 794, 49. 64), war es zweckmäßig, unter Umständen von der Wiedertaufe katholischer Christen abzusehen. Die Verfolgung des Makarius (Bd IV, 793, 30 ff.) hat auch in dieser Hinsicht verhängnisvoll gewirkt, während auf katholischer Seite gerade jetzt, wo die Einheit wiederhergestellt werden sollte (tempore unitatis), jede Wiedertaufe aufs Entschiedenste abgelehnt wurde (Conc. Carth. I Can. 1. 14, Mansi III, 143 ff. 151 ff.). Doch fehlte es auch noch jetzt nicht an Abneigung gegen eine konsequente Durchführung der Wiedertaufe aller im Schisma Getauften (Aug. De bapt. V, 6. Ep. 107. 44, 12; vgl. Hahn S. 105). Gegenüber den Maximianisten wurde darauf verzichtet (Aug., C. ep. Parm. III, 21. II, 34. De bapt. I, 2, 7. II, 16 f. u. oft). Prinzipiell aber hat sich Tyconius gegen eine Wiedertaufe, und zwar nicht bloß der katholischen Christen, erklärt. Seine Voraussetzung ist dabei die Kirche nicht als politische Größe, sondern als Heilsanstalt und als geistige Gemeinschaft. Daher ist er bereit, durch Wirkung der Sakramente Kinder Gottes auch in der außerafrikanischen katholischen Kirche anzuerkennen. Aber auch in Afrika beurteilt er ihre Sakramente als wirkliche, nur daß sie nicht das Heil vermitteln. Gegen ihn vertrat Parmenian den schroff donatistischen Standpunkt: jedes Handeln katholischer Kleriker ist vergeblich, da Gott den Sünder nicht hört; Fleischliche können nicht geistliche Söhne gebären, Befleckte nicht reinigen, Tote nicht lebendig machen, wer das Seine verloren, kann es nicht weitergeben (Aug., C. ep. Parm. II, 15. 20. 23. 27. 32; vgl. Hahn S. 113). Die Gedanken des Tyconius sind aber durch Augustin wieder aufgenommen und weiter geführt worden.

Auf Grund seines doppelten Begriffs von der Kirche als der externa communio sacramentorum und der communio sanctorum (Reuter, Augustin. Studien S. 63) unterscheidet Augustin zwischen einem Haben der Taufe und einem zum Heil haben (z. B. C. ep. Parm. II, 28. MSL 43, 71). Es gehört zur Heiligkeit des Sakraments, daß es unverlierbar ist (C. ep. Parm. II, 30 S. 72. De bapt. I, 2 S. 109). Die Taufe sicut non recte foris habetur et tamen habetur, sic non recte foris datur sed tamen datur (De bapt. I, 2 S. 109). Nicht die Menschen spenden ja das Sakrament, sondern die Kirche hat es von oben empfangen (C. ep. Parm. II, 33 S. 75). Die Taufe ist Gottes und der Kirche, wo nur immer sie sich findet (De bapt. I, 22 S. 121; vgl. IV, 5 S. 156. V, 19 S. 186 Christi est quod dedit. C. litt. Petil. II, 11. 13 S. 261. 15 S. 262. 57 S. 279). Die Kirche ist es stets, die durch die Taufe gebiert (De bapt. I, 23 S. 121 f. sive apud se id est de utero suo sive extra se de semine viri sui, sive de se sive de ancilla). Die Heiligkeit der Taufe kann auch durch unheilige Spender nicht aufgehoben werden, weil die göttliche Kraft zum Heil oder Unheil in ihr wohnt (ebd. II, 15 S. 144 baptismus . . Christi verbis evangelicis consecratus et per adulteros et in adulteris sanctus est quamvis illi sint impudici et immundi, quia ipsa eius sanctitas pollui non potest et sacramento

suo divina virtus assistit, sive ad salutem bene utentium sive ad perniciem male utentium). Die Integrität und Heiligkeit des Sakraments ist nicht abhängig von dem Glauben; vielmehr sacramenta si eadem sunt ubique integra sunt etiamsi prave intelliguntur et discordiose tractantur (ebd. III, 19 f. S. 146 ff.), und etiam in haereticorum perversitate potest esse christiani baptismi integritas (ebd. V, 2. 5 S. 178 f.). Die Taufformel nach dem Evangelium verbürgt das Sakrament, daher haben es auch die Schismatiker, nur nicht in rechter Weise (ebd. V, 8 S. 181 sacramentum dominicum in evangelicis verbis cognoscimus [vgl. VI, 47 S. 214. VII, 102 S. 243], baptismum ergo legitimum habent, sed non legitime habent). Unabhängig vom Spender oder Empfänger eignet der Taufe ein character dominicus (ebd. VI, 1 S. 197). Gleich der nota militaris kennzeichnet sie in unverlierbarer Weise (C. ep. Parm. II, 29 S. 71). Die Bedingtheit der Taufe durch die Würdigkeit der Empfänger würde alles unsicher machen (C. litt. Pet. I, 5 S. 248). Vielmehr verwaltet auch der Unwürdige das Evangelium (C. litt. Petil. III, 67 S. 384). Denn nicht der Täufer ist origo et radix et caput baptizati (so Petilian), sondern Christus (ebd. III, 64 S. 382 f.; vgl. VI, 49. 52 S. 215). — Aber freilich die im Schisma erteilte Taufe gebiert Gotte Kinder und gebiert sie zugleich nicht (De bapt. I, 14 S. 117). Nur in der katholischen Kirche wird die Taufe zum Heil empfangen (vgl. z. B. ebd. VI, 78 S. 221. VII, 75 S. 236. C. Cresc. I, 27 f. S. 460 dicimus baptismum et illic esse, sed non dicimus et prodesse, immo vere dicimus et obesse). Denn die Vergebung der Sünden ist durchaus an die Kirche gebunden (De bapt. III, 22 S. 149 sacramenti . . integritas ubique cognoscitur, sed ad peccatorum illam irrevocabilem remissionem extra unitatem non valebit. V, 29 S. 191 sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos). Es verhält sich damit wie bei dem ungläubig und heuchlerisch in der Kirche die Taufe Empfangenden, dem die Vergebung, sei es nicht zu teil, sei es sofort wieder entzogen wird, der aber dennoch bei seiner Bekehrung erneuter Taufe nicht bedarf (De bapt. I, 18 f. S. 119. 26 S. 123. III, 18 S. 146. IV, 16 S. 164. V, 26 S. 189 f. VI, 12. 19. 39. 62 S. 218). Die Ungläubigen in der Kirche gehören auch nicht zur wirklichen Gemeinschaft des Hauses (ebd. VII, 99 S. 241) und sind nicht besser wie Schismatiker; wie jene, so bedürfen auch diese keiner erneuten Taufe, sondern ihre frühere wird durch ihre Bekehrung zur Kirche wirksam (ebd. IV, 4 S. 156). Das aber, was den Schismatiker hindert, das Heil zu empfangen, ist die ihm fehlende Liebe. Denn waltet gleich der heilige Geist auch in einer schismatischen Gemeinschaft, so doch nicht als der Liebesgeist (die Wurzeln auch dieses Gedankens bei Cyprian, s. Harnack, Dogmengesch.[3] I, 382), und dies ist erst der heilige Geist in seiner Wahrheit (vgl. Reuter S. 74 f.). Die Taufe haben viele sich zum Gericht; dagegen wer die Liebe hat, ist wirklich gut und niemals Häretiker oder Schismatiker; die Liebe als Gabe des Geistes besitzt kein im übrigen noch so löblicher Schismatiker, sondern nur, wer geworden caelestis particeps pacis, sanctae socius unitatis (C. Crescon. II, 16 ff. S. 476 f.). Ohne die Liebe nützen alle Sakramente nichts (De bapt. I, 12 S. 116. 22 S. 121. III, 20. IV, 24. 25 S. 170 nulli . . dubium est propter hoc solum quod haereticus est regnum Dei non possessurum), und sie geht dem Schismatiker ab (De bapt. II, 22 S. 121. III, 21 ff. S. 148 ff. non . . habent Dei caritatem qui ecclesiae non diligunt unitatem, und insofern ist nur in der katholischen Kirche der heil. Geist, durch den unsichtbar den Herzen die Liebe eingehaucht wird propter vinculum pacis; die Liebe proprium donum est catholicae unitatis et pacis; . . pax autem huius unitatis in solis bonis est). Die Donatisten stützten sich vornehmlich auf Cyprian. Der Auseinandersetzung mit diesem und seinen Synoden ist daher Augustins Schrift De baptismo vornehmlich gewidmet. Augustin hebt aber hervor, daß Cyprian zwar in seiner Verteidigung der Ketzertaufe geirrt habe, aber er habe das vinculum pacis und damit das Wesentliche auch im Kampfe mit den anders Denkenden festgehalten (ebd. I, 28. II, 4. 6. 12. 15. III, 1. 3 u. oft).

Im Orient haben diese Auseinandersetzungen keine Spuren hinterlassen. Hier ist daher das Verhalten zur Ketzertaufe ein schwankendes und durch Rücksicht auf den mehr oder minder häretischen Charakter der Sekte, aus der die zur katholischen Kirche Übertretenden kamen, bedingtes geblieben. Während es durch can. 8 die Taufe wie die Ordination der Novatianer anerkannte, forderte das nicänische Konzil can. 19 die erneute Taufe der Anhänger des Paulus von Samosata. Der Synode von Laodicea genügt nach can. 7 f. für die Novatianer, Photinianer und Quartadecimaner die Chrismation, während

alle Montanisten als Katechumenen behandelt und wiedergetauft werden sollen. Das Urteil des Athanasius Or. II c. Ar. 43 S. 374 ed. Thilo, daß viele mit orthodoxer Formel taufenden Häretiker durch ihre Taufe mehr beschmutzen als erretten, läßt nicht erkennen, ob Athanasius in jedem Fall die Ketzertaufe forderte. Für Cyrill von Jerusalem ist die Taufe der Häretiker keine wahre Taufe (Procat. 7). Die apostolischen Konstitutionen lehnen ebenso eine Anerkennung der häretischen Taufe ab, wie sie eine Wiederholung der kirchlichen Taufe untersagen (VI, 15 *μήτε δὲ τὸ παρὰ τῶν ἀσεβῶν* [scil. *τῶν δυσωνύμων αἱρετικῶν*] *δεκτὸν ὑμῖν ἔστω, μήτε τὸ παρὰ τῶν ὁσίων ἀκυρούσθω διὰ δευτέρου … οὔτε μὴν οἱ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτῶν μεμύηνται, ἀλλὰ μεμολυσμένοι ὑπάρχουσιν, οὐκ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαμβάνοντες, ἀλλὰ δεσμὸν ἀσεβείας*). Aus Constit. VI, 15 dürften die Bestimmungen der apostolischen Kanones 46 f. (45 f.), Hefele S. 815, geflossen sein, wonach die Neutaufe der Häretiker streng eingeschärft wird. Das Quinisextum aber bestimmt can. 95, daß Arianer, Makedonianer, Novatianer und Quartadecimaner durch bloße Chrismation aufzunehmen, dagegen Paulicianer, Eunomianer, Montanisten und Sabellianer ebenso wie die Manichäer und Gnostiker zu taufen seien.

Im Abendland dagegen hat Augustin die bleibende Grundlage für die Beurteilung der Ketzertaufe geschaffen. So schreibt Papst Leo ep. 129 ad Nicet. ep. Aq.: qui baptismum ab haereticis acceperunt . . sola invocatione sp. s. per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumserunt. Petrus Lombardus IV, Dist. 6 A giebt wesentlich Aussprüche Augustins wieder und sagt, daß von Häretikern Getaufte, servato charactere Christi (d. h. unter Voraussetzung der christlichen Taufformel, der forma baptismi Christi, wie Duns richtig erklärt, Sentenzenkomm., Antwerpener Ausgabe v. 1620 S. 83), rebaptizandi non sunt, sed tantum impositione manus reconciliandi, ut spir. s. accipiant et in signum detestationis haereticorum. Bonaventura (zu IV, 6, Quaracchi Bd. IV S. 146) sieht den Grund für die Unwiederholbarkeit der Taufe in der characteris impressio, qui ex quo semel imprimitur amplius imprimi non potest; et ille est effectus sacramenti primus, sine quo nihil facit sacramentum; doch sei (S. 147) die Wiedertaufe eines Häretikers eine geringere Sünde, da man an der häretischen Taufe zweifeln könne, et ubi dubitatio est potest in casu quis rebaptizari. Thomas, Summa III, quaest. 66 Art. 9, betont ebenfalls den unvertilgbaren Charakter, den die Taufe einpräge. Aber nur das sacramentum haben die Häretiker, nicht auch die res sacramenti, die segensreiche Wirkung, da man von Häretikern das Sakrament empfangend, eben hierdurch jene Wirkung zum Heil hindert, bis diese durch die Rückkehr zur Kirche ermöglicht wird. Auf dem Florentiner Konzil hat Papst Eugen IV. 1439 im Dekret für die Armenier § 10 zwar erklärt, daß im Notfall auch ein Heide und Häretiker taufen könne, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia, aber auch im Dekret für die Jakobiten, daß Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker dem ewigen Feuer verfallen sind, denn tantum valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant . ., neminemque . . posse salvari, nisi in catholicae ecclesiae gremio permanserit.

Das Tridentinum hat im Anschluß an die römische Überlieferung die von Häretikern im Namen der Trinität, cum intentione faciendi quod facit ecclesia, vollzogene Taufe für giltig anerkannt (Sess. VII, de baptismo can. 3). Damit war zugleich eine erwünschte Handhabe gegeben, die Unterordnung aller Getauften unter die Vorschriften der katholischen Kirche zu beanspruchen (ebd. can. 8). Da Bedenken hervortraten, ob die geforderte Intention bei den Protestanten vorauszusetzen sei, wurde auf der Synode zu Evreux (De officio curatorum 16) 1576 auf Grund einer Entscheidung Pius V. und in den nächsten Jahrzehnten wiederholt (Coleti Bd 21, 623. 690. 815. 943 u. ö.) beschlossen, daß den Protestanten die allgemeine Intention nicht abzusprechen, und daher die von ihnen mit der rechten Materie und der richtigen Form (Einsetzungsworte) vollzogene Taufe als solche anzuerkennen sei. Bellarmin sagt daher, es sei „nicht notwendig, das thun zu wollen, was die römische Kirche thut, sondern was die wahre Kirche thut, wo sie auch sei" (Hase S. 345). — Praktisch ist freilich immer wieder die Neigung hervorgetreten, wo es die Umstände gestatteten, eine Wiedertaufe der konvertierenden Protestanten vorzunehmen, und namentlich auf dem Missionsgebiet ist die Wiedertaufe eine weitverbreitete römische Praxis. Sie geschieht aber selbst unter den Augen des Papstes in bedingungsweiser Form, und wie Perrone dies mit der Nachlässigkeit der protestantischen Geistlichen motiviert (K. v. Hase, Polemik[7] S. 347), so hat auch Fechtrup im katholischen

Kirchenlexikon[2] VII, 418 sich nicht gescheut, ihr Recht damit zu begründen, daß „in den modernen protestantischen Gemeinden die Gleichgiltigkeit gegen die Taufe mehr und mehr zunimmt". Fechtrup weist zugleich auf die Vorschrift der Kölner Provinzialsynode von 1860 hin, nach der die Wiedertaufe bedingungsweise vollzogen werden soll, si ratio prudenter dubitandi (an der Giltigkeit der frühern Taufe) reperiatur.

Zeigt sich hierin, wie die römische Kirche sich in ihrer Geltendmachung als allein wirkliche Kirche durch das Erbe ihrer Vergangenheit beengt fühlt, so gewährt ihr doch andererseits die Anerkennung eines auch durch die häretische Taufe aufgeprägten Charakters die Möglichkeit, auch die draußen Stehenden als rechtmäßiges Eigentum der römischen Kirche zu reklamieren und ihren Gehorsam zu beanspruchen. In diesem Sinn hat Pius IX. 1870 seine Pflicht und sein Recht an den deutschen Kaiser ausgesprochen, aber eine würdige Abweisung erfahren (Hase S. 346).

Der Protestantismus hat von Anbeginn seinen ökumenischen Charakter auch in der Beurteilung der Taufe zu wahren gewußt. Wie Luther Kirche überall findet, wo noch irgendwie das Evangelium ist, so hat er auch z. B. in De capt. Babyl. II anerkannt, daß gerade die Taufe auch in der mittelalterlichen Kirche unversehrt erhalten geblieben ist. Er hat den Wiedertäufern entgegengehalten: „man thu das Unrecht ab, so wirds alles recht ohn all Verneuerung" (Bd 26, 275 EA). Dem entsprechend ist in der lutherischen Kirche selbst im Notfall ein Vollzug der Taufe durch einen römischen Priester zugestanden worden. Calvin hat 1562 den Fremdengemeinden in Frankfurt es gestattet, durch lutherische Geistliche ihre Kinder taufen zu lassen. Petrus Martyr hat es als möglich auch in Bezug auf katholische Priester zugestanden. Der vereinzelt hervorgetretenen Neigung zu Repressalien gegen das Wiedertaufen römischer Missionare ist von der evangelischen Mission keine Folge gegeben worden. Nur gegen die Giltigkeit von Taufen antitrinitarischer religiöser Gemeinschaften sind auch protestantischerseits Bedenken ausgesprochen worden (z. B. von Höfling S. 71). Eine Gemeinschaft jedenfalls, deren Bekenntnis ihr nicht mehr im Namen Christi zu taufen gestattet, hat überhaupt keine christliche Taufe (so auch Steitz in d. 2. Aufl. Bd VII, 659). Aber wo die Taufe der Gemeinde der an Christus Gläubigen einzuverleiben bestimmt ist, da ist sie auch unwiederholbar, weil die unverbrüchliche, für das Erdenleben unverlierbare Gabe der Kindschaft durch Christum. **Bonwetsch.**

Keuschheit. Die Bedeutung des Wortes hat denselben Entwickelungsgang genommen wie das Adjektiv keusch, ahd. chûsci, mhd. kiusche, als dessen Stamm in Grimms Wörterbuch kius in kiusan = kiesen angegeben wird. Davon chuski, der geprüfte und für rein Befundene, zur heiligen Handlung Zugelassene. Hieraus die ältere Bedeutung, in welcher keusch (vgl. das jüdische kauscher) dem lateinischen castus entsprach und so wie *σώφρων* die leidenschaftslose ungetrübte Reinheit bezeichnete. Der gegenwärtige Sprachgebrauch schränkt diesen weiteren Sinn des Wortes ein. Keuschheit ist als Zustand die leibliche und sittliche Reinheit in geschlechtlicher Beziehung, als Tugend die Selbstbewahrung vor unerlaubten geschlechtlichen Begierden, die innere Seite der Züchtigkeit. Dieser eigentliche Sinn wird dann übergetragen auf das geistige Gebiet, wo man unter Keuschheit die jungfräuliche Haltung und Reinheit des Geistes versteht gegenüber von trüber Leidenschaftlichkeit, leichtfertiger Koketterie und eitlem Geistreichthun, und das Wort sowohl von Charakteren als von Kunstrichtungen gebraucht.

Als Tugend hochgeschätzt war die Keuschheit schon im heidnischen Altertum, von den Römern, bei den Deutschen; in dem Maße höher, als sie seltener war; im Abendlande mehr als im Morgenland; durchweg, und zum Teil heute noch, wurde sie vom weiblichen Geschlecht strenger gefordert als vom männlichen; die Männer, von denen die Festsetzung der sittlichen Regeln hauptsächlich, wo nicht ausschließlich herrührte, statuierten zu ihren eigenen Gunsten Ausnahmen oder doch Erleichterungen. Spuren dieser Ungleichheit kommen noch in den Bestimmungen des mosaischen Rechtes vor. Der Ruin der Keuschheit ist überall die Vielweiberei; die Monogamie ihr einziger äußerer Schutz.

Man kann nicht sagen, daß Israel in diesem Stück sich über das allgemeine Niveau der vorchristlichen Zeit wesentlich erhob. In der Patriarchengeschichte schon steht Josephs Beispiel einzig da, während grobe Verletzungen der Keuschheit im AT überaus häufig berichtet werden, und man durchweg den Eindruck gewinnt, daß das sittliche Bewußtsein des Volks für die Reinheit des Geschlechtslebens wenig geschärft war. Seine unüberwindliche Neigung zum Götzendienst hing damit eng zusammen, und diesen tiefbegründeten Zusammenhang stellen die Gottesworte ins Licht, welche die Abtrünnigkeit Israels von Jehovah als Ehebruch und Hurerei bezeichnen und aufs schärfste strafen Ho 2; Jer 3;

Ez 16; 23. In seinem Verhältnis zu dem erwählten Volk führt Gott den ursprünglichen Begriff, die Idee der Ehe und die in ihr enthaltene Forderung der Keuschheit mit unnachsichtlicher Strenge durch. Im menschlich-natürlichen Leben übersieht er die Zeiten der Unwissenheit und hat mit der Herzenshärtigkeit seines Volkes Geduld.

Erst das Christentum bringt die Keuschheit, Wort und Sache, zur vollen Geltung. Sie wird ein wesentlicher Bestandteil der Heiligkeit und Vollkommenheit, zu welcher die Jünger Jesu, die Genossen des Himmelreichs berufen sind: Mt 5, 48: „seid vollkommen gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist"; 1 Pt 1, 15: „nach dem der euch berufen hat und heilig ist, seid auch ihr heilig in allem eurem Wandel". Das besondere Wort, welches die neutestamentliche Gräcität hierfür ausgeprägt hat, ist ἁγνός, in seiner ursprünglichen allgemeineren Bedeutung noch 2 Ko 7, 11, in seiner speziellen 2 Ko 11, 2, in davon wieder abgeleiteter geistiger Beziehung Phil 1, 17; Ja 3, 17. (Vgl. die sorgfältige Erörterung bei Cremer, Neutestamentl. Wörterbuch, s. v. ἅγιος.)

Der neutestamentliche Begriff der Keuschheit ruht auf der gegen die antike durchgreifend veränderten Anschauung von Wert und Bedeutung des menschlichen Leibes und leiblichen Lebens. Mit aufgenommen in den Ratschluß der Erlösung, mit bestimmt zur ewigen Gottesgemeinschaft, mit berufen zu künftiger Verklärung in himmlisches Dasein, ist der Leib für den Christen in ganz anderer Weise ein Gegenstand der Sorgfalt und gewissenhaften Pflege, als wo er wie eine lästige, im Tode für immer wegfallende Fessel, wie ein verhaßter Kerker der Seele geachtet wurde. Alle die erneuernden und heiligenden Kräfte, welche aus der göttlichen Gnade zunächst der Seele des Christen zufließen, kommen durch die Seele nun auch dem Leib zu gute, als dem Organ ihrer sichtbaren Erscheinung und Bethätigung nach außen. „Bewahrung des Leibes zum Dienst der Seele" (Harleß) lautet die Pflichtformel, unter welche nun die Keuschheit fällt. Die Seele ist das Subjekt, der Leib Objekt dieser Pflichterfüllung; ihr Ziel die Heranbildung des Leibes zu einem möglichst fähigen, allseitig tüchtigen, gehorsamen Werkzeug des wiedergebornen Willens im Dienste Gottes.

In diesem Geschäft stößt die Seele auf den Widerspruch der fleischlichen Begierden 1 Pt 2, 11, darunter sonderlich auch des Geschlechtstriebs, welcher immer und überall von den Menschen als der herrschsüchtigsten und unbezwinglichsten einer erkannt und gefühlt wird. So wenig wie die übrigen Naturtriebe ist er an sich sündig; er wird es nur, wo er herrscht, wo er sich von der Obmacht des Geistes emanzipiert. Was der Mensch Gott gegenüber gethan, als er sich losriß, um eine falsche Selbstständigkeit zu erlangen, das vergelten ihm mit Gleichem die Triebe und Begierden des Fleisches, indem sie ihre natürliche Unterordnung dahin verkehren, daß sie dem Geiste ihr Gesetz auflegen. — Daß der Geschlechtstrieb an sich nicht sündig, folgt daraus, daß Gott ihm seine Befriedigung in der Ehe geordnet hat. Jede Überschreitung dieser Schranke aber ist Unkeuschheit, sie geschehe in Gedanken bloß Mt 5, 28, in Worten Eph 5, 3. 12 oder in Werken; und die Verderbenswirkung der Unkeuschheit erstreckt sich nicht bloß auf den Leib, den sie aufs greulichste zerstört und schändet, sondern immer und in wachsendem Maße auch auf die Seele, die dadurch befleckt, zu allem Guten untüchtig gemacht und namentlich dem geistigen Umgang mit Gott schlechthin entfremdet wird; weshalb auch die Sünden der Unkeuschheit von der zukünftigen Gemeinschaft des Himmelreiches geradezu ausschließen Eph 5, 5; 1 Ko 6, 9. 10; Apk 21, 8. 27. Seine furchtbarste Höhe erreicht dies Verderben da, wo der sündige Trieb zur widernatürlichen Unzucht sich steigert und durch gerichtweise Hingabe Gottes, Rö 1, 26, zum πάθος ἀτιμίας wird.

Zur Keuschheit muß der Christ sich selbst erziehen. Diese Selbsterziehung knüpft an die Gnade der Wiedergeburt an und wird vom heiligen Geist geleitet und unterstützt. Sie ist sittliche Aufgabe für beide Geschlechter, für alle Altersstufen, für die im Ehestand lebenden, wie für die ledigen; sie ist endlich unerläßliche Voraussetzung für alle erziehende Einwirkung auf andere.

Die Gnadengabe, auf welcher alle Selbsterziehung zur Keuschheit beruht, ist das innere Verhältnis zu Christo, in das wir durch die Wiedergeburt versetzt sind. Wir sind sein eigen mit Leib und Seele, gehören ihm, der für uns gestorben und auferstanden, haben also uns mit Leib und Seele ihm zu bewahren. Dies Verhältnis unterscheidet die christliche Selbstbewahrung des Leibes von der Naturgabe der Schamhaftigkeit, wie sie auch außer dem Bereich der Gnade sich hie und da findet, und von der züchtigen Gewöhnung, auf welche jede Erziehung zur äußerlichen Ehrbarkeit hinarbeitet und bei der es an der wahren Keuschheit noch sehr fehlen kann. Andererseits ist jene allgemeine Gnade der Wiedergeburt auch wohl zu unterscheiden von der sonderlichen Gabe der Keuschheit im

engsten Sinne des Wortes, auf welche Mt 19, 12 hindeutet, deren Besitz Paulus 1 Ko 7, 7 sich selbst zuschreibt, die von der kirchlichen Überlieferung dem Apostel Johannes nachgerühmt wird, die Apk 14, 4 sehr bedeutsame Erwähnung findet, ohne daß aus dieser Stelle eine Verwerfung des Ehestandes überhaupt gefolgert werden dürfte.

Die Leitung und Unterstützung des heiligen Geistes ist der christlichen Selbsterziehung zur Keuschheit ebenso notwendig als gewiß, vgl. 1 Ko 6, 19; Rö 8, 13; Ga 5, 22, wo die *ἐγκράτεια* (Luther: Keuschheit) unter den Früchten des Geistes aufgezählt ist. Mit dem Trieb des heiligen Geistes aber soll die eigene Übung und Selbstzucht des Christen stets Hand in Hand gehen. „Was keusch ist", ermahnt Paulus Phil. 4, 8, „dem denket nach"; vor „faulem Geschwätz", schandbaren Worten, „Narrentheidingen und Scherz, welche euch nicht ziemen" warnt er Eph 4, 29; 5, 4; in der Zähmung des Leibes und seiner Begierden giebt er sich selbst zum Beispiel 1 Ko 9, 27; „halte dich selber keusch", ruft er dem Timotheus zu 1 Ti 5, 22. Nicht, daß der Christ durch Askese die Tugend der Keuschheit erzeugen könnte; aber er soll durch Gebet, Wachen und leibliche Übung dem Geiste Christi Raum und Bahn in sich machen.

Beiden Geschlechtern ist selbstverständlich die gleiche Aufgabe gestellt; bei dem weiblichen kommt eine schon erwähnte Naturgabe der christlichen Selbsterziehung zu statten; es wird aber auch manchmal die natürliche Schamhaftigkeit, die zunächst nur leiblich ist, mit der Herzensreinheit verwechselt und um jener willen das ernste Streben nach dieser unterlassen. — Der heranwachsenden männlichen Jugend war es eine Zeit lang und in gewissen Kreisen Ehrensache, die Keuschheit zu bewahren, und ob manche Eitelkeit mit unterlief, es ist doch wohl vielen die genossenschaftliche Aufsicht ein Segen geworden. Auf Naturanlage ist hier kein Verlaß. Wenige werden ohne Kampf siegen, wenige ganz ohne Niederlage kämpfen.

„Man wird nicht durch das leibliche Alter, sondern durch Herzensbekehrung keusch" (Harleß). Gegen die verkehrte Herzensrichtung, die der Unkeuschheit Ursprung ist (Mt 15, 19), schützt die Zahl der Jahre nicht; ihre Äußerung wird nur widerlicher. Wer den unerläßlichen Kampf in der Jugend versäumt hat, wird ihn als Mann und Greis mit größerer Mühe nachholen müssen.

Der Ehestand ist eine heilige Schutzwehr der Keuschheit, 1 Ko 7, 2. Wie sie auch in ihm bewahrt sein will, siehe ebenda V. 3—5; 1 Pt 3, 1—7 (vgl. Joh. Jak. Mosers Theolog. Gedanken von der ehel. Beiwohnung, 1743. Neu herausg. 1900). Der ehelose Stand, wo er nicht wie bei Paulus von der sonderlichen Gnadengabe getragen ist, hat seine eigenen Gefahren, keinerlei Privilegium der Keuschheit. Ihn nur aus Belieben erwählen, ist dem Christen Unrecht. Er wird heutzutage vielen durch die Verhältnisse auferlegt; die Unkeuschheit, die daraus folgt, wird dadurch nicht entschuldigt.

Wer Kinder zur Keuschheit erziehen, Erwachsene durch Seelsorge in dieser Tugend bestärken soll, muß innerlich selbst in ihr stehen, 1 Ti 5, 2. Die Erklärung des sechsten Gebots ist jedem Lehrer ein Prüfstein hierfür; die falsche Prüderie, welche hier und bei der Behandlung mancher biblischen Geschichten hervortritt, findet ihr Urteil in vielen Fällen Tit 1, 15. — Eine Schmach ist es zu nennen, daß so viel öffentliche Verführung zur Unkeuschheit durch die Presse, durch das Theater und andere Schaustellungen, durch unzüchtige Bilder u. s. w. von unseren Staatsverwaltungen geduldet wird, und unsere Gesetzgeber, die sich um so vieles kümmern, diesen Krebsschaden ruhig weiter fressen lassen.

Geistige Keuschheit, der Weisheit, die von oben her ist, vor allem eigen Ja 3, 17, erstreckt sich auf alle Kundgebung von Gedanken und Empfindungen durch Worte und Zeichen; sie wird hauptsächlich gefordert von der Predigt, von der Kunst, der redenden wie der bildenden, aber auch von dem gesamten Benehmen und Verhalten des Christen im geselligen Verkehr. Alles affektierte, gesuchte und gemachte Wesen, Übertreibung und Effekthascherei ist ihr zuwider. Unsere ganze moderne Kunst, Dichtung und Malerei, Baukunst und Skulptur, entfernt sich mehr und mehr von dieser Regel, und ebenso droht aus unserem gesellschaftlichen Ton alle Einfalt und Lauterkeit vollends zu schwinden. Der tiefliegende Zusammenhang leiblicher und geistiger Keuschheit kommt hierin zum Vorschein. Harleß, Ethik, S. 165 ff.; Martensen, Ethik II, 2, S. 12 ff.; Rothe, Ethik, § 917—920 (2. Aufl.). **Karl Burger.**

Keymann, Chr. s. Keimann oben S. 202.

Khlesel, Kardinal, geb. 1553, gest. 1630 s. Bd VI S. 39, 10 ff.

Kidron s. Bd VIII S. 668,21ff.

Kierkegaard, Sören Aabye, philosophischer und religiöser Schriftsteller, gest. 1855. — R. Nielsen, Paa Kierkegaardske Stadier (eine kurzgefaßte Anthologie von kleineren Abschnitten aus K.s Schriften, 1860); A. Bärthold, S. K., eine Verfasserexistenz eigner Art (1873); Aus und über S. K. (1874); Noten zu S. K.s Lebensgeschichte (1876); Die Bedeutung der ästhetischen Schriften S. K.s (1879); S. K.s Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale (1886); H. L. Martensen, Christl. Ethik I. und II. und desselben: Aus meinem Leben, III.; G. Brandes, S. K. (1877); Fr. Petersen, S. K.s Kristendomsforkyndelse (norwegisch); „Det 19. Aarhundrede“, März 1877); W. Rudin, S. K.s person och författarskap (schwedisch 1880); A Listov, Morten Luther, opfattet af S K. (1883); H. J. Vodskov, Spredte Studier (1884); C. Schrempf, S. K.s Stellung zu Bibel u. Dogma in ZThK 1891; H. Höffding, S. K. als Philosoph (Frommanns Klassiker der Philos. III); K. Kroman in „Dansk biograf. Lexikon“ IX (1895); P. A. Heiberg, Bidrag til et psykologisk Billede af S. K. i Barndom og Ungdom (1895); Victor Deleuran, Esquisse d'une Etude sur S. K. (1897); C. Jensen, S. K.s religiöse Udvikling (1898); C. Koch, S. K. (1898); P. A. Rosenberg, S. K. (1898); Cl. Wilkens in „Salmonsens Lexikon“ (1899). „K.s Familien- und Privatleben nach den persönlichen Erinnerungen seiner Nichte“, als Anhang zu: „S. K.s Ausgew. christl. Reden“, deutsch von J. v. Reincke (1901). — 1900 haben Dr. A. B. Drachmann, Prof. J. L. Heiberg und Bibliothekar O. H. Lange eine kritische Ausgabe der gesammelten Schriften S. Ks. begonnen. Ein Auszug aus seinen hinterlassenen Papieren, die von großer Bedeutung sind für das Verständnis von manchem in seinen Schriften, erschien in 8 Bänden (1869—81), herausgegeben von H. P. Barfod und H. Gottsched.

Sören Aabye Kierkegaard wurde am 5. Mai 1813 in Kopenhagen geboren. Sein Vater, ein reicher Strumpfwarenhändler, war seiner Zeit als armer Knecht nach der Hauptstadt gekommen, und hatte sich hier zu der Stellung eines wohlhabenden Mannes hinaufgearbeitet. In seiner Kindheit hatte derselbe im westlichen Jütland, in der Nähe der Stadt Ringköbing, Vieh gehütet; hier war er einmal, von Hunger und Kälte gepeinigt und von der großen Einsamkeit bedrückt, auf einen Hügel gegangen und hatte Gott verflucht. Sobald es ihm aufgegangen war, was er hiermit gethan hatte, fiel der Trübsinn, der schon früh in seinem kindlichen Gemüt seine Spuren hinterlassen hatte, mit doppeltem Druck auf ihn; nie vergaß er den Vorgang auf der Heide. Derselbe gab seinem ganzen Leben eine nach innen gekehrte Richtung und verursachte ihm schwere Anfechtungen; zu Zeiten warf er sich vor, Sünde wider den heiligen Geist begangen zu haben. Seine beiden Söhne, Sören K. und dessen etwas älterer Bruder Peter Christian K. (gest. 1888 als Bischof in Aalborg), erhielten durch den Umgang mit dem tief religiös bewegten, trübsinnigen Vater Eindrücke, die sich nie verloren, auch nicht als der alte K. als 82jähriger Greis seine Augen in Frieden geschlossen hatte (1838); „das Entsetzliche“ im Leben des Vaters warf seine tiefen Schatten auch auf das Leben der beiden Söhne.

S. K.s Vaterhaus war still und einsam, und beide Eltern waren bei seiner Geburt bejahrt, der Vater 57, die Mutter 45 Jahre. So wurde K. ein altkluges Kind, welches eine, wie er selbst später sagte, wahnsinnige Erziehung erhielt. „Kind bin ich nie gewesen“, klagte er. Er kam nicht unter andere Kinder; dagegen sagte der trübsinnige Vater ihm beständig: „O, mein Sohn, möchtest du doch Jesus recht lieb gewinnen können!“ Die einzige Freude des Knaben war, wenn sein Vater daheim in der Stube seinen kleinen schmächtigen und zartgebauten Sohn in der Phantasie eine Reise machen ließ, die mit solchem Leben und so großer Anschaulichkeit vorgestellt wurde, daß das lebhafte Kind zuletzt gar körperliche Müdigkeit verspürte. Der „in körperlicher Hinsicht unmögliche“ Knabe empfing den Trübsinn als väterliches Erbe und hatte, wie alle Westjüten Neigung zur Verschlossenheit und Verborgenheit. Später bezeichnete er den Trübsinn als sein innerstes Wesen und nannte ihn „den Preis, um welchen er das Außerordentliche wurde“; zugleich aber erfuhr er schon früh, daß er eine ungeheure Fähigkeit besitze, seinen Trübsinn hinter Ironie und anscheinender Ausgelassenheit zu verbergen. In der Schule fand er nur bei einzelnen Mitschülern Verständnis; gegen die Neckereien, die ihm von den meisten zu teil wurden, verteidigte er sich durch den schlagfertigen Witz und den beißenden Spott, der später in seinen Schriften so sehr hervortreten sollte. 1830 wurde er Student und bestimmte sich für das Studium der Theologie, wie sein älterer Bruder, welcher schon damals in Berlin und Göttingen studierte. In letztgenannter Stadt erwarb dieser sich die philosophische Doktorwürde durch eine Abhandlung „De mendacio“ und war als „der Disputierteufel aus dem Norden“ bekannt. Aber anstatt sich ganz in die Theologie zu vertiefen, fühlte S. K. sich stark zu der Philosophie und Ästhetik hingezogen. Die Stoffe, die ihn anzogen: Faust, der ewige Jude und der Narrentypus des Mittelalters, sind für seine geistige Eigen-

tümlichkeit bezeichnend. Die liberale Politik, die damals die Gemüter so vieler anderer dänischer Jünglinge erregte, interessierte ihn nicht; er war seiner Denkart nach stark konservativ, ein entschiedener Feind aller Sturmangriffe gegen die Autorität.

Seine Erstlingsarbeit als Schriftsteller war eine kleine Schrift: „Aus den Papieren eines noch Lebenden, gegen seinen Willen herausgegeben" (1838), in welcher er den dänischen Märchendichter Hans Christian Andersen angriff, besonders dessen Roman „Nur ein Geiger". Im Gegensatz zu Andersen behauptete er, ein Genie sei „kein Flenner", sondern gehe, wie das Gewitter, gegen den Wind. Im selben Jahre starb sein Vater. Kurz zuvor hatte K. von „dem Entsetzlichen" Mitteilung erhalten. Dieses führte ihn dazu, in dem hohen Alter des Vaters keinen Segen, sondern einen Fluch zu sehen, und er gewann die Überzeugung, daß die vorzüglichen Gaben seiner Familie „nur dazu vorhanden seien, um sich gegenseitig aufzureiben". Nach dem Wunsche seines Vaters machte er 1840 sein theologisches Amtsexamen, worauf er sich auf die Magisterwürde vorbereitete. Er war ein scharfer Denker, aber sein Denken war nicht geschult; seine Phantasie war im selben Grade reich, wie sein Gedanke klar. Für die Naturwissenschaften hatte er keinen Sinn; Geistesprobleme waren es, die ihn in Anspruch nahmen. Er vertiefte sich in die Romantiker, Hegel, die griechische Philosophie, vor allem in Sokrates, und 1841 erwarb er sich die Magisterwürde für eine Abhandlung „Über den Begriff Ironie in stetem Hinblick auf Sokrates", eine eigenartige Arbeit, die in wesentlichen Punkten in nuce mehrere der Hauptgedanken seines Lebens enthält. Hier finden wir den Sinn für die innere Unendlichkeit der Persönlichkeit und für „die ewige Giltigkeit des Individuums", die Begeisterung für „die indirekte Mitteilung" und für die Ironie, seine alte Waffe, in deren Führung er immer größere Fertigkeit sich erwarb. Aber die Ironie, welche er pries, war nicht diejenige der Romantiker, die nur die Unendlichkeit der Phantasie der Endlichkeit des Wirklichen gegenüberstellen wollte; es war die sokratische Ironie, welche die Nichtigkeit des Endlichen durch den Gegensatz zum Unendlichen klarlegte.

In die Zeit seiner Arbeit an der Abhandlung über die Ironie fiel das erste große Ereignis in seinem persönlichen Leben, welches in seiner schriftstellerischen Thätigkeit tiefe Spuren hinterließ: seine Verlobung und die Aufhebung dieser Verbindung mit der Jungfrau, die ihr Schicksal mit dem seinigen hatte verknüpfen wollen. Am 10. Sept. 1840 verlobte er sich, am 29. Sept. 1841 disputierte er zur Magisterwürde, und im Oktober 1841 hob er seine Verlobung auf. Sofort bemächtigte sich seiner der Klatsch; man schilderte ihn als einen herzlosen Betrüger, der „um zu experimentieren" das Lebensglück eines jungen Mädchens vernichtet habe. Aufgerieben von dem inneren Kampf, welcher der Aufhebung seiner Verlobung vorherging, seelisch und leiblich gepeinigt, reiste K. nach Berlin, um dort tiefer über seine „Bestimmung" zu grübeln. Er fühlte sich als Dichter; doch das Reich der Poesie genügte ihm nicht. Er wollte das Christentum beweisen, aber nicht, wie die gewöhnlichen Apologeten, durch eine Darlegung seiner Wahrheit. Ihm war das Christentum das Paradoxon, das Absurde; der Beweis seiner Wahrheit wird durch eine lebendige „existentielle" Darstellung davon geführt, wie man ein Christ wird. Das ist eine Aufgabe für einen Dichter; zur Lösung derselben gehört aber mehr als Poesie. Es wird ein Gedankengang erfordert, der statt zu verschleiern und abzutönen, gerade das Absurde im Christentum hervorhebt (credo, quia absurdum). Die gebrochene Verlobung setzte alle Kräfte seiner Seele in Bewegung; er fühlte, daß er sowohl Dichter wie Denker sei. „Daß ich Schriftsteller wurde," sagt er, „verdanke ich wesentlich ihr, meinem Trübsinn und meinem Gelde."

In den folgenden Jahren erschienen die merkwürdigen pseudonymen Schriften, die außerhalb der Grenzen Dänemarks in steigender Weise überall Aufsehen erregt haben, wo für religiöse Probleme Sinn vorhanden war. Für Dänemark bildeten sie „eine Litteratur in der Litteratur", so reich, so eigenartig, so tief, so formvollendet, daß sie hier ohne Seitenstück ist. Am 20. Februar 1843 erschien der erste Teil von „Entweder — Oder" und Schlag auf Schlag folgten: der zweite Teil von „Entweder — Oder", „2 erbauliche Reden", „Furcht und Zittern", „die Wiederholung", „3 erbauliche Reden", „Philosophische Bissen", „Der Begriff Angst", „Vorwort", „4 erbauliche Reden", „Stadien auf dem Lebenswege", „3 Reden bei gedachten Gelegenheiten", „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Bissen" und „Eine literare Anmeldung" — alles in den drei Jahren zwischen Februar 1843 und März 1846. Bei der Herausgabe all dieser Bücher spielt K. mit sich selbst und seinen Zeitgenossen Versteckens. Victor Eremita — Constantin Constantius — Johannes Climacus — Nicolaus Notabene u. s. w. werden die verschiedenen Verfasser benannt; K. bezeichnet sich höchstens als den Herausgeber dieser

pseudonymen Litteratur. Nur auf den Titelblättern der verschiedenen erbaulichen Reden lesen wir ohne Umschweife den Namen Sören Kierkegaard. Die meisten der genannten Schriften erschienen in deutscher Übersetzung: Entweder Oder von Michelsen und Gleiß, Leipzig 1885; Furcht und Zittern von Ketels, Erl. 1882, Philosophische Bissen und der Begriff Angst von C. Schrempf, Lpz. 1890. Stadien auf dem Lebenswege von Bärthold, Lpz. 1886, Zwölf Reden von Bärthold, Halle 1875.

Der erste Teil dieser Arbeiten hat die Absicht, mit Hilfe der mäeutischen Methode und in dichterischer Darstellung einem Zeitalter, das entweder ohne Christentum oder in Gewohnheitschristentum lebt, den Ernst des Christentums und des Daseins einzuschärfen. Die Subjektivität und die Innerlichkeit ist die Wahrheit; es gilt, dem Göttlichen gegenüber „der Einzelne" zu werden, und als der Einzelne in Innerlichkeit und voller persönlicher Wahrheit die Forderungen des Göttlichen zu verwirklichen. „Nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich" —, dieses Thema geht durch die ganze pseudonyme Litteratur und durch die Behandlung dieses Themas ist K. ein Wecker von eminenter Bedeutung geworden. Aber durch den ersten Teil dieser Litteratur nähert sich K. demjenigen, das er besonders seiner stumpfen und von der Hegelschen Scheinversöhnung zwischen Glauben und Wissen erfaßten Zeit einschärfen will: daß das Christentum das Paradoxon ist. Ein solches entsteht dadurch, daß ein Begriff innerhalb der Grenzen des Verstandes mit einem solchen verbunden wird, der außerhalb dieser Grenzen liegt oder die Grenze bildet. Wie Goethe, nach der Aussage seiner Mutter, von jedem „Leid" den Stoff zu einem neuen „Lied" erhielt, so erhielt K. von seinen Erlebnissen den Antrieb zu neuen religiösen Erwägungen von einer seltenen Tiefe und der größten Tragweite. Er war davon überzeugt, daß es seine Pflicht sei, die Verbindung mit seiner Verlobten aufzulösen, obgleich ein solcher Bruch das ethische Bewußtsein seiner Zeitgenossen herausforderte und seinen eigenen Stolz auf seine Treue vernichtete. Aber dieser Bruch gab ihm den Stoß (in „Furcht und Zittern"), darüber nachzusinnen, inwieweit es „eine teleologische Suspension" des Ethischen gebe und im „Begriff Angst" sich in die Phänomenologie der Sünde zu vertiefen. Bei der Entwickelung des Glaubens an das Paradoxon und der Subjektivität als der Wahrheit greift er sowohl Grundtvigs starke Hervorhebung der fides quae und der Bedeutung der Kirchlichkeit, wie Hegels philosophische Auflösung der christlichen Lehre in Spekulation an. Er will als ein christlicher Sokrates die „Christenheit" lehren, was Christentum sei; dabei ist er im Namen der Subjektivität ein entschiedener Feind des „Systems". Alles wird zur Lüge, sobald es sich zum System gestaltet.

Als dieser Abschnitt seiner Thätigkeit als Verfasser abgeschlossen war, fühlte er sich gewissermaßen wie einer, der seine Mission erfüllt hat, und dachte daran, sich um eine Pfarrstelle zu bewerben, am liebsten an einem Orte, wo er in Einsamkeit, fern von dem Lärm des Tages, als „der Einzelne" würde leben können. Da aber ereignete sich die zweite große Begebenheit in seinem Leben, groß nur für ihn allein und nur groß, weil seine Empfindlichkeit und Nervosität sie über alle annehmbaren Dimensionen hinaus vergrößerte. Das von dem jüdischen Dichter M. Goldschmidt herausgegebene Witzblatt „Der Corsar" machte auch K.s Person und Verfasserthätigkeit zum Gegenstand verschiedener Angriffe. Er wurde dargestellt als ein Sokrates der Straße, mit dünnen Beinen und Hosen von ungleicher Länge, und es regnete im „Corsaren" mit mehr oder weniger geschmacklosen Andeutungen auf die pseudonyme Litteratur und die körperlichen Gebrechen des pseudonymen Verfassers. Diese litterarische Verfolgung ließ eine neue Quelle in seiner Seele hervorsprudeln. Wie sein Auge vorher fest auf das Paradoxon gerichtet gewesen war, wurde jetzt eine Zeitlang das Martyrium der Mittelpunkt in allem. „Was bedeutet doch selbst das, bei gelindem Feuer verbrannt zu werden, oder gerädert oder wie in warmen Ländern, in Honig eingeschmiert, Insekten vorgeworfen zu werden — was bedeutet doch dieses im Vergleich mit der Grausamkeit: zu Tode verlacht zu werden?" Sein Erlebnis mit dem „Corsaren" führte ihn dazu, über die Bedeutung des Leidens für den Christen nachzugrübeln; wie der Inhalt der christlichen Dogmatik ihm „das Paradoxon" geworden war, so wurde ihm der Inhalt der christlichen Ethik „das Martyrium", das Leiden, die Nachfolge Christi auf dem Wege des Verschmäht-, Verspottet- ja Verspeitwerdens. Hierdurch wurde der bestimmt christliche Ton in seinen Büchern stärker; die „erbaulichen" Reden wurden allmählich zu „christlichen" Reden, zu Predigten über das Evangelium der Leiden. „Erbauliche Reden in verschiedenem Geiste" (1847), „Die Werke der Liebe" (1848, deutsche Übers. von A. Dorner 1890), „Christliche Reden" („Ausgewählte christl. Reden", deutsch von J. v. Reincke 1901), „Die Krankheit zum Tode" (1848), „Einübung im Christentum von Anti-Climacus" (1850, geschrieben 1848, deutsch von Bärthold,

2. Aufl. Halle 1894), „Von meiner Verfasserthätigkeit“ und „Zur Selbstprüfung, den Zeitgenossen empfohlen“ (1851, deutsch v. C. Hansen, 4. Aufl. Leipzig 1895), das sind die Titel der wichtigsten seiner Schriften aus dieser Periode. Er war in diesem Zeitraum ein Streiter für das Ideal und der absoluten Redlichkeit, der alles Gewäsch und alle Erbärmlichkeit angriff.

Wenn K. mit dieser Auffassung der Nachfolge Christi als eines Lebens in Leiden und ein Martyrium auf seine christlichen Zeitgenossen blickte, so nahm er großes Ärgernis. Seit seiner Kindheit und seiner Jugend hatte er mit Ehrfurcht zu dem ehrwürdigen Bischof von Seeland, J. P. Mynster (s. d. A.) hinaufgeblickt; derselbe war „seines Vaters Pastor“. Aber war Mynsters Verkündigung Christentum, wenn sie mit der Elle des Ideals gemessen wurde, oder war sie nicht eher eine ästhetische Entstellung des Paradoxons und des Evangeliums der Leiden? Und war Mynsters Leben ein Leben in Leiden, ein Martyrium? K. hoffte eine Zeit lang, daß Mynster so „redlich“ sein werde, einzugestehen, daß sowohl das christliche Ideal in der zweiten Abteilung der Schriften K.s richtig gezeichnet sei, wie auch, daß Mynster selbst, der Bischof von Seeland und Primas der dänischen Kirche, nicht nach dem Ideal lebe. Doch Mynster schwieg, und da K. die Ruhe des Greises nicht stören wollte, schwieg er auch, bis eine Predigt von Martensen nach dem Tode Mynsters (im Febr. 1854) seiner litterarischen Produktion den letzten Stoß gab und die dritte und letzte Phase in seiner Verfasserthätigkeit hervorrief: den Angriff auf das kirchliche Christentum, auf die „Christenheit“, die in gewissen Beziehungen an die Krise in dem Leben Lamennais' erinnert. Während aber Lamennais für die Sache des Volkes und der Freiheit das lebhafteste Interesse hatte, zeigt auch dieser letzte Teil von Kierkegaards Schriften, daß er die Zeit der Februarrevolution ohne die geringste Sympathie oder Verständnis für die gleichzeitigen politischen und sozialen Bewegungen durchlebte. Während eines Aufenthalts in Berlin hörte er den Ruf: „Auch die Klempner müssen sich associeren!“; doch dieses erregte nur seine Ironie. Er ahnte nicht, was hinter einem solchen Rufe lag; als Anwalt „des Einzelnen“ hatte er für die Menge und den erwachenden Associationstrieb nichts übrig.

Martensens Predigt war es, welche die Schleusen der letzten litterarischen Produktion K.s öffnete. Einige Tage nach dem Tode Mynsters hielt der damalige Professor Martensen in der Schloßkirche von der Kanzel, auf der Mynster so oft gestanden, eine Rede über Hbr 13, 7—8, in welcher er den verstorbenen Bischof als „einen von den rechten Wahrheitszeugen“ schilderte. Dieses erregte K.s tiefstes Ärgernis; er schrieb einen Protest nieder, ließ ihn aber 9 Monate lang in seiner Schieblade liegen. Erst eine Weile, nachdem Martensen (s. d. A.), nach langem Widerstand von seiten des Königs Frederik VII., zum Nachfolger Mynsters als Bischof von Seeland ernannt worden war, erschien K.s Protest in der Zeitung „Faedrelandet“(das Vaterland) vom 18. Dezember 1854 als ein Artikel mit der Überschrift: „War Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge, einer von den rechten Wahrheitszeugen — ist dieses Wahrheit?“ Martensen wies K. zurück, indem er ihn als einen Thersites bezeichnete, der auf dem Grabe des Helden tanzt, und ihn beschuldigte, daß er Wahrheitszeugen und Blutzeugen gleichsetze. Aber dadurch wurde K. noch mehr gereizt; der eine Artikel nach dem andern erschien jetzt im „Vaterland“, in Flugschriften und in seiner Zeitschrift „Oieblikket“ (der Augenblick) (S. K., Angriff auf die Christenheit, übers. von A. Dorner und Chr. Schrempf, Stuttg. 1896). In allen diesen seinen Ausführungen schwang K., mit der Kraft und im Tonfall eines Propheten in Israel, die Geißel über „die Christenheit“ und „das offizielle Christentum“, griff ihre Gottesdienste, ihre heiligen Handlungen und ihre Mitglieder an. Die Christenheit hat nach seiner Meinung das Christentum abgeschafft. Der gewaltigen geistigen Spannung, in welche ihn dieser Kampf versetzte, sollte sein schwacher Körper erliegen. Am 2. Oktober 1855 ließ er sich in ein Kopenhagener Hospital aufnehmen und starb hier am 11. November, sanft und still, mit einem festen Glauben an Gottes Gnade in Christo und in der Hoffnung, daß sein Tod seine Bestrebungen fördern werde. „Die Bombe platzt, dann zündet es,“ sagte er auf seinem Sterbebett. Und er bekam Recht. Dieser „Wahrheitszeugen-Streit“ verursachte in der dänischen Kirche eine gewaltige Bewegung, die noch nicht ganz gestillt ist. K. gehörte zu den kirchengeschichtlichen Persönlichkeiten, die in gewissen Zwischenräumen wiederkehren, um zu sagen, was zu sagen not ist; das hat er aber wie wenige sagen können, weil er in gleicher Weise über die Stärke der Leidenschaft und die Tiefe des Gefühls, über die Klarheit des Gedankens und die Anmut der Sprache gebot.

Man hat gefragt: Was wäre aus K. geworden, wenn nicht der Tod gerade in dem Augenblick gekommen wäre, wo sowohl seine körperlichen Kräfte wie sein Vermögen ver-

zehrt waren, und letzteres so gründlich, daß er nur 250 Thlr. für sein Begräbnis hinterließ. Einige haben gemeint, er würde, wenn er von seinem Krankenlager sich erhoben hätte, nach dem „Amerika des freien Gedankens", wie man es genannt hat, gegangen sein, alle Ketten des positiven Christentums wegwerfend und die Fahne des freien Gedankens erhebend. Hatte er doch zuletzt schon gesagt, daß das Christentum des neuen Testaments nicht nur nicht existiere, sondern im Grunde nie existiert habe. Die lebensfeindliche Askese, deren Anwalt er geworden war, würde sich ihm, so hat man gemeint, schließlich als etwas Unnatürliches und Ungesundes dargestellt haben; dann hätte er Ritter des freien Gedankens werden können. Andere wiederum haben gemeint, daß „die Klosterbewegung" in seinem Leben ihn der römischen Kirche zugeführt haben würde; ein begabter Schüler von ihm, der auch als ästhetischer Schriftsteller bekannte dänische Propst Kofoed-Hansen, endete in Rom. Neben tiefer Bewunderung für die „Innerlichkeit", die Luther ins Kloster trieb, wird man nämlich bei K. eine Reihe von Aussprüchen finden, die harte Urteile über den „weltlichen" Luther und die Reformation enthalten.

Es wird jedoch unnütz sein, sich in Grübeleien darüber zu verlieren, was K. geworden wäre, wenn ihm ein längeres Leben beschieden gewesen; ob er sich dann nach dem Gesetz des Rückschlags oder der Konsequenz entwickelt haben würde. Er war, so lange er lebte, und ist nach seinem Tode gewesen ein „Engel der Anklage". Als ein solcher hat er gewirkt, für einige als ein Wecker zu lebendigem Christentum, für andere als ein Beweis für die Nutzlosigkeit des positiven Christentums. Und als ein solcher wird er fortfahren zu wirken. Er wird dastehen als ein christlicher Sokrates, einschärfend, daß es sich auf dem religiösen Gebiet um Innerlichkeit, persönliche Wahrheit und unbestechliche Redlichkeit handelt. Er war ein Genie, und ein solches kommt, wie er selbst sagte, zur Welt, „um gewisse Grundfragen des Daseins zu revidieren". **Fr. Nielsen.**

Kijun s. Rephan.

Kilian, d. Hl., 7. Jahrh. — Rettberg, KG Deutschlands II, 1848, S. 303; Hauck, KG Deutschlands I, S. 370f.; Emmerich, D. hl. Kilian, Würzburg 1896.

In einem Würzburger Nekrologium des 8. Jahrhunderts findet sich zum 8. Juli der Eintrag: Eodem die s. Chilianus Episcopus in castro Uuirziburgo cum sociis suis Totmanno presbytero et Colomanno diacono sub Gozberto duce martyrizatus, J. G. v. Eckhart, Comment. de reb. Franc. orient. I S. 831, vgl. Dümmler, FdG VI, S. 116; Piper, Karls d. Gr. Kalendarium und Ostertafel 1856, S. 26. Eine etwas eingehendere Nachricht giebt Hraban in seinem Martyrologium: VIII Id. Iul. in pago Austriae et castro nomine Wirziburg iuxta Moin fluvium sanctorum natale Chiliani martyris et duorum sociorum eius, qui ab Hibernia Scottorum insula venientes nomen Christi in praedictis locis praedicaverunt; ibique ob veritatis confessionem a quodam iudice iniquo nomine Gozberto trucidati sunt, MSL Bd 110 S. 1155.

Diese Nachrichten haben an und für sich nichts Unwahrscheinliches; nur muß man sich gegenwärtig halten, daß jeder gewaltsam getötete Kleriker im beginnenden Mittelalter als Märtyrer des christlichen Glaubens betrachtet wurde, daß also die Worte ob veritatis confessionem nicht als zu der reinen Überlieferung gehörig betrachtet werden können. Wie man sich im 9. Jahrhundert das Bekenntnis der Wahrheit dachte, zeigt die Angabe des St. Galler Martyrologiums: A duce locorum eorundem nomine Cozperto, pro eo quod eum a coniugio uxoris fratris sui disiungere niteretur factione eiusdem incestuosissimae Geilae cum sociis eodem zelo ferventibus est interremptus, Canis. lect. antiq. II, 3 S. 150. Der bekannte Widerwille der Deutschen gegen die Forderungen des kanonischen Eherechts erklärt den Tod des Wahrheitszeugen. Es ist einleuchtend, daß diese Erklärung aus der Vorstellung der Verhältnisse des 9., nicht des ausgehenden 7. oder beginnenden 8. Jahrhunderts stammt. Sie ist historisch also wertlos. Ebenso wertlos ist die weitere Ausführung der Geschichte Kilians in den beiden Passionen, von denen die ältere vielleicht dem 9., die jüngere dem 11. oder 12. Jahrhundert angehört. Hier ist das Wesentliche, daß der keltische Wanderbischof nach dem durch Bonifatius gegebenen Schema des Missionsbischofs in Deutschland geschildert wird. Die beiden Passionen bei Emmerich S. 3—25.

Als glaubwürdiger Kern der Überlieferung bleibt also nur die Thatsache, daß ein keltischer Bischof namens Kilian mit etlichen Genossen zu Würzburg einen blutigen Tod fand. Die Zeit läßt sich nicht genau feststellen, da der dux oder iudex Gozbert sich

nicht verifizieren läßt: ist der Name richtig, dann kann man nicht an einen der Nachfolger Radulfs denken, sondern nur an einen der ostfränkischen Großen. Immerhin zeigt die Erwähnung eines dux, daß unsere dem 9. Jahrhundert angehörigen Gewährsmänner die Vorgänge in die Zeit nach Dagobert verlegten. Damals aber war das Land am mittleren Main keineswegs mehr ein heidnisches Land: die seit der Überwindung der Thüringer im Jahre 531 eingewanderten Franken, waren großenteils bereits Christen als sie einzogen, besonders bekannten sich die Herzoge, Radulf und seine Nachfolger, zum christlichen Glauben (s. KG I, 2. Aufl. S. 369 ff.). Danach muß sich die Vorstellung über Kilians Thätigkeit bemessen: sie war nicht reine Missionsarbeit.

Über den Namen Kilian hat Herr Professor Dr. Zimmer in Greifswald die Güte, mir folgendes mitzuteilen: Das Ch der ältesten Schreibung ist regulärer germanischer Lautgebung zuzuschreiben, da der Heilige vor dem Eintreten der oberdeutschen Lautverschiebung in Franken wirkte, also sein Name, so weit er volkstümlich war, zu Chilian für Kilian werden mußte. Die irischen Namen auf an, iane, ene sind alle Kosenamen (Rufnamen, Kurzformen wie deutsch Götz, Kunz u. dgl.) und liegen Ernan, Ernene, Ernian &c. nebeneinander; ebenso heißt der Armagher Abtbischof, an den Johann V. a. 640 schrieb, Tomian und Tomene. Altirisch cell (Gen. cille, Dat. Acc. cill, c immer wie k gesprochen) ist: 1. Zelle des Anachoreten, 2. Kloster, 3. Kirche, weil sich in ältester Zeit häufig oder gewöhnlich an die cella eines missionierenden Mönchs eine Klostergründung und Kirche anschloß. Ganz gewöhnliche irische Klerikernamen im 7. bis 8. Jahrhundert sind nach Ausweis der irischen Annalen Cellan und Cillene (648. 713. 720. 721. 725 u. ö.), auch in den Lorscher Annalen a. 706 ein Cellan. Ihre Bedeutung wird ursprünglich Zellenbewohner d. h. Anachoret oder Mönch gewesen sein. Wie Tomian und Tomene nur Formen desselben Namens sind, so können wir korrekt neben dem a. 648 u. ö. belegten Cillene eine Form Cillian, mit ll, erwarten. Hieße also der irische Glaubensbote bei den Franken Killian, so wäre alles klar. In irischer Lautgebung kann ll sich nicht vereinfachen in dem Namen. Man müßte also, um Kilian = Killian zu deuten, annehmen, daß fränkischem Ohr das mouillierte Doppel-L (Killian, Killjan) wie einfaches mouilliertes L geklungen habe, was bei fremden Namen wohl nicht unmöglich ist. Hierzu kommt, daß wenn man von ursprünglich einfachem L ausgeht, weder eine Etymologie möglich ist, noch ähnliche Namen vorliegen. Steht Kilian für Killian, dann ist der Name dem Sinne nach identisch und gleichen Ursprungs mit Cellan und Cillene.

Bekannt wurde Kilians Name seit der Erhebung seiner Reliquien durch den ersten Würzburger Bischof Burkhard; davon erzählen das St. Galler Martyrologium, die Passionen und die Biographie Burchards. **Hauck.**

Kimchi, genauer Qimchi קמחי, Name einer aus Spanien stammenden, im 12. u. 13. Jahrhundert in der Provence blühenden jüdischen Gelehrtenfamilie (Joseph K. und seine Söhne Moses und David). — G. B. de Rossi, Historisches Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller, Bautzen 1839, 164—171; || Abr. Geiger, Abhandlungen in hebräischer Sprache, Berlin 1877, 1—47 (vorher in der hebr. Zeitschrift Ozar Nechmad I. II); || P. F. Frankl, Kimchi, in: Ersch u. Gruber, Sektion II, Bd 36 (1884), 54—57; || W. Bacher, in: Winter u. Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons II (Trier 1894), 191—205. 306 bis 314, Litteraturnachweise 233 f., 337.

I Joseph K.: J. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea I u. III, Nr. 697; || M. Steinschneider Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana Nr. 5942; || Em. Blüth, Jos. Q. und seine Grammatik, Magazin für die Wiss. des Judenthums 1891, 1—26. 119—132. 197—208. 269—286; 1892, 89—109. 205—226; || W. Bacher, Joseph Kimchi et Abulwalid ibn Ganah, in: Revue des études juives VI (1883). 208—221; || H. J. Mathews, Sepher ha-galuj von R. Joseph Kimchi. Nach der einzigen Handschrift in der Vaticanischen Bibliothek, Berlin 1887 (180 S.); || W. Bacher, Sepher Sikkaron Grammatik der hebr. Sprache von R Joseph Kimchi. Zum ersten Male herausgegeben, Berlin 1888 (76 S. Ein Anhang von 16 Seiten giebt Anmerkungen von Jak. Reifmann zum Sepher ha-galui). || Der Kommentar zu den Proverbien ist unter dem falschen Titel ספר חקה nach einer schlechten Handschrift ediert, Breslau 1868 (40 S.; s. M. Steinschneider, Die hebr. Handschriften in München, Nr. 242). || Der Kommentar zu Hiob ist mangelhaft herausgegeben von J. Schwartz תקות אנוש II (Berlin 1868), S. 149—166; vgl. Steinschneider Nr. 260. || Auch die einzige Veröffentlichung der polemischen Schrift Sepher ha-b'rîth in Milchemeth choba, Konstantinopel 1710, ist ungenau und unvollständig.

II. Moses Kimchi: Wolf. B. H. I u. III, Nr. 1645; Steinschneider, Catal. Bodl. Nr. 6498. Die Grammatik מהלך שבילי הדעת ist zuerst 1508 in Pesaro erschienen, dann bis 1785 noch wenigstens 16 mal, z. B. Leiden 1631 mit Anmerkungen von C. L'Empereur (vgl.

M. Steinschneider, Bibliograph. Handbuch . . . für hebr. Sprachkunde S. 74 f.). || Ueber einen älteren, kürzeren Text dieser Gr. s. W. Bacher, Revue des études juives XXI (1890), 281 bis 285. || Sein Kommentar zu den Prov. und der zu Esra-Neh ist in den rabbinischen Bibeln unter dem Namen des Abraham ibn Esra gedruckt, ersterer sogar noch verkürzt (Handschriften z. B. in Parma de Rossi 694, Oxford Bodl. Uri 157, München 223, Rom Angelica). Die Auslegung des Buches Hiob hat J. Schwartz תקות אנוש II, 71 ff. veröffentlicht.

III. David Kimchi: Wolf, B. H. I u. III, Nr. 495; Steinschneider, Cat. Bodl. Nr. 4821. | Jacob Tauber, Standpunkt und Leistung des R. David Kimchi als Grammatiker, Breslau 1867 (46 S.); || S. M. Schiller-Szinessy in Encyclopaedia Britannica, 3. Aufl. XIV, S. 77 f. Schriften: a) מכלול, ein großes, grammatisch-lexikalisches Werk, dessen erster Teil, die Grammatik Chêleq ha-diqdûq, gewöhnlich schlechthin Mikhlol genannt wird. Die Gr. erschien zuerst 1525 in Italien [ein Ex. dieser den Bibliographen nicht bekannten Ausgabe besitzt, wie S. M. Schiller-Szinessy mir mitteilte, Chr. D. Ginsburg in London]; dann Konstantinopel 1532—34 Fol. und 8°; seitdem mit den Anmerkungen des Elias Levita: Venedig 1544, 8°; 1545 Fol. u. 8°; Fürth 1793 mit Erläuterungen von Moses Hekhim [הכבים = Hechingen?, nach den Blattzahlen dieser Ausgabe wird meist zitiert]; Lyck 1862 (unzuverlässiger Text; außer Hekhims Kommentar einige unbedeutende Noten des Herausgebers J. Rittenberg). Agathius Guidacerius, Liber Michlol Grammatices Linguae Sanctae R. Dauid Kimchi, Paris 1540, giebt den ersten Abschnitt der Gr. (Blatt 1—28) in vokalisiertem Grundtext mit latein. Uebersetzung. — Der zweite Teil, das Wörterbuch, Sēpher ha-schoraschîm, ist im 15. Jahrhundert dreimal, im 16. sechsmal gedruckt (die beiden letztenmale mit den Anmerkungen des Elias Levita). Die letzte und zugleich die beste Ausgabe ist die von J. H. R. Biesenthal und F. Lebrecht mit (latein.) Anmerkungen und einer dankenswerten Einleitung versehene: Rabbi Davidis Kimchi radicum liber, Berlin 1847 Fol. — Das Büchlein עט סופר (Ps 45, 2) Lyck 1864, handelt über Schreibung der Thorarollen, Massora, Accente. — | b) Kommentare. 1. Zur Genesis: פירוש רד״ק על התורה . . . ספר בראשית, herausgegeben von A. Ginzburg, Preßburg 1842. || 2. Zu den prophetisch-historischen Schriften: Guadalaxara 1482 Fol. und sonst; zu den eigentlichen Propheten: Soncino 1485 Fol. und sonst; beide Kommentare auch in den meisten rabbinischen Bibeln: 1516 f. 1547 f. 1568. 1618 f. Die späteren Drucke (schon Rabb. Bib. 1516 f.) sind durch Weglassung der antichristlichen Stellen und andre Streichungen mehr oder weniger verstümmelt, vgl. Luzzatto, Kerem Chemed V, 28. Neue, kritische Ausgaben (viele Handschriften z. B. in der Bodlejana und in Parma) aller exegetischen Arbeiten Kimchis sind wünschenswert. || 3. Psalmen: (Bologna) 1477, Neapel 1487 (in einer Ausgabe der Hagiographen), u. oft; M. S. Schiller-Szinessy, The First Book of the Psalms . . . with the Longer Commentary of R. David Qimchi critically edited from nineteen manuscripts, Cambridge 1883. || 4. Chronik: Rabbin. Bibel 1547 f. 1568. 1618 f. || 5. Haphtaren (die an den Sabbathen aus den prophetischen Schriften verlesenen Stücke): 1505 u. ö. || 6. Ruth: mit lat. Uebersetzung und Bibeltext, herausgegeben von J. Mercier, Paris 1563. Ueber die Abfassung eines Kommentars zum Hiob vgl. Abr. Geiger, Jüd. Zeitschrift VII, 145, und dagegen Frankl, Monatsschrift für Geschichte u. Wiss. des Judenth. 1885, 144. Wegen noch andrer Kommentare vgl. de Rossi, Wörtb. 167. — | c) Polemik gegen das Christenthum. 1. T·schubôth la Noç·rim, Auszüge aus seinem Psalmenkommentar, gedruckt am Schlusse der Ausgabe der Psalmen mit K.s Kommentar, Isny 1542 (s. Catal. Bodl. Nr. 91), und am Ende von Lipmann's ספר נצחון Altorf 1644 u. f. || 2. Wikkûaḥ, ויכוח, in Milchemeth Choba, Konstantinopel 1710. — || d) Polemik gegen die Antimaimunisten. Vgl. Grätz, Geschichte der Juden, 2. Aufl., Bd VII; Tauber S. 23—25; N. Brüll, Die Polemik für und gegen Maimuni im 13. Jahrh., in: Jahrbücher f. Jüd. Gesch. u. Lit. IV (1879), 14—31.

IV. Ueber andre Glieder dieser Familie s. P. F. Frankl, Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judenthums 1884, 552—561; A. Berliner, daselbst 1885, 382 f.

V. Die traditionelle Aussprache des Namens ist Qimchi. Im paläst. Thalmud lautet der Name einer Frau, deren sieben Söhne als Hohepriester fungiert haben, mehrfach קִמְחִית (Megilla I, Bl. 72[a] Z. 55 ff., ed. Krakau; Horajoth III, Bl. 47[d] Z. 15 ff.). J. Derenbourg, Ad. Neubauer, P. de Lagarde halten die Aussprache Qamchi für richtiger: so vokalisieren nämlich einige Handschriften der Grammatik Davids in der Pariser Nationalbibliothek (Journal Asiatique, 5. Serie, Bd 20 [1867], S. 267) und ein im Herbst 1317 vollendeter Madrider Kodex seines Kommentars zu den Propheten (Hebr. Bibliographie 1871, 133). Ferner wird David von seinem Gegner Joseph ben Todros ha-Levi דָּוִד הַקַּמְחִי (Weizenmann) genannt mit dem beißenden Zusatz אשר חטא ואשר החטיא (1 Kö 15, 30), und Meir ha-Levi Abulafia sagte תחת חטה יצא חוח „anstatt des Weizens gehen Dornen auf" (Hi 31, 40), vgl. N. Brüll, Jahrbücher IV, S. 31 Anm.; diese Aeußerungen scheinen aber eine Aussprache vorauszusetzen, welche der Ableitung des Namens vom arabischen qamch (Weizen, Getreide) günstig ist, also die Aussprache Qamchi. Für Kimchi z. B. Schiller-Szinessy. B. Felsenthal, in: Geo. Al. Kohut, Semitic Studies, Berlin 1897, 127—133, meint, vielleicht sei zwar in Spanien, dem Heimatlande der

Familie K., ursprünglich Kamchi gesprochen worden, aber die Aussprache Kimchi sei auch in diesem Falle sicher alt und dann vermutlich in der Provence entstanden. || Der provençalische Beiname der Familie war Mestre Petit, vgl. Zunz, Zur Geschichte und Litteratur I (Berlin 1845), 466; Abr. Geiger, Abhandlungen in hebr. Sprache I, 1 (= Ozar Nechmad I, 97).

VI. Joseph ben Isaak K., etwa 1100 bis etwa 1175, ist aus Spanien nach Narbonne gewandert. Er hat das von Jehuda ben Chajjug und Abul-Walid auf den Gebieten der Lehre von den schwachen Verben und der Worterklärung Erarbeitete solchen Glaubensgenossen, die des Arabischen unkundig waren, zugänglich gemacht; auch Abr. ibn Esra, dessen Zachoth צחות er nennt, hat Einfluß auf ihn geübt. Seine Grammatik Sepher Zikkaron, (grammatisches) „Merkbuch" (Titel nach Mal 3, 16), giebt zuerst die nach ihm bis in die neueste Zeit fast allgemein angenommene Einteilung der hebräischen Vokale in fünf lange und fünf kurze, während die älteren Grammatiker nach der Qualität der Vokale sieben „Könige" angenommen hatten (vgl. W. Bacher, Abraham ibn Esra als Grammatiker, Straßburg i. E. 1882, 61 ff.). Beim Verbum zählt er 8 Stammformen, die er folgendermaßen ordnet: Kal, Pi., Hiph'il; Ni., Hithpa.; Pu., Hoph'al; Pō'el (vierbuchstabige Form). Das „Buch der Kundgebung" ספר הגלוי (Titel nach Jer 32, 14) ist weder eine Erläuterung der eigentlichen Propheten (Abr. Geiger u. a.) noch ein gegen das Christentum gerichtetes Buch (de Rossi u. a.), sondern eine Kritik des Wörterbuches von Menachem ben Saruk und seiner Verteidigung (gegen Dunasch ibn Labrat) durch Jakob ben Meir (Rabbenu Tham). Seine Kommentare zu Provv. und Hiob sind oben erwähnt; der zum Hohenliede befindet sich in Oxford Bodl. Uri 150. Exzerpte aus der Auslegung des Pentateuchs enthält Codex de Rossi 166 (vgl. Berliner, Mg für jüd. Gesch. u. Litt. 1874, 21); Randglossen in Cod. de Rossi 1070 geben Erläuterungen zu den eigentlichen Propheten. Ein Kommentar zur ganzen Bibel hat laut dem Katalog Collectio Davidis S. 525 zur Oppenheimerschen Bibliothek gehört; auch anderweitig steht fest, daß J. ein fleißiger Erklärer des AT. gewesen ist. — Die Zahl der ihm zuzuerkennenden liturgischen Dichtungen beträgt nach Zunz sechs (s. Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865, 460, und Nachtrag, Berlin 1867). — Aus dem Arabischen hat J. übersetzt Mibchar peninim des Salomo ibn Gabirol (vgl. H. Edelmann, Derekh Tobim, London 1852) und einem großen Teil der „Herzenspflichten" des Bachja ibn Pakuda (s. Thorath choboth ha-lebaboth, Leipzig 1846). — Mehr ein apologetisches als ein polemisches Werk ist סֵפֶר הַבְּרִית (Ex 24, 7) gewesen, eine Unterredung zwischen einem gläubigen Juden, מַאֲמִין, und einem מִין. Leider ist uns nur der Anfang erhalten, der Hauptteil und der Schluß fehlen; auch ist der gedruckte Teil durch Zusätze aus späterer Zeit entstellt (s. Blüth 1891, 206).

VII. Moses K., der ältere Sohn Josephs, ist sehr bekannt geworden durch seinen „Weg der Pfade des Wissens" Mahalakh Schebilê Ha-da'ath (die Anfangsbuchstaben dieser drei Worte ergeben den Namen des Verfassers משה), einen knappen, außer Paradigmen nur die notwendigsten Darlegungen bietenden, aber gerade deswegen besonders von Christen sehr geschätzten Abriß der hebräischen Grammatik: Einleitende Bemerkungen und Lautlehre, Nomen, Verbum. Seine Anordnung der Stammformen des Verbums ist von fast allen späteren Grammatikern beibehalten worden: Kal, Ni., Pi., Pu., Hiph'il, Hoph'al, (Pō'el), Hithpa. Die von David K. (Grammatik Bl. 70 b, 71 b ed. Fürth) citierte grammatische Schrift Sepher Thachboscheth scheint verloren gegangen zu sein. — Vier liturgische Dichtungen M.s verzeichnet Zunz, Litteraturgeschichte S. 462. — Die Zeit seiner Blüte ergiebt sich aus folgenden Daten: die Erklärung der Provv. ist 1178 vollendet (Einleitungsgedicht, s. A. Berliner, Mg für die Wiss. des Judenthums 1882, 179 und hebr. Abteilung S. 35 f.), die des Buches Hiob im J. 1184 (s. Mg f. jüd. Gesch. und Litt. 1874, 46).

David K., gewöhnlich Redak רד״ק genannt, Josephs jüngerer Sohn, geb. c. 1160 in Narbonne, gest. daselbst c. 1235. Den Vater und den Bruder nennt er oft als seine Lehrer. Als Grammatiker und Exeget zeichnet sich D. aus durch fleißige Zusammenstellung der Thatsachen, nüchternes Urteil und leicht verständlichen Ausdruck. Wenn man J. Olshausen mit Abulwalid vergleicht, so wird man David Kimchi mit Gesenius vergleichen können; nur daß D. das Glück hatte, später als Abulwalid zu leben, und so im stande war, dessen Resultate ausgiebig zu verwerten. So erklärt es sich, daß D., obwohl ein Mann von wenig Originalität, sich bei den Christen und auch bei den meisten Juden hohen Ansehens erfreut hat und noch erfreut. Zwar hat Joseph Kaspi (c. 1330) in seinem Wörterbuch mehrfach gegen D. polemisiert, und auch Prophiat Duran (Ende

des 14. Jahrh.) ist ein energischer Bekämpfer D.s gewesen (s. die Nachweise in מעשה אפד, Ausgabe von Friedländer und Kohn, Wien 1865); aber Elisa ben Abraham hat ihn in Magēn David (Konstantinopel 1517) eifrig verteidigt, und schon, als Abraham Sakuth sein Juchasin schrieb, war die Anwendung des Wortes Pirqe Aboth 3, 17 אם אין קֶמַח אין תּוֹרָה („ohne Kimchi kein Gesetzesstudium") auf ihn ganz gewöhnlich (יוחסין, Lond. Ausg. S. 225 a Anf.). Seine Schriften sind außerordentlich oft gedruckt, viele seiner Kommentare sind mit lateinischer Übersetzung publiziert worden; die Institutiones und der Thesaurus des Xantes (Sanctus) Pagninus sind wesentlich nur Bearbeitungen der beiden Teile des Mikhlol, und auch Reuchlin und Sebast. Münster haben D.s Schriften sehr stark benutzt. Das neueste „Lehrgebäude der hebräischen Sprache" (Ed. König, Leipzig 1881 ff.) ist „mit steter Beziehung auf Qimchi" gearbeitet, und noch jetzt kann auch der christliche Gelehrte aus Davids Werken manche Anregung und manche schätzbare Notiz entnehmen. Für die noch im Argen liegende Kritik der Thargumim bieten die zahlreichen Citate in den Kommentaren (und auch im Mikhlol) D.s eine wichtige Fundgrube. Aus diesen Gründen hat der Unterzeichnete schon vor vielen Jahren eine neue Ausgabe der Grammatik vorzubereiten begonnen.

Herm. L. Strack.

Kinderglaube s. Taufe.

Kindergottesdienst (Sonntagsschule mit Gruppensystem). — Tiesmeyer, Die Praxis d. Sonntagsschule², Bremen 1877; Rüegg, Der Sonntagsschullehrer, Zürich 1889; Dalton, Geschichte, Wesen und Weise der evang. Sonntagsschule, Kassel 1887; Dalton, Die Sonntagsschule, Gotha 1891; Dibelius, Der Kindergottesdienst, Leipzig 1881; v. d. Goltz, Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste, Stuttgart 1888; Reinhard, Zur Geschichte der Sonntagsschulen und Kindergottesdienste in Deutschland, Berlin 1888; Reinhard, Zur Geschichte der Kindergottesdienste und Sonntagsschulen in Deutschland (Schäfer, Mon. für J. M. IX, 1889, 324 ff.); Koenig, Beiträge zur 100 jährigen Geschichte der Sonntagsschule (Schäfer, Mon. f. J. M. III, 1883, 161 ff.; IV, 1884, 53 ff.); Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission³, Hamburg 1893, 68 ff.; Schäfer, Weibliche Diakonie² II, Stuttgart 1893, 27 ff.; Schäfer Agende für die Feste u. Feiern der Inneren Mission, Berlin 1896, II; Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, Berlin 1895, 354 ff.; Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie², Leipzig 1898, II, 54 ff.; 400 f. — Der Sonntagsschulfreund von Fleischmann, Berlin 1869 ff. — Der Kindergottesdienst von Tiesmeyer, Volkmann, Zauleck, Bremen 1891 ff. — Verzeichnis der Liederbücher und Lehrgänge (Schäfer, Agende für die Feste und Feiern der Inneren Mission II, 15 ff.).

Der Kindergottesdienst, welcher als kirchliche Einrichtung in der Gegenwart auch in Deutschland immer weiter vordringt, hat seine lebenskräftige Wurzel nach sporadischen und unfruchtbaren anderweitigen Anfängen in der von dem Buchdrucker und Redakteur Robert Raikes 1780 in Gloucester (England) errichteten Sonntagsschule. Mit ihr wurde der dortigen verwilderten Jugend für Religion und Lesen ein Ersatz der fehlenden Werktagsschule durch bezahlte Lehrkräfte beschafft. Bald erfolgte die Umbildung dieser Einrichtung, namentlich in Schottland, wo es um die Volksschulen besser stand, zu einem lediglich religiösen Institut, das mit freiwilligen Lehrkräften wirkte. Gleichzeitig wurde das damals aufkommende Bell-Lancastersche Monitorensystem, das sich für die Sonntagsschule besonders eignete, eingeführt.

In Deutschland fand die Sonntagsschule in Hamburg, wo es auch an Schulzwang fehlte, zuerst 1825 Eingang, wenn wir von früheren, nicht zur Nachfolge treibenden Anfängen absehen. Der Agent der englischen Kontinentalgesellschaft J. G. Oncken (später Hauptstütze des Baptismus) gab hier in Verbindung mit dem trefflichen Hamburger Pastor Rautenberg die Anregung. Treviranus in Bremen folgte 1834, Kuntze in Berlin 1835, u. a. Der ausschließlich religiöse Charakter der Sonntagsschule trat mit der Besserung der Werktagsschule in gleichem Schritt kräftig hervor. Die Hamburger Sonntagsschule ist durch J. H. Wicherns Mitarbeit der Mutterboden der Inneren Mission geworden.

Einen kräftigen Impuls gab 1863 der Besuch des Amerikaners Woodruff, der überall werbend auftrat. Sein Dolmetscher, der damalige Bremer Kaufmann W. Bröckelmann trieb später diese Arbeit eifrig und geschickt weiter. Berlin (Prochnow, Wachsmann, Dalton, von der Goltz) und Bremen (Tiesmeyer, Zauleck) wurden bald die geistigen Vororte, namentlich auch in Schaffung einer Sonntagsschullitteratur. In Stuttgart, Elberfeld-Barmen, Hamburg, Leipzig war man gleichfalls besonders eifrig an der Arbeit. Es entstanden mancherlei Sonntagsschulbündnisse und -Konferenzen, der Berliner Verein ge-

staltete sich 1875 zum „Verein für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland“ aus und sandte mehrfach Reiseagenten, um die Propaganda überallhin zu tragen. Von den siebziger Jahren an begannen sich die Kirchenbehörden dafür zu erwärmen, und es trat der Name Kindergottesdienst in immer steigendem Maß an die Stelle des Namens Sonntagsschule. Vielleicht wäre es gut, den letzteren Namen für die freien Veranstaltungen der Inneren Mission beizubehalten, dagegen die kirchenamtlichen des Pastors mit dem ersteren Namen auszuzeichnen.

Die englische Pflanze hat sich in Deutschland sehr gut akklimatisiert; sie ist innerlich in unsere kirchliche Art eingegangen, deshalb hat sie sich auch äußerlich mächtig ausgebreitet. Die neueste Statistik von 1899 zählt rund 1700 Sonntagsschulen mit Gruppensystem in Deutschland. In ihnen werden 400 000 Kinder von 18000 Helfern und (meist) Helferinnen unterwiesen. In allen evangelischen Kirchen, namentlich denen englischer Zunge, hat die Sonntagsschule Eingang gefunden und hier eine vielfach für das kirchliche Leben noch bedeutsamere Entwickelung genommen als bei uns. Das bleibt wahr, auch wenn man die hochgespannten und oft recht unsicheren Zahlen der betr. Statistiken auf sich beruhen läßt.

Diese erfreuliche thatsächliche Einbürgerung war auch die beste Widerlegung der oft recht salzlosen und theoretisierenden Bedenken, mit welchen man sich früher abmühen mußte. Dieselben beriefen sich darauf, daß die Sonntagsschule ein „importiertes Gewächs“ sei; dem Weib sei das Lehren in der Gemeinde verboten; diese Laienarbeit sei unberechtigt; die Freiwilligen verstünden nicht zu lehren; solche Thätigkeit mache hochmütig; bei gleichzeitigem Unterricht verschiedener Klassen in einem Raum störe eine die andere u. s. w. Alle diese und ähnliche Einwände können sich vor der Wirklichkeit nicht behaupten. Doch soll jede Kritik die Selbstkritik der Freunde der Sache anregen und zu thunlichster Vervollkommnung der Einrichtungen und des Betriebs veranlassen.

Charakteristisch für die hier empfohlene Art des Kindergottesdienstes ist das Gruppensystem, d. h. 10—20 Kinder sammeln sich um je einen Helfer oder eine Helferin. Die Leitung des Ganzen hat ein Pastor oder Laie. Zur bestimmten Sonntagszeit beginnt die etwa eine Stunde dauernde Feier. Dieselbe verläuft entweder ganz einfach nur unter Abwechslung von Lied, Gebet, Gotteswort und Katechese oder in reicherer liturgischer Gestaltung, letzteres meist wenn eine Kirche als Lokal dient, aber auch vielfach in Sälen der Vereinshäuser, Schulen oder Privaträumen. Schon mehrere offizielle Kirchenagenden haben dafür liturgische Formulare aufgestellt. Man kann die Liturgie entweder analog der Form des Hauptgottesdienstes für die Erwachsenen gestalten (so die sächsische, preußische, die hessische reformierte und unierte Agende und viele Privatliturgien), oder in Form der Vesper (so nur Köhler in seiner Privatagende), oder in der Form der Katechismusunterweisung (so auch die schleswig-holsteinische und die sondershausensche Agende, sowie Privatagenden) oder nach ganz freigewähltem Schema (so die hessische lutherische, amerikanisch-lutherische Agende und private Formulare). — In jedem Fall ist das gesangliche Element eingehend zu pflegen und zu üben. — Nach der Eingangsliturgie beginnt die Unterweisung in Gruppen. Sie besteht in Besprechung eines Bibelabschnitts, entweder nach dem Gang eines Evangeliums oder andern biblischen Buchs, oder der sonntäglichen Predigttexte, oder eigens ausgewählter, etwa vierjähriger Textreihen. Der Lehrton sei einfach und herzlich; man verfahre etwa in der Weise, wie wenn ein älteres Familienglied den Kindern einen Schriftabschnitt nahe bringt, eine biblische Geschichte erzählt. Man bemühe sich um gute Fragestellung, treffende Erklärungen, jedoch ohne auf didaktische Künste allzu großen Wert zu legen. Die Hauptsache ist, daß die Unterweisung aus Glauben in Glauben gehe, daß der Abschnitt dem Lehrenden wichtig geworden sei, und daß die ganze Behandlungsweise den Kindern einen Eindruck von dem heiligen Ernst der Sache und der Liebe des Lehrenden gebe. — Zur rechten Lehrausrüstung hält der Leiter des Kindergottesdienstes mit seinen Hilfskräften allwöchentlich eine Vorbereitungsstunde, in welcher der betr. Abschnitt besprochen, etwa ein neues Lied eingeübt, eine Frage, welche für das Ganze oder Einzelne des Unterrichts, für die Kinder oder die Lehrenden von Wichtigkeit ist, behandelt und vor allem der rechte Geist der Gemeinschaft und der Bereitung für kirchliches Wirken gepflegt wird. — Nachdem die Gruppenkatechese 20—25 Minuten gewährt hat, faßt der Leiter den Hauptinhalt etwa in einer Schlußkatechese, einer Geschichte, einer Ansprache zusammen. Mit der Schlußliturgie endet der Gottesdienst. Soll zum nächsten Sonntag etwas zu lernen aufgegeben werden? Wenn etwas, dann nur wenig, und nicht als Leistung, welche mit Strenge eingefordert wird. „Mehr Sonntag als Schule“ sei die Losung. Kollekten für Zwecke, welche den Kindern faßlich sind, erziehen zum

Geben. — Nach Schluß des Gottesdienstes findet etwa entweder Austeilung eines Kinderblattes, eines Bibliothekbuches, oder Sparkasseneinlage statt. Durch eine Weihnachtsfeier (jedoch ohne große Geschenke) und einen Sommerspaziergang bemüht man sich, den Kindern eine Freude zu machen. Mit den Familien der Kinder suchen Helfer oder Helferinnen in Beziehung zu treten, namentlich in Krankheitsfällen, bei längerem Fehlen, irgendwelchen eingreifenderen Ereignissen im Leben eines Gliedes ihrer kleinen Schar.

Als Gefahren und Schwierigkeiten beim Kindergottesdienst stellen sich dar: hie und da eine noch nicht ganz überwundene englische oder gar methodistische Strömung, welche in sehr minderwertigen Liedern und Melodien, ungesundem Inhalt mancher der verteilten Blätter, treibhausmäßiger geistlicher Behandlung der Kinder u. s. w. sich äußert. Ferner: mangelnder Ernst in Behandlung der von seiten des Leiters und der Helfenden übernommenen Pflichten, die in allzu häufigem und unbegründetem Fehlen oder unpünktlichem Erscheinen beim Kindergottesdienst, in mangelhafter Vorbereitung, in untreuer Verwaltung kleiner Ämter u. s. w. zu Tage tritt. Oder endlich: eine Abhaltung der Sonntagsschule, welche ihrem gottesdienstlichen Charakter nicht entspricht, etwa in Unordnung, lautem Wesen u. dgl.

Die Wertschätzung des Kindergottesdienstes in Gruppen hängt ab von der Erfassung seiner thatsächlichen oder doch möglichen Bedeutung für das kirchliche Leben der Gegenwart. Von vornherein möchte es ein günstiges Urteil nahe legen, daß die im einzelnen sich meist so leicht vollziehende Einrichtung der Sonntagsschule und ihre im großen so rasche Ausbreitung und Einwurzelung sie so recht als eine gottgeschenkte Gabe zur Linderung mancher Nöte und zur Lösung mancher Aufgaben unsrer Zeit erscheinen läßt. Sie verlangt so wenig äußere Mittel, keinen großen und schwer zu beschaffenden Apparat; sie pflegt den Sinn für Freiheit und Freiwilligkeit und zeigt, wie weit man mit Liebe und Freundlichkeit kommt; man erreicht damit sehr oft, was man mit Zwang und Gesetz nie fertig brächte. Für die Helfer und Helferinnen ist die Vorbereitung und das Lehren (docendo discimus) eine vorzügliche Schule zur Erlangung von Bibelkenntnis, zur geistlichen Vertiefung und heilsamen Übung, auch über geistliche Dinge sich auszudrücken. Der Leiter (Pastor) hat an den Helfern und Helferinnen einen ihm nah verbundenen Kreis, in dem gesunde Gemeinschaft gepflegt, und in dem Mitarbeit in aller kirchlichen Freithätigkeit angebahnt und gelernt werden kann. Alles das den Leitern und Helfern zur steten Erfahrung der Wahrheit: Wer den Acker baut, soll der Frucht am ersten genießen (2 Ti 2, 6). — An der Sonntagsschule haben wir einen grünenden und blühenden Zweig unsres gegenwärtigen kirchlichen Lebens vor uns, der ein Vorbild dafür abgiebt, auf welche Weise in der Fremde Entstandenes und Erwachsenes auch für unsre Kirche und unser Volk fruchtbar gemacht werden kann. Man darf das Fremde nicht von vornherein als Fremdes abweisen, aber freilich auch nicht nach deutscher Unart gerade deshalb, weil es „weit her ist" bewunderns- und begehrenswert finden. Freilich gehören zum Erkennen des wahrhaft Lebenskräftigen geübte Sinne und zur glücklichen Umbildung ein Bewußtsein der gottverliehenen Eigenart. — In gleichem Maß zeigt sich in der Sonntagsschule ein geradezu klassisches Musterbeispiel für die rechte Art der Verkirchlichung von Arbeiten der Inneren Mission: was ins kirchliche Leben wirklich hineinwächst — wofür natürlich die Kirchenbehörde Freiheit lassen muß —, das findet schon zur rechten Zeit seine legale Anknüpfung und Form; während synodale und regimentliche Beschlüsse noch nie kirchliches Leben erzeugt haben. — Jede gut geleitete Sonntagsschule findet in der Kinderwelt oft überraschenden Anklang zur Beschämung für die, welche überall nur Abwendung vom Evangelium, sattes oder gar feindliches Wesen dem Worte Gottes gegenüber sehen. Man sollte, statt sauer zu sehen, lieber sein eignes Verfahren in Darbietung des Worts einer ernsten Kritik unterziehen. — Welche Lücke aber der richtig gestaltete und geleitete Kindergottesdienst in der kirchlichen Erziehung der Jugend ausfüllt, sei mit einem Wort Höflings ausgedrückt. Derselbe sagt (Komposition der christlichen Gemeindegottesdienste 1 ff.) von den Akten der Initiation: „Sie haben ihre Richtung auf die Katechumenen. Ihren sakramentlichen Gipfel bildet die Taufe, ihren Abschlußpunkt da, wo die Kindertaufe stattfindet, der diese notwendig ergänzende Akt der Konfirmation. Daß wir in unsrer gegenwärtigen kirchlichen Praxis für die Katechumenen nur einen Unterricht, aber keinen Kultus, keine liturgischen Handlungen haben, durch welche dieselben zur Taufe oder zur Konfirmation allmählich vorbereitend hingeführt werden, scheint zu beklagen zu sein." Das Wort ist 1837 geschrieben. Seitdem ist durch die Kindergottesdienste die von Höfling beklagte Lücke wenigstens anfangs- und teilweise ausgefüllt.

Theodor Schäfer.

Kinderkommunion. — Jo. Fr. Mayer, Commentarius historico-theol. de eucharistia infantibus olim data, Lips. 1673; P. Zorn, Historia eucharistiae infantium, Berol. 1736; Bona, rer. liturg. lib. II. cp. XIX; Bingham, Origines s. Antiquit. eccl. l. XV, cp. 4 § 7 (t. VI p. 391 sqq.), l. XV, cp. 7 § 4 (l. c. p. 502 sq.), l. XII, cp. 1 § 3 (t. IV, p. 349 sq.); J. C. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie 8, S. 102. 228 ff.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon[2] 7, S. 459 ff.

Daß sämtliche Getaufte an den nichtöffentlichen Gottesdiensten der Christen teilnahmen und das Abendmahl genossen, galt in der alten Kirche als selbstverständlich. Die Neugetauften wurden sofort nach der Taufe zu der Abendmahlsfeier geführt (vgl. Justin, Apol. I, cp. 65). Als die Kindertaufe bräuchlich wurde, galt es als selbstverständlich, daß auch ihnen das Abendmahl gewährt wurde. Schon Cyprian (de lapsis 9, CSEL III, 1 S. 243) spricht von den Kindern, die gleich am Anfang ihres Lebens cibum et poculum domini empfangen haben, und erzählt einen besonderen Fall (l. c. 25 S. 255), bei dem ein kleines Mädchen, das die Mutter zur Kommunion mitbrachte und dem der Diakon, obgleich es sich sträubte, den Abendmahlswein einflößte, denselben wieder ausbrach, weil es vorher vom Götzenopfer genossen hatte. Aus der orientalischen Kirche ist als Zeugnis Const. ap. VIII, c. 12 zu nennen, wo nach der Entlassung der Katechumenen, Energumenen ꝛc. der Ruf des Diakon erschallt: *τὰ παιδία προσλαμβάνεσθε, αἱ μητέρες.* Eine Anwesenheit der Kinder in diesem Gottesdienst ohne Abendmahlsgenuß ist von vornherein ausgeschlossen. Ausdrücklich aber werden c. 13 unter den Empfängern des Abendmahls *τὰ παιδία* genannt, die es nach den *χῆραι* und vor dem *πᾶς λαός* erhalten. Dies wird auch von Dionysius Areopag. (eccles. hierarch. c. VII § 11 MSG 3, S. 566) bezeugt. Paulinus von Nola (gest. 431) bezeugt auch die Kinderkommunion (Ep. 32 [al: 12], 5, MSL 61, S. 353): „Cruda salutiferis imbuit ora cibis". Ebenso auch Gennadius von Massilia (um 492), de eccles. dogmat. c. 52 (MSL 58, S. 993). Vor allem wird auf Grund von Jo 6, 53 die Notwendigkeit der Teilnahme am Abendmahl für die Erlangung der ewigen Seligkeit betont. Augustin, der ausdrücklich das oben genannte Zeugnis Cyprians erwähnt, fragt mit Berufung auf die genannte Schriftstelle: „An vero quisquam etiam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia non pertineat, possintque sine participatione corporis hujus et sanguinis in se habere vitam?" (de peccat. merit. I, c. 20 MSL 44, S. 124). Vgl. auch Contra duas epist. Pelag. I, c. 22 MSL 44, 570. Serm. 174 (de verb. ap. 8, 6 MSL 38, S. 940): „Infantes sunt, sed mensae ejus participes fiunt, ut habeant in se vitam." Epist. 186 ad Paulin. (al: 106 ad Bonifac.) 28 MSL 33, S. 826, ep. 217 (al: 107), cp. 5, 16, l. c. S. 984 f. Ebenso folgert Innocenz I. aus der Notwendigkeit, Fleisch und Blut des Menschensohnes zur Erlangung des ewigen Lebens zu genießen, die Notwendigkeit der (vorausgehenden) Taufe auch der Kinder (epist. 182 [93] inter Aug. ep. MSL 33, S. 785). Die Bemühungen römischer Theologen (z. B. Bona), die Worte von Augustin und Innocenz dahin umzudeuten, daß mit der Berufung auf Jo 6, 53 nur an die unio und incorporatio cum Christo und nicht an das Abendmahl gedacht sei, und daß die alte Kirche wohl das Abendmahl den Kindern gereicht, aber nicht als unbedingt nötig zur Seligkeit derselben angesehen habe, sind nur entstanden, um den Beschluß des Tridentiner Konzils (s. u.) nicht in Widerspruch mit den Auffassungen dieser beiden Kirchenväter zu setzen (s. Bingham). Das Wort des Fulgentius (ep. 12, 7, MSL 65, S. 587), auf das sich Bona besonders beruft, sagt nur, daß Gläubige (nicht bloß Kinder), die nach der Taufe plötzlich sterben, bevor sie das Abendmahl erhalten haben, deshalb noch nicht der Seligkeit verlustig gehen müssen. — Ebenso vergeblich ist auch das Bemühen anderer römischer Theologen (z. B. Bossuet, Traité de la Communion sous les deux Espèces, Paris 1682), denen übrigens auch Neander, KG[4] 1, S. 42. 8, S. 64 zustimmt, die den Nachweis versuchen, die alte Kirche habe den Säuglingen nur den Wein, den älteren Kindern nur das Brot gereicht (s. dagegen bes. Zorn a. a. O. S. 1 ff.). Die Sitte, den Kindern die geweihten Elemente des Abendmahls zu reichen, besteht nicht nur in den ersten sechs Jahrhunderten, wie Maldonatus (comment in Jo. V, 53 p. 316 f.) meint. In dem Sacramentarium Gregorianum wird bei dem officium sabbati sancti gesagt: „Non prohibentur lactari ante sacram coenam, si necesse fuerit" (MSL 78, S. 90. 547 f.). Im Ordo Romanus heißt es: „De parvulis providendum, ne postquam baptizati fuerint, ullum cibum accipiant, neque lactentur sine summa necessitate, antequam communionem sacramento corporis Christi." Ebenso sagt Pseudo-Alcuin (de offic. 19 de sabb. sanct. MSL 101, S. 1220) von den Kindern: „Sed et hoc providendum est, ut

nullum cibum accipiant, neque lactentur, antequam communicent." Vgl. auch Jesse Ambian. (834), ep. de bapt. (MSL 105, S. 791) und die Zeugnisse, die Baluze (not. in Reginonem lib. I, c. 49) aus Manuskripten anführt, sowie das Zeugnis Walters von Orleans (867), der anordnet, daß die Eucharistie vom Presbyter stets bereit gehalten werden müsse, für den Fall, daß man schwach würde, „aut parvulus aegrotaverit, statim eum communicet, ne sine viatico moriatur" (MSL 119, 734 f.). Wenn schon die Synode von Macon v. J. 585 can. 6 (Bruns 2, S. 251) bestimmt hatte: „Quaecumque reliquiae sacrificiorum post peractam missam in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo cujus interest ad ecclesiam adducantur, et indicto iis jejunio easdem reliquias conspersas vino percipiant", so bestimmt noch die 3. Synode v. Tours 813 can. 19: „Presbyteri admonendi sunt, ut cum sacra missarum solemnia peregerint, atque communicaverint, pueris aut aliis quibuslibet personis adstantibus corpus domini indiscrete non tribuatur" (Harduin, Conc. IV, p. 1007 sq.). Auch aus dem 12. Jahrhundert finden sich Zeugen für die Kinderkommunion im Abendland. Radulph Ardens (serm. I, 51 in die Paschae MSL 155 S. 1850): „Statutum est, ut pueris mox baptizatis saltem in specie vini tradatur, ne sine necessario discedant sacramento." Ein Erlaß von Paschalis II. v. J. 1118 (Ep. 535 MSL 163 S. 442) bestimmt, daß das Abendmahlsbrot nicht in den Wein getaucht, sondern Brot und Wein gesondert gereicht werden soll, „praeter in parvulis et omnino infirmis, qui panem absorbere non possunt." Robertus Paululus (12. Jahrh.) sagt in seiner Schrift de caerim. sacrament. offic. et observation. eccl. I, 20 (MSL 177 S. 392, fälschlich öfters dem Hugo v. St. Viktor zugeschrieben): „Pueris recens natis sacramentum in specie sanguinis est administrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt." Diese Sitte wird auch häufig im Orient empfohlen (s. Citate bei Martène, de. rit. ecclesiast. I. cp. 1 art. 15 n. 15). Übrigens betont Robertus ausdrücklich, daß diese Sitte zu seiner Zeit schon vielfach aufgehört habe und wegen der damit verbundenen Gefahr der Verschüttung des Blutes die Priester gewöhnlichen ungeweihten Wein anwendeten, was Robertus als überflüssige Handlung verwirft. Odo, Bischof von Paris (Synod. constitut. 39 MSL 212, S. 66 f.), schreibt i. J. 1175 vor, daß auch keine Hostien, selbst wenn sie nicht geweiht sind, den Kindern gegeben werden sollen. Damit ist wohl für Frankreich das Aufhören der Sitte bezeugt. Das Konzil von Bordeaux v. J. 1255 can. 5 setzt voraus, daß die Kinder unter die prohibiti communionis gehören, und es wird insbesondere verordnet, daß die Priester den Kindern nicht geweihte Hostien sondern nur panis benedictus communis (vgl. A. Eulogie V, S. 594, 2 ff.) reichen sollen (Harduin, Conc. VII, p. 471). Diese Ordnung bestätigt das Konzil zu Bayonne 1300 (can. 16). Ob die Kinderkommunion für Deutschland nach dem 12. Jahrhundert noch nachgewiesen werden kann, ist fraglich. Suicer (thesaur. eccles. II, p. 1138) citiert den Joannes Teutonicus, der Scholien zum Gratian geschrieben hat und zu Gratian, de consecrat. distinct. IV, c. 4 bemerkt, zu seiner Zeit sei die Kinderkommunion noch in manchen Orten in Gebrauch. Doch findet sich diese Stelle in der Römischen Ausgabe nicht. Ob hier ein Irrtum des Suicer waltet, oder die Stelle von den römischen Korrektoren getilgt ist, ist nicht zu entscheiden (vgl. Bingham). Zwingli bezeugt, als Priester noch in einem Obsequiale die Anweisung gefunden zu haben: „Baptizato puero mox detur eucharistiae sacramentum" (explanat. artic. XVIII, p. 51) und Hospinian (histor. sacram. II, c. 2, p. 60) bezeugt aus eigner Kenntnis, daß in Lothringen noch zu seiner Zeit die Sitte bestand, daß der Täufer nach der Taufe des Kindes aus einer Kapsel, in der das Sakrament aufbewahrt war, am Altar eine Hostie nahm, sie dem Volke zeigte und wieder in die Kapsel legte, sodann die beiden Finger, mit denen er sie gehalten, mit Wein übergießen ließ und nun den Wein in den Mund des Getauften einträufelte mit den Worten: „Sanguis Domini nostri J. Chr. tibi in vitam aeternam proficiat." Das Tridentiner Konzil (Sess. XXI, c. 4) beschloß: „Denique eadem sancta Synodus docet, parvulos usu rationis carentes, nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem, siquidem per Baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati, adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt. Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim sanctissimi illi patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse, sine controversia credendum est", und im folgenden can. 4 bestimmt es:

„Si quis dixerit, parvulis antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem: anathema sit.“ Die griechische Kirche dagegen hat die Sitte der Kinderkommunion stets beibehalten (vgl. hierzu besonders Zorn S. 192 ff.).

Die evangelischen Kirchen machen die Zulassung zum Abendmahl abhängig von der durch besondere Prüfung festgestellten Reife der Abendmahlsgäste, insbesondere aber die Zulassung zur erstmaligen Kommunion. Dies hängt genau mit der geschichtlichen Entwickelung der evangelischen Konfirmation zusammen (s. d. A.). Ob auch vor der Konfirmation innerlich gereiften Kindern in besonderen Notfällen, etwa auf dem Totenbette, auf ihr Verlangen des Abendmahl gereicht werden darf, ist eine Frage, die bei den z. Z. bestehenden kirchlichen Ordnungen nicht bejaht werden kann, obgleich vom evangelischen Standpunkt innere Bedenken nicht entgegenstehen (vgl. v. Zezschwitz PRE² VII, S. 672). **Georg Rietschel.**

Kindertaufe s. Taufe.

Kindschaft Gottes. — Außer den biblischen Theologien und Dogmengeschichten Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892, S. 41 f.; Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen 1899, S. 71—78, 224—233, 247 f., 265 f., 369 f.; Titius, Die neutestamentl. Lehre von der Seligkeit 1895 bis 1900, I, S. 103 f.; II, 27 f., 138 f., 266 f.; III, S. 48—57; IV, S. 13 f., 137 f.; Harnack, Das Wesen des Christentums 1900, S. 40—45; Hatch, Griechentum u. Christentum, deutsch von Preuschen 1892, S. 111—116; Gottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, ZThK 1901, S. 102—158; Katechetische Lutherstudien I; Die Seligkeit und der Dekalog, ZThK 1892, S. 446—455; Köstlin, Luthers Theologie 1863, II, 462 f.; Chr. Fr. Schmid, Christl. Sittenlehre 1861, S. 638 f.; Biedermann, Christl. Dogmatik 1869, S. 679 f.; Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre 1883, S. 429 f.; Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, I. 2. A., 1882 S. 347 f; III, 3. A. 1888, S. 90 f, 104 f., 109 f., 160 f., 465 f., 566 f., 575 f; Lipsius, Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik 3. A. 1893, S. 126—129, 584—596, 653—703; Kübel, Christl. Ethik 1896 II, S. 50 f.

Kindschaft Gottes ist der Ausdruck für das neue Verhältnis zu Gott, das Jesus erlebt hat, in das unbeschadet der mit seiner Messianität gegebenen Unterschiede er seine Jünger hat einführen wollen und in das durch ihn versetzt zu sein sich die erste Gemeinde bewußt gewesen ist Mt 11, 27—30; 17, 24—27; Rö 8, 15; 1 Jo 3, 1 ff. Zwar heißt Gott im AT und Judentum keineswegs nur ausnahmsweise Vater Dt 32, 6; Jes 63, 16; 64, 4; Jer 31, 9; Ma 2, 10; 1 Chr 29, 10; Si 23, 1. 4; To 13, 4 und Gottes Sohn heißt nicht nur das Volk als Ganzes Ex 4, 22. 23; Jer 31, 9. 10 oder der König bezw. Messias 2 Sa 7, 14; Ps 2, 7; 89, 27. 28, sondern Gottes Kinder heißen auch die Israeliten Jes 45, 11 und speziell die Frommen Ps 73, 15; 103, 13 vgl. Rö 9, 4. Aber die Begründung des Lebens, auf die der Vatername hinweist, ist beim Volk nur die des geschichtlichen Daseins, beim König die Einsetzung, bei den einzelnen vollends nur ihre physische Erschaffung Ma 2, 10; Si 23, 1. 4. Gleichartigkeit des Wesens drückt der Name Gotteskinder nur aus, wo er auf die Engel, himmlische Geistwesen geht Ps 82, 6. Bei dem Verhältnis, das durch die Namen Vater und Kind bezeichnet werden soll, wird auf seiten Gottes nur daran gedacht, daß er Volk, König, Waisen seine Hilfe im Irdischen gewährt Ps 68, 6, Volk, König, die Frommen durch Leiden erzieht Dt 8, 5; 2 Sa 7, 19; 3, 12, dem Volk und den Gottesfürchtigen aus Erbarmen Verzeihung zu teil werden läßt Jer 31, 20; Ps 103, 10—13, und zwar eine solche, die die Befreiung aus irdischem Unglück zu ihrem unentbehrlichen Siegel hat. Auf seiten der Menschen schärft der Kindesname nur die Verpflichtung zum Gehorsam und die Schuld des Ungehorsams ein Dt 32, 5; Jes 1, 2; 30, 1. 9; 63, 8; Ma 1, 6 und zwar so, daß dabei kein Unterschied zwischen Kind und Knecht gemacht wird 2 Kg 16, 7; Ma 1, 6. Eine Sicherheit des Gottvertrauens der einzelnen wird schon darum nicht erreicht, weil das Gottesbild bei allen Zügen der Gnade, Güte, Treue doch zu viel Disposition zu unerklärlichem Zorn zeigt, um die Bangigkeit ganz zu überwinden. Im Spätjudentum aber rückt Gott, je transscendenter er gedacht wird, um so mehr dem Menschen innerlich in die Ferne. Es überwiegt die Auffassung der Religion als eines Rechtsverhältnisses, in dem der Jude nach der Regel des mosaischen Satzungsgesetzes durch seine Büßungen und Verdienste sich beständig das Bestehen im Endgericht und den Lohn im künftigen Messiasreich zu sichern hat, auf den als den Ersatz für alles Leid dieser gottverlassenen Welt als auf eine trotz aller überweltlichen Herkunft und Lokalität vielfach weltlich geartete Sache sein Begehren geht, ohne

daß er doch über das Schwanken zwischen selbstgerechter Sicherheit und banger Furcht hinauskäme.

Mit diesen Anschauungen und Stimmungen des Judentums will Jesu Gedanke der Gotteskindschaft verglichen sein, wenn er recht gewürdigt werden soll. Der Gott, den er auf Grund innerer Selbsterschließung Gottes kennt wie keiner sonst und ihn nun als seinen Vater kennt Mt 11, 27; 7, 21; 10, 32 u. s. w. und den er als Vater überhaupt verkündigt, durch Hinweise auf Natur und Menschenleben sein Verständnis desselben rechtfertigend, dessen Kinder erst zu werden d. h. sich als dessen Kinder fühlen und verhalten zu lernen er die Einzelnen, auch die Geringsten, selbst die in der Sünde Verlornen ermutigt und antreibt Mt 9, 13; 18, 10; Lc 15, dieser Vatergott ist der unendlich Erhabene, der ernste und gerechte Weltenrichter, der auch zur Hölle verdammt, dem gegenüber die Menschen Knechte und zu rückhaltlosem Dienst verpflichtet sind und auch als Kinder bleiben Mt 6, 24; 25, 14 ff.; Lc 12, 37 ff., dessen Ehre ihr oberstes Anliegen sein muß (1. Bitte), dem gegenüber demütige Beugung das Gewiesene ist Lc 14, 11; 16, 5 und er selbst das Bewußtsein ethischen Abstandes hat Mc 10, 18. Indem er von Gotteskindschaft redet, liegt ihm der Vergleichungspunkt einerseits in der Art der religiösen Wechselbeziehung Mt 7, 11, andererseits in der Gleichartigkeit mit dem welterhabenen Gott, die die Folge rechten Verhaltens zu ihm ist, als ethische die unmittelbare, als physische (Engelgleichheit oder Pneumatisierung auch des Leibes) die mittelbare, von Gott auf Grund der Anerkennung ihres Kindescharakters Mt 5, 9 bei der Auferstehung gewährte Lc 20, 36. Nicht dagegen in der Art, wie dies höhere Leben der Gotteskinder durch einen Akt Gottes, der an einem solchen des Vaters sein Analogon hätte, begründet wäre, obwohl er das rechte Kindesverhalten, zu dem er auf Grund von Gottes Art und Thun antreibt, letzlich als Wirkung Gottes beurteilt Mt 11, 25; 15, 13; 25, 34; Mc 10, 27. Ein Neues im Vergleich mit AT und Judentum ist da nicht nur jene in Aussicht genommene ethische Verwandschaft, sondern auch die Art der religiösen Wechselbeziehung; denn diese besitzt eine Innigkeit, Sicherheit und Freiheit, die im AT nicht erreicht war und die alle jene Empfindungen, welche der Gedanke an Gott als den erhabenen Herrn und Richter erweckt, von dem Druck befreit, der ihnen im Judentum anhaftete. Durch seine Erkenntnis Gottes als seines Vaters weiß Jesus sich zu dem Dienst der rettenden Liebe an den Menschen als dem, worauf Gottes Sinn geht, getrieben, zu einer unbedingten, mit Verzicht auf weltliche Güter verbundenen Hingabe an Gottes Willen, die doch Freiheit und Seligkeit bedeutet Mt 11, 28—30, weil er in ihr sich nicht nur über die in der heiligen Überlieferung wurzelnden Anschauungen seiner Umgebung, sondern auch über die Ansprüche der Theokratie und des Gesetzes Mt 17, 26; Mc 2, 28 hinausgehoben weiß und weil er sie als die Erfüllung seines eigensten Bedürfnisses Mt 9, 36—38, ja als den Gewinn von Größe und Herrschaft empfindet 20, 25—28. Entsprechend befreit er die, welchen er den Mut macht, an die Vergebung ihrer in ihrer ganzen Größe erkannten Sünden Mt 18, 23 ff.; Lc 15 und an Gott als ihren Vater zu glauben, von dem Druck des Gesetzes, indem er sie die Nachahmung des Vorbildes Gottes in seiner Vollkommenheit, d. h. in Sinn und That einer Liebe, die alle Schranken sonstiger menschlicher Liebe überbietet, als den maßgebenden Kern des Gesetzes verstehen lehrt Mt 5, 9. 48; Lc 6, 35—36. An die Stelle einer Theonomie, die Beugung unter das Joch eines fremden Willens aus hedonistischen Motiven ist, ist eine solche getreten, bei der der Wille sich einem Ideal in Ehrfurcht und Liebe unterwirft. An die Stelle einer Heiligkeit, die Negation der Welt ist, ist eine positive, erhebende Aufgabe an der (Menschen-)Welt getreten, die Weltverleugnung nur einschließt, sofern diese Mittel der Liebe Mt 5, 42 ff. Bedingung eines besonderen Berufes Mc 8, 35 ff.; Lc 9, 57 ff. oder der individuellen Selbstbewahrung Mt 7, 13—14; 18, 6 ff. ist. Die andere Seite der Gotteskindschaft ist die Zuversicht zu Gottes väterlicher Führung. Jesus selbst weiß sich in seiner Lebensarbeit von des Vaters Liebe und Macht getragen, nimmt deshalb mit freudigem Dank den Erfolg aus seiner Hand Mt 11, 25, ist der Erhörung seiner Gebete gewiß 26, 53 und beugt doch seinen Willen getrost unter die Leidensfügung 16, 21 ff.; 26, 42, nimmt den Tod in der Gewißheit künftiger Herrlichkeit als Sohn Gottes auf sich 26, 24. Analog ermutigt er seine Jünger, d. i. die, welche trotz unterlaufender Sünden doch als in der Erfüllung des Willens des Vaters Begriffene seine Brüder und somit Gottes Kinder sind Mt 12, 50, zu einem Vertrauen auf Gott, das individuelle Gewißheit unaufhebbarer Bestimmung zum Heil ist Lc 10, 20 und in dem sie nun nicht nur fest auf den künftigen Gewinn des ewigen Lebens hoffen Lc 12, 32, sondern auch schon in der Gegenwart sich über allen Druck der Welt hinausgehoben wissen dürfen, indem sie der Erhörung ihrer Gebete gewiß sein Mt 7, 7—11, sorglos das tägliche Brot

von Gott erwarten Mt 6, 25—34, bis ins kleinste sich von ihm geschirmt wissen 10, 28—32, mit mutigem Wagnis auf das anscheinend Unmögliche im Gang der Dinge Mc 11, 22. 23 und auf die Erfüllung mit Gottes Geisteskraft rechnen Mt 10, 16—22, sich der Vergebung der unterlaufenden Sünden und der Bewahrung in der Versuchung getrösten Mt 6, 12. 13, des Triumphes über alle feindlichen Mächte sich erfreuen sollen Lc 10, 19. Neben diesen Aussagen gehen freilich andere her, die als Motiv der Erfüllung des Willens Gottes die Aussicht darauf verwenden, daß Gott als der Herr das Verhalten auch der sonst als seine Kinder Bezeichneten mit Lohn und Strafe genau vergelten wird Lc 12, 36 ff.; 6, 37. 38; Mt 5, 7, die also dem Kindesverhältnis ein Rechtsverhältnis zu substituieren scheinen. Aber bei der Gleichartigkeit zwischen den Gütern des Reiches Gottes, unter denen Gotteskindschaft und Gerechtigkeit obenan stehen Mt 5, 9; 6, 33, und der Erfüllung des Willens des Vaters ist ein auf diese gerichtetes Leben die Bedingung des Anteils an jenen, und dessen Mangel schließt von jenen aus. Indem Jesus für diesen Zusammenhang die überkommene Vorstellung braucht, vertieft und läutert er sie. Der vulgäre Gedanke an Lohn für ein Verdienst ist schon dadurch ausgeschlossen, daß Jesus dem anspruchslosen Kindersinn das Reich zusagt Mc 10, 13—16; 5, 6. Jeden Rechtsanspruch Gott gegenüber verneint er, weil die Menschen an sich Gottes Sklaven sind Lc 17, 7—10; was sie als Lohn empfangen ist überschwängliche Gnadengabe Lc 12, 37. 43—44; Mt 25, 14—30; wo er sie mit Lohnarbeitern vergleicht, schließt er die Äquivalenz geradezu aus Mt 20, 1—6. Nicht die Einzelleistungen, sondern die in ihnen sich offenbarende Gesinnung, die Treue und Liebe, ist es, die „Lohn" empfängt Mt 7, 15—20; 25, 23—40. Der Appell an die Furcht vor dem Gericht (ausdrücklich Mt 10, 28, thatsächlich oft) meint nicht Angst vor sittlich indifferentem Übel, sondern Sorge, das Leben mit Gott zu verlieren, und hebt die freudige Heilsgewißheit nicht auf, weil er gegenüber der Versuchung zu Trägheit, Sicherheit, Menschenfurcht nur den auf Erfüllung des Willens des Vaters gerichteten Sinn befestigen will, in dem die Gotteskindschaft sich erst verwirklicht. Die Furcht ist also nur eine Voraussetzung für die immer neue Erhebung zur rechten Freudigkeit. Das Neue ist hier die Sicherheit des Vertrauens auf Gottes Liebe und ihre gegenwärtigen und künftigen Erweise und die dadurch sowie durch die Ethisierung der Anschauung vom höchsten Gute bewirkte innere Erhebung über allen Druck der Welt, in der der Genuß der künftigen Gottesgemeinschaft anticipiert wird.

Ebenso erhaben ist die Gotteskindschaft im Sinne Jesu über die gleichnamige Idee der griechischen Philosophie, und nicht nur, sofern dort Gott als Weltbildner der Vater heißt, sondern auch über die Idee der Gotteskindschaft, auf die die Stoa in der Periode ihrer religiösen Erweichung hinauskam. Sie bedeutet dort zuerst eine allgemeine Anlage: die Vernunft eines Jeden ist ein Teil der Weltvernunft. Ferner ein Ideal: wir haben uns Gott zum Vorbilde zu nehmen. Endlich einen ermutigenden Glauben an den Sinn des Weltlaufs und unsres Geschickes: Gott waltet darüber wie ein Vater. Aber das Ideal empfängt hier seinen Inhalt nicht aus dem Religiösen, sondern das selbstständig gewachsene Ideal der Würde der Persönlichkeit und eines universellen Altruismus, der aber nicht bis zur Feindesliebe reicht, erhält nur eine religiöse Beleuchtung. Und der Glaube an Gottes väterliche Vorsehung rechnet auf nicht mehr als auf eine Ordnung des Geschehens, die dazu Gelegenheit giebt, Proben der erlangten Willensstärke und Unabhängigkeit abzugeben. Das Motiv der willigen Unterordnung unter Gottes Leitung ist im kritischen Fall, wo die allgemeine Zweckmäßigkeit nicht ausreicht, doch nicht mehr als die Unmöglichkeit gegen das unbeugsame Geschick auf anderem Wege aufzukommen.

Treibt Jesus durch Hinweis auf Gottes Gesinnung und Verheißung immer erst dazu an, in das Kindesverhältnis zu Gott zu treten, so ist es bei der geistig-ethischen Natur desselben der sachgemäße Ausdruck der Erfahrung der Gemeinde, daß in ihrem Bewußtsein die Begründung des neuen Lebens durch freie Gnadenwirkung Gottes in Christus das grundlegende ist 2 Ko 5, 17.

Paulus, der den Ausdruck Gotteskindschaft nur neben anderen Synonymen zur Bezeichnung des Christus zu verdankenden Heils braucht, denkt die Versetzung in sie wohl als göttliche Gnadenwirkung, aber noch nicht nach Analogie der Zeugung — Ga 4, 29 bahnt diese Wendung nur erst an —, sondern das eine Mal als eine auf Grund der durch Christus vollzogenen Loskaufung vom Gesetz und des Glaubens erfolgende *Adoption* (= Rechtfertigung) Verleihung von Kindes*recht* Ga 3, 26. 27; 4, 45, das andere Mal als Wandlung des menschlichen Willens zur Gleichartigkeit mit Gottes Sinn Phi 2, 15; Eph 5, 1 durch die Mitteilung der naturartig treibenden (dann freilich auch wieder die Voraussetzung für Entschlüsse darstellenden Ga 5, 16. 25; Rö 8, 13) Kraft des hl. Geistes

Rö 8, 14—17. Der Zusammenhang fordert hier den Geist als Realgrund der Gotteskindschaft und damit des Kindesrechtes zu fassen. Ein drittes Mal erscheint der Empfang des Geistes als Folge der Adoption Ga 4, 5—7. Jedenfalls gehört Paulus Kindesrecht und Geistesbesitz zusammen. Die Gewißheit der Gotteskindschaft und damit des Kindesrechtes stützt er das einemal auf die mit Glaube und Taufe gegebene Zugehörigkeit zu Christus Ga 3, 26. 27, das andere Mal auf die durch den Geist hervorgebrachte subjektive Veränderung, auf die erlebte Befreiung von der Macht der Sünde Rö 8, 1—4. 14, ein drittes Mal auf den in der Ekstase ausgestoßenen Abbaruf Ga 4, 6. 7; Rö 8, 15. 16. Das Kindesrecht bedeutet einerseits die Befreiung von der knechtenden Macht des Gesetzes, andererseits das Anrecht auf das künftige Erbe im Gottesreich Ga 3, 24; 4, 7; Rö 8, 17. Dies letztere schließt sowohl den Anteil an Gottes königlicher Weltherrschaft Rö 4, 13; 5, 17; 1 Ko 4, 8; 6, 2 wie die persönliche Gleichgestaltung mit dem Bilde des verklärten Christus als des Ersten vieler Brüder oder die Erhebung zur Gleichartigkeit mit Gottes Pneumanatur auch hinsichtlich des Leibes, die Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit ein, und ist insofern erst die volle Verwirklichung der Adoption Rö 8, 19—23. Von hier aus wird es verständlich, daß die Adoption sich durch die Mitteilung des Geistes verwirklicht; denn er ist die Erstlingsgabe des künftigen Erbes Rö 8, 23 im Gottesreich, das eins der Gerechtigkeit und Liebe ist Rö 14, 17; 1 Ko 13, 13, und befreit vom Gesetz, weil er innerlich und erfolgreich zu dem treibt, was das Gesetz von außen vergeblich fordert Rö 8, 2—4; Ga 5, 18. — Zu den Analogien des Kindesrechtes und des ethischen wie physischen Kindeswesens kommt dann noch die des ethisch persönlichen Verhältnisses zwischen Vater und Kindern, auf die Paulus das zunächst juristisch und naturartig gefaßte Verhältnis zwischen Gott und den an Christus Gläubigen hinausführt, obwohl er den gleichen Stoff des neuen Lebens auch unter anderen Gesichtspunkten darstellt. Das Leben des Christen ist von der Gewißheit der Liebe Gottes gegen ihn beherrscht, die sich auf deren einzigartigen geschichtlichen Erweis in Christus Rö 5, 8; 8, 32, auf die Berufung zur Gemeinschaft mit Christus 1 Ko 1, 8; 1 Th 5, 23, auf die überwältigende innere Vergewisserung durch den hl. Geist Rö 5, 5 gründet. Sie ist in ihrem Gefühlsgepräge die der Knechtesstimmung der Furcht, welche für das Leben unter dem Gesetze und seiner Fluchdrohung Ga 3, 13 charakteristisch ist, entgegengesetzte Rö 8, 15 Gewißheit eines stetigen Verhältnisses, in dem ich Gott für mich 8, 31 oder zu meinem Gott habe 1, 8; 1 Ko 1, 3 und darauf bauen darf, daß er mir mit seinem Sohn alles schenken wird Rö 8, 32. Alles: das besagt nicht nur das ewige Leben, auf das Adoption und Rechtfertigung abzwecken, sondern auch das Besitzrecht auf alles in der Welt, was nicht widergöttlich ist 1 Ko 3, 21—23 und insbesondere alle Hilfe, die auf dem Wege zum ewigen Ziel nötig wird. So gestaltet sich der Glaube an Gottes Liebe als die Zuversicht daß Gott den Seinen alles zum Segen dienen läßt Rö 8, 28, sie in der Versuchung bewahren 1 Ko 10, 13 und am Tage des Gerichts in vollkommener Heiligkeit hinstellen wird 1 Ko 1, 8; 1 Th 3, 13; 5, 13, eine Gewißheit, die den Trübsalen und den feindlichen Weltmächten gegenüber zu sieghafter Freudigkeit wird, weil diese von der Liebe Gottes nicht scheiden können, jene zur Förderung des inneren Menschen helfen müssen Rö 5, 3. 4; 8, 31—39; 2 Ko 4, 12—18. Seinen Ausdruck findet dieser Glaube in dem Gebet, welches Gott in allen Dingen dankt 1 Th 5, 18 und die Sorgen durch die Kundmachung aller Anliegen an Gott überwindet, freilich in den mit der Richtung auf Gottes Willen gegebenen Schranken Phi 4, 6; 1, 3 ff.; Rö 1, 8 ff.; 1 Ko 1, 3 ff; Kol 1, 3 ff. Ferner motiviert Paulus das sittliche Verhalten außer durch den naturartigen Trieb des hl. Geistes auch durch die erfahrene Liebe und Barmherzigkeit Gottes und die Berufung zum Gottesreich. Diesen Erfahrungen entspricht es, daß der Christ strebt Gott zu gefallen und seinen Willen zu erfüllen, und zwar, indem er Gottes würdig wandelt, das ganze Leben seinem Dienst widmet Rö 12, 1. 2; Kol 3, 12; 1 Th 2, 12; 4, 1—7, ihn in der Liebe nachahmt Eph 5, 1, sich durch ethische Gleichartigkeit als sein Kind erweist Phi 2, 15. In dieser Liebesgemeinschaft bleibt der Abstand von Gott gewahrt durch die Demut, die in allem Gott die Ehre giebt Rö 4, 20 und auf seine unverdiente Gnade jeden Fortschritt und Erfolg zurückführt 1 Ko 15, 10; 2 Ko 3, 5. — Mit dieser Anschauung von einem Verhältnis, das ganz auf die Gnade Gottes gegründet in demütiger Zuversicht und freudigem Kindesdienst sich verwirklicht, scheint es unvereinbar, wenn Paulus ähnlich wie Jesus nicht nur das sittliche Streben auch durch die Hoffnung auf das künftige ewige Leben motiviert Kol 1, 4. 5; 3, 24, 1—5; Phi 3, 12—15; 1 Ko 9, 23—27; 15, 29. 32, sondern auch den Grundsatz, daß Gott im Endgericht nach den Werken vergilt, aufstellt, und zwar nicht dialektisch, sondern im Ernst und nicht als den bloß an sich, sondern als

den auch für Christen giltigen Rö 2, 6 ff.; 2 Ko 5, 10, und die Christen mit Furcht auf das Gericht und in die Zukunft blicken lehrt 1 Ko 10, 12; 2 Ko 5, 9—11; Rö 11, 20—22; Phi 2, 12. Beide Teile der paulinischen Predigt sind formell nicht ausgeglichen; sachlich besteht doch kein Widerspruch zwischen ihnen. Trotzdem die Liebe des Vaters über das Thun des Kindes übergreift, gestaltet sich das Kindschaftsverhältnis doch zu einem Wechselverhältnis, indem das rechte Kindesverhalten neue Erweise der Vaterliebe hervorruft 2 Ko 13, 11. Der Gewinn des ewigen Lebens ist wegen seiner sittlichen Art an Bedingungen menschlicher Selbstthätigkeit gebunden Rö 14, 17. 18. Der Wille wird notwendig durch Ziele, nicht nur durch Affekte Ga 5, 22 in Bewegung gesetzt. Deshalb braucht Paulus unbefangen die überlieferte, rechtlich klingende Formel. In ihrer Anwendung kommt das Rechtliche in Wegfall; denn es handelt sich nicht um einen der Leistung ungleichartigen Lohn, sondern um den gleichartigen Erfolg des Strebens Ga 6, 7. 8; über alle Aktivität des Menschen greift Gottes diese wirkende Gnade über 1 Th 5, 23—24; die Bedingung des Bestehens am Tage des Gerichts ist nicht eine vollständige Summe von Einzelleistungen, sondern die Heiligkeit, d. h. Gottgemäßheit der Persönlichkeit 1 Th 5, 23 und ein einheitliches Werk, eine Lebensrichtung 2 Ko 5, 10; 1 Ko 3, 13. Die Furcht aber, von der er spricht, ist eine, die nicht aus dem natürlichen Glücksstreben, sondern aus der Richtung auf Gott hervorgeht, die Sorge, das nicht bloß selige, sondern vollkommene Leben nicht zu erlangen; und sobald dieselbe die Sicherheit der Überhebung vertrieben und ernstes Verantwortlichkeitsgefühl sowie die Wachsamkeit geweckt hat, die angesichts der Menge und Schwere der Versuchungen und der eigenen Schwäche angezeigt ist, wird ihre Unlust überboten durch die Freudigkeit der Zuversicht zu Gottes die Vollendung verbürgender Wirksamkeit, für die jene Furcht immer die Voraussetzung ist. Führt Paulus das neue Leben der Gotteskinder in erster Linie auf die naturartig wirkende Kraft des Geistes zurück, so sind doch in den Aussagen über die Art, wie sich der auf Christus gestützte Glaube an die Liebe Gottes religiös und sittlich bewährt, und in einzelnen Momenten der Aussagen über die mit der Einwohnung des Geistes synonyme Lebensgemeinschaft mit Christus 2 Ko 5, 15; Ga 2, 20 Ansätze dazu, es aus göttlicher Selbstbezeugung an das Bewußtsein zu verstehen.

Für Evangelium und Briefe Johannis ist die Gotteskindschaft der Centralbegriff 1, 11. 12; I, 3, 1. Hier liegt der Vergleichungspunkt vor allem in der Entstehung des neuen Lebens die auf eine Zeugung durch Gott zurückgeführt wird 1, 12; 3, 5; I, 2, 29, und sodann in der Wesensverwandtschaft des so begründeten Lebens mit dem Gottes, die die Unmöglichkeit, zu sündigen und die Welt zu lieben, die Notwendigkeit, die Gerechtigkeit zu üben und die Brüder zu lieben, einschließt, I, 9—10; 5, 1. 18, und Leben im Vollsinn, wie sie jetzt schon ist, innigster Lebenszusammenhang, wechselseitige Immanenz mit dem ewigen Gott I, 3, 14; 4, 13, den Sieg über die Welt, die Sicherheit gegenüber dem Argen, die künftige Vollendung im Schauen Gottes verbürgt I, 5, 4. 18; 3, 2. So naturhaft das klingt, so sind es doch nur Bilder für eine durch die Einwirkung Christi auf das — freilich nicht reflektierte — Bewußtsein hervorgebrachte Gemeinschaft mit Gott, die an der denkbar innigsten Gemeinschaft zwischen Vater und Kind ihr Analogon hat. Erstlich: der geheimnisvollen Wirksamkeit des Geistes in der Taufe 3, 5 oder dem im Gezeugten bleibenden Samen Gottes I, 3, 9 tritt als erklärende Parallele die Leben schaffende Wirkung des Wortes Christi und der Gotteserkenntnis, die er aufschließt, zur Seite 6, 53. 68; 15, 3; 17, 3; I, 2, 3. Die gläubige Aufnahme Christi, die ethische Bedingungen hat und durch Erkenntnis und Liebe Jesu sich vermittelt 3, 21, hat die Gotteskindschaft zur Folge 1, 11. 12. Sodann: die Einheit der Gotteskinder mit Gott wird unbeschadet der mit der Präexistenz des Logos gegebenen Verschiedenheit in Analogie zu der Gemeinschaft gesetzt, die Jesus auf Erden mit Gott hat 17, 21—23. 26; und diese stellt sich als eine ethische Liebesgemeinschaft wie die zwischen Vater und Sohn dar. In voraufgehender Liebe erschließt der Vater dem Sohn sein ganzes Werk an den Menschen, und dieser erhält sich in des Vaters Liebe, indem er sich ihm zum Organ macht und nach des Vaters nicht nur Gebot, sondern Vorbild redet und handelt, darin ebenso dem Vater sich unterordnend und allein dessen Ehre suchend 5, 44; 8. 49, wie sein eigenes Bedürfnis stillend und volle Befriedigung, ewiges Leben genießend 4, 34; 12, 50. Auf Grund dieses durch Sohnesgehorsam vollzogenen Bleibens in der Liebe des Vaters 15, 10 hat er die Zuversicht, mit der er die feindliche Welt überwindet 16, 33, daß er nicht allein, sondern der Vater mit ihm ist 8, 29; 16, 32, ihn allezeit erhört 11, 42, daß sein Werk von der Welt nicht geschädigt wird, sondern zur Vollendung kommt 10, 28. 29; 17, 6—26, daß er selbst durch den Tod in die Herrlichkeit eingeht 13, 32; 17, 4. 5. Entsprechend ist das Leben der Seinen von der Gewiß-

heit beherrscht, daß der Vater sie liebt 16, 27; I, 3, 1. 2; 4, 9; 10. 16 Daraus ergiebt sich für sie die Verpflichtung, einander zu lieben I, 4, 11; 3, 16; überhaupt hat die selbstverständliche Liebe der Gotteskinder zum Vater sich im Halten seiner Gebote zu zeigen I, 5, 3. So stellt die anscheinende Naturnotwendigkeit sich als eine ethische heraus 13, 34; 15, 10; I, 23 ff. Die Gebote Gottes aber bedeuten keinen Druck, sondern Freiheit und Leben: die Jünger sind ja nicht Sklaven, sondern Freunde des Gottessohnes, weil er ihnen Alles gesagt, was er vom Vater gehört 15, 15. Speziell haben sie Christi Werk an der Welt fortzusetzen 14, 12; 17, 18. Indem sie in dieser sittlichen Lebensrichtung begriffen sind, dürfen sie in einer versucherischen und feindlichen Welt und angesichts des Todes und Gerichtes die getrosteste Zuversicht haben. Der Vater wird ihren Gehorsam mit neuer Liebe erwidern und bei ihnen Wohnung machen, indem er sie mit dem Geist als der Kraft der Erkenntnis und des Zeugnisses ausrüstet und sie beschirmt 14, 21. 23. Er wird sie sittlich bewahren 10, 28. 29; 17, 15; I, 5, 18, wenn sie die unterlaufende Sünde bekennen, ihnen vergeben nach seiner Treue I, 1, 9, sie reinigen und heiligen 15, 2; 17, 17, wird die Gebete erhören, die sie aus jener Lebensrichtung heraus thun 14, 13; I, 3, 22. Dem Gericht dürfen sie mit furchtloser Freudigkeit entgegensehen I, 2, 28; 4, 17. 18 und auf einen Platz im himmlischen Vaterhause rechnen 14, 2. 3. Daß Gott oder Gottes Liebe ihnen einwohnt und in ihnen zur Vollendung gelangt 17, 26; I, 2, 5; 4, 12, bedeutet, daß Gottes Liebe ihren Willen beherrscht, indem sie durch die Impulse, die von der Gewißheit der Liebe Gottes in Christus ausgehen, sie zu Zuversicht und Bruderliebe bestimmt.

Diese Gedankenkreise haben trotz mancher Unterschiede entscheidende Hauptzüge gemein. Ihnen allen ist die Gotteskindschaft ein Leben, wie es nur durch die von Christus ausgehenden Impulse zu stande kommt und zwar, indem als eigene Bekehrung, doch als Schöpfung Gottes. Sie ist ihnen ein Leben der Gleichartigkeit mit dem des überweltlichen Gottes, jetzt hinsichtlich der Gesinnung, einst auch hinsichtlich der Natur. Sie hat ihnen als Aktivität ihre Analogie am Kindesverhältnis, verwirklicht sich als demütige Zuversicht zu Gottes Vaterliebe, die, auf zuvorkommenden Erweis derselben gegründet, sich Gottes stetiger Huld und Leitung zum ewigen Leben versieht und sich durch Gottes Liebe zu einer ehrfurchtsvollen Liebe getrieben fühlt, die in der Erfüllung des in seinem einheitlichen Sinne entstandenen Willens Gottes die eigene Freiheit und Freude findet. Die Richtung auf Erfüllung des Willens Gottes ist Bedingung oder Form, nicht aber wie im Rechtsverhältnis Grund des Fortbestandes und der Vollendung der Gottesgemeinschaft. Indem ganz auf Gott gerichtet, ist das Leben des Gotteskindes doch ganz auf die Welt bezogen, da die Gottesliebe sich in nichts anderem als in der Gottes Sinn gemäßen Menschenliebe und der hierbei erforderlichen Verleugnung weltlicher Güter bethätigt, und da die Zuversicht und das Gebet eben über die Hemmungen erhebt, welche die mit jener Aufgabe verbundene Verflechtung in die Welt mit sich führt. Auch die Momente überschwänglicher Gefühlserhebung im Geist schätzt Paulus nur in dem Maße, als sie jene Aufgabe erfüllen helfen 1 Ko 12, 12. Endlich ist ihnen allen die Gotteskindschaft ebensowohl etwas, worin der Einzelne gegenüber Menschen und menschlicher Gemeinschaft selbstständig ist, wie etwas, wodurch er auf Gemeinschaft angewiesen: indem Gottes Sohn, hat Jesus sich berufen gewußt, andere zu Gott zu führen, und seine Jünger hat er angewiesen „Unser Vater“ zu beten. Bei Paulus und Johannes kommt der veränderten Situation entsprechend dazu, daß das Gut der Gotteskindschaft, der Geist, durch den Zusammenhang mit der Gemeinde sich dem Einzelnen vermittelt, wie die Wertung der Taufe und die Idee des Leibes Christi (vgl. Jo 15, 1 ff. und 1 Jo 1, 3) zeigt.

Auf dieser Höhe hat sich die Idee der Gotteskindschaft bezw. die in ihr ausgedrückte Anschauung von der Art des christlichen Lebens nicht behauptet, als mit dem Wachstum der Kirche die Einschärfung der ethischen Bedingungen des Anteils am künftigen Heil immer dringlicher wurde und zu diesem Behuf die von der Synopse und Paulus dargebotenen Vorstellungsformen vom Gericht wieder stärker mit dem von der griechischen Bibel fortgepflanzten jüdischen Geist erfüllt wurden, und als stärkere Beeinflussung der christlichen Gedanken durch die natürliche Theologie und den Moralismus der Popularphilosophie, vollends durch die von privatrechtlichen Anschauungen durchdrungene römische Bildung statt hatte, als später die eschatologische Grundlage der weltflüchtigen Haltung des missionarisch und kirchlich-sozial an der Welt thätigen Urchristentums durch eine dualistisch-metaphysische mit ihrer Konsequenz der Askese und Mystik ersetzt wurde.

Schon in den neutestamentlichen Denkmälern des Christentums begegnen Ansätze zur Zurückdrängung des Kindschaftsverhältnisses durch ein Rechtsverhältnis oder doch An-

haltspunkte für sie. Die Beschränkung der Vergebung auf die vergangenen Sünden Hbr 9, 15; 10, 26; 2 Pt 2, 9 hebt die Stetigkeit des Kindesstandes auf. Indem auf die Zulänglichkeit der Leistungen vor dem unparteiischen Gericht Gottes der Ton fällt 1 Pt 1, 7; 4, 18; Hbr 6, 10; 12, 28; 2 Ti 4, 8; Ja 2, 12; 4, 12, verdunkelt die Furcht die Freudigkeit der Heilsgewißheit. Die Wertung einzelner Leistungen als sündentilgend 1 Pt 4, 8; Ja 5, 20; 2, 13; 1 Ti 6, 17 thut der Schätzung der Gesinnung Eintrag. AG 17, 28; 29; Ja 1, 17. 18; 3, 9; Hbr 12, 9 wird als Gotteskindschaft schon die schöpfungsmäßige Anlage angesehen. Bei den apostolischen Vätern wird diese Verschiebung stärker. Durch die Apologeten rückt in Anlehnung an die Stoa die Anschauung in den Mittelpunkt, daß Gotteskindschaft die sittliche Ähnlichkeit mit Gott ist, welche der Mensch durch freie That in sich verwirklicht auf Grund der von Christus gebrachten Gotteserkenntnis bezw. des neuen Gesetzes, eine Gotteskindschaft, die dann die ἀφθαρσία als Lohn empfängt. Clemens Al. macht aber Strom. VII, 2 das „ohne Lohn“ zum Merkmal der vom Gnostiker erreichten Gotteskindschaft. Irenäus rechnet adv. haer. IV, 161 die Befreiung von den Satzungen des mosaischen Gesetzes und die Unterstellung unter das durch Erstreckung der Verbote auf die Begierde vertiefte Naturgesetz zu den Wohlthaten der Adoption, fügt aber hinzu, daß dabei mit der Steigerung der Liebe auch eine solche der Furcht eingetreten. Daß die Taufe die Wiedergeburt zur Gotteskindschaft vermittelt, steht fest (Justin. Ap. I, 26; Clem. Al. paed. I, 6), bedeutet aber nicht mehr, als daß in ihr die dem Rufe Gottes folgende freie That der Bekehrung zur Vollendung kommt. Die Zuspitzung des Ideals auf individuelle Tugendbildung und das Freiheitsbewußtsein machen das Bedürfnis nach einer Zuversicht der Gotteskinder auf Gottes speziellste Leitung, wie sie durch den Hinblick auf Christus im stande ist, Hemmungen gerade des sittlichen Wirkens durch die Welt zu überwinden, nicht fühlbar; so tritt an seine Stelle die Überzeugung der natürlichen Theologie vom allgemeinen Walten der väterlichen Vorsehung Gottes.

Unter Beibehaltung dieses Gedankens hat Irenäus im Anschluß an Paulus die Gotteskindschaft wieder als religiöses Gut verstanden, indem er die Adoption als die spezifische Erlöserwirkung Christi faßt: dazu ist der Sohn Gottes Mensch geworden, damit der Mensch die Adoption erlange und Gottes Sohn werde. Aber die Adoption bedeutet ihm reale Veränderung durch den Geist und zwar Teilnahme an der göttlichen Natur, Unvergänglichkeit III, 16, 3, physische Vergottung, die durch die Sakramente schon auf Erden insgeheim mitgeteilt wird. Diese Kombination zwischen moralistischer und physischer Auffassung der Gotteskindschaft ist in der griechischen Kirche herrschend geblieben.

Im Abendland wird sie überboten durch Augustin. Auch ihm ist das Hauptmerkmal der Gotteskindschaft die Wesensgleichheit mit Gott: filii Dei, ergo iam dii. Es ist der Geist oder die Teilnahme an seiner göttlichen Natur, was der Gottessohn uns vermittelt, indem er uns zu Gottes Kindern macht. Aber ihm ist die Natur Gottes zuerst justitia und dann erst oder damit immortalitas. So geschieht die Vergottung durch Erweckung der Liebe zu Gott: amando Deum efficimur dii. Gerechtmachung, Adoption, Vergottung sind ihm Synonyme: qui justificat, ipse deificat, quia justificando filios Dei facit. Diese Umwandlung beginnt mit der Taufe, in der Gott als Vater, die Kirche als Mutter die Wiedergeburt bewirken. Und zwar ist die Gnadenwirkung Gottes die alleinige Ursache für Anfang wie Fortgang dieser Wandlung, wenn auch auf Grund von ihr sich den Menschen die Aufgabe stellt, als Gottes Kinder zu leben: reddite vicem, efficimini spiritus. Die Gotteskindschaft verwirklicht sich als ein Prozeß, in dem durch immer neue Inspiration von Liebe die Fähigkeit wächst, ein Stück des Willens Gottes nach dem andern zu erfüllen, bis nach dem Tode die zweite adoptio oder regeneratio eintritt, die völlige Gerechtmachung der Seele und ihre Befreiung von dem sterblichen und das Gesetz der Sünde in sich tragenden Leibe. — Was die Art dieser Wandlung anlangt, so hat A. es verstanden, den Erweis der Liebe Gottes in Menschwerdung und Tod des Gottessohnes als die Kraft zu schildern, die durch ihren Eindruck auf das Bewußtsein Demut, Hoffnung, Gottesliebe als ihren verständlichen Reflex hervorruft; aber den Ton legt er doch auf eine psychologisch unvermittelte naturartige Eingießung des Geistes oder der Gnadenkräfte, die durch die Taufe und auf das Gebet hin geschieht. — Auch Jesu, Paulus, Johannes Auffassung der Wechselbeziehung zwischen Gott und Christ nach Analogie des Kindesverhältnisses kommt bei A. wieder zur Geltung. Ihm besteht die christliche Frömmigkeit in der Demut, die sich bewußt ist, alles von Gott empfangen zu haben und noch empfangen zu müssen, in der spes = fiducia, die von der durch Christus und die Taufe verbürgten Gnadengesinnung Gottes die Vergebung der

vergangenen Sünden und die Hinführung zum Ziel des ewigen Lebens, d. i. die Erfüllung der Gebete um immer neue Gnadenzuflüsse und um Vergebung der täglichen Sünden bezw. gröberer Verschuldungen, die heilsame, erzieherische Gestaltung der äußeren Verhältnisse, die Gewährung der perseverantia und der Vollendung erwartet, im timor filialis oder castus, der Ehrfurcht, die sich fürchtet Gott zu beleidigen und ihn verlassend von ihm verlassen zu werden, in der Liebe, die Gott ähnlich werden und seinen Willen um seiner selbst willen erfüllen möchte, der Deo adhaerere bonum est. Aber es kommt bei ihm dennoch die neutestamentliche Idee nur gebrochen, verkürzt, abgewandelt zur Geltung. Die Sicherheit oder spes wird durch die Sünde immer wieder in Frage gestellt, weil die Vergebung sich immer nur auf die vergangenen Sünden bezieht, dem Menschen nur ein neues Conto eröffnet, aber keinen stetigen Stand in der Huld Gottes begründet, die Hoffnung zu Gott sich weiterhin vielmehr auf das eigne gute Gewissen, auf das Bewußtsein um die eigne Liebe zu Gott zu gründen hat. Infolge davon fehlt es auch dem Streben nach Verähnlichung mit Gott an der für allen richtigen sittlichen Fortschritt erforderlichen Grundlage, die in der Idee der Kindschaft liegt und aus der Gewißheit der stetigen Liebe des Vaters stammt, an der einheitlichen Gesinnung der Liebe Gott gegenüber, die seinen ganzen Zweck als den eignen Lebenszweck ergreift. An die Stelle der Ausgestaltung und Befestigung dieser Gesinnung setzt A. die allmähliche Gerechtmachung durch Eingießung immer neuer Tugenden oder Kräfte. Dadurch wird der Unterschied zwischen Knechts- und Kindesstand flüssig: die Erfüllung des Willens Gottes aus Furcht vor Strafe ist ihm die zweckmäßige und verheißungsvolle Vorstufe für die Erfüllung aus Liebe. Auch der Umfang der spes wird gegen das NT verkürzt. Infolge der überwiegend weltflüchtigen Fassung der Gottesliebe tritt es nicht als d i e Christenaufgabe heraus, Gott in der Hingabe an sein Werk an den Menschen zu dienen, und was das NT in dieser Hinsicht vom Mut und der Siegeszuversicht der Gotteskinder sagt, fällt aus. Dagegen tritt als ein fremdartiges Moment die mystische Bethätigung der Gottesliebe ein, die sich in der auf Gefühlsschwelgen abgestellten Betrachtung der Schönheit Gottes vollzieht; die Fremdartigkeit offenbart sich darin, daß statt der Analogie der kindlichen die der geschlechtlichen Liebe wirksam wird. Am meisten aber entfernt sich A. vom NT, indem er die Aussagen des NTs über eine Vergeltung der Werke im Endgericht nach Tertullians und Cyprians Vorgang darauf hinausführt, daß zwischen Gott und Mensch auch im Bereich der Erlösung durch Christus ein Rechtsverhältnis bestehe, das nach Analogie des Privatrechts gedacht ist, so daß es nötig ist, die Gaben der Gnade durch Verdienste, womöglich überpflichtmäßige Leistungen, die Vergebung der Sünde durch Satisfaktionen, schmerzliche Büßungen zu erwerben. Die Verbindung mit dem Gnaden- oder Kindesverhältnis, die er dadurch herstellt, daß er der Gnade die Kraft zu den Verdiensten und Satisfaktionen geben und die Strenge der Forderungen der Gerechtigkeit in etwas ermäßigen läßt, ist nicht zulänglich, um die unkindliche Stimmung Gott gegenüber völlig aufzuheben, die unvermeidlich eintritt, so lange man sich bestrebt, solche Leistungen zu vollbringen, um die Hoffnung auf Gottes Huld, auf die immer erneute Vergebung und auf den Gewinn des ewigen Lebens aufrechtzuerhalten. Sucht nach Lohn und Furcht vor Strafe, Schätzung der Leistung neben der Gesinnung, Unsicherheit gegenüber dem Gott, in dessen Charakter Barmherzigkeit und Gerechtigkeit kein festes Verhältnis haben, ist die notwendige Folge. Letztere wird noch dadurch gesteigert, daß es dem Einzelnen ungewiß bleibt, ob Gott ihm das donum perseverantiae geben will. — Endlich unterscheidet er sich darin vom NT, daß ihm das Gotteskind einerseits der verfaßten Kirche gegenüber nicht selbstständig ist, sofern ihre Autorität der Grund seines Glaubens und die Zugehörigkeit zu ihrem Rechtsverbande die Bedingung des Anteils an ihren Heilsgütern ist, anderseits aber in der Kontemplation seine Seele so auf Gott bezieht, daß jeder Gedanke an andere bezw. die Aufgaben an ihnen draußen bleibt.

A.s Gedankengefüge ist in der abendländischen Kirche herrschend geworden, aber so, daß die Momente, welche das dem Kindesverhältnis Analoge der Religion hemmten, noch verstärkt wurden, die Auffassung der Gnade als naturhafter Kraft und die Anwendung rechtlicher Maßstäbe. Das letztere geschah durch die stärkere Betonung der Verdienste und Satisfaktionen gegenüber der Abhängigkeit von der Gnade und durch die Ausbildung des Bußsakraments, das erste durch die scholastische Lehre. Die Adoption ist nach T h o m a s nicht nur Gewährung eines Rechtes, Zulassung zum ewigen Leben, sondern auch regeneratio in filios Dei, die zum Gewinn desselben durch Verähnlichung mit Gott tauglich macht, Summa th. III, qu. 23 a. 1. Aber während bei Augustin die Umwandlung zum Gotteskinde oder die Vergottung durch Eingießung der Liebe selbst geschah, von deren Vorhandensein man ein Bewußtsein haben konnte, geschieht sie nach Thomas durch Ein-

gießung eines Habitus der Gnade in die Essenz der Seele, welche ihren Kräften, den Subjekten der Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung zu Grunde liegt, durch Schaffung einer neuen, göttlichen Natur II, 1 qu. 40 a. 3. 4. Daß man diesen Habitus hat, dessen Vorhandensein den Tugenden erst ihren Wert verleiht, also Gottes Kind ist, kann man nicht sicher, sondern nur vermutungsweise durch einen Rückschluß aus der Freude an Gott und der Verachtung der Welt, die man in sich findet, erkennen. Das ist ein Schluß, der freilich keine Kindeszuversicht begründen kann. Dafür bietet es keinen Ersatz, daß der Hoffnung, die von Gottes Barmherzigkeit und Macht Hilfe zur Erlangung der Seligkeit erwartet, Gewißheit zugeschrieben wird II, 2 qu. 18 a. 4; denn ihre individuelle Sicherheit hängt von den erworbenen Verdiensten ab, deren verdienstlicher Wert wieder von dem Vorhandensein des Habitus abhängt und darum so unsicher ist, wie dieses, II, 1 qu. 65, 4; 112, 5. Die Verkürzung des kindlichen Charakters der Frömmigkeit tritt weiter zu Tage in der Charakterisierung der beiden Stufen der Vollkommenheit der Gottesliebe, die in diesem Leben erreichbar sind: nicht allen d. h. nur Mönchen und Priestern erreichbar ist ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit; allen erreichbar quod habitualiter totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinae dilectioni sit contrarium II, 9 qu. 24 a. 8. Damit ist für die in weltlichen Berufen Lebenden die kindliche Furcht II, 2 qu. 19 a. 9 als das Ganze des für sie Erreichbaren hingestellt, der freudige positive Gottesdienst ausgeschlossen. Die höhere Stufe aber vollendet sich in der mystischen d. h. der nicht sowohl kindlichen als ehelichen Gottesliebe. Auch in der durch den Einfluß des Duns verbreiteten Form, in welcher sie die beseligende Vereinigung mit Gott nicht in Momenten der Schauung und des Gefühlsüberschwangs, sondern in der Gottgelassenheit des Willens sucht, ist sie kein Analogon zu kindlicher Liebe. Sie ist da orientiert an dem metaphysischen Gegensatz von Schöpferrealität und kreatürlicher Nichtigkeit und an dem Gedanken Gottes als des durch keinen erkennbaren Zweck geregelten, souveränen d. h. willkürlichen Willens, und bedeutet deshalb nicht, daß man sich vertrauensvoll in die Fügung des Vaters ergiebt, die mir als Mittel zu seinem Liebeszweck mit mir heilsam sein muß, sondern daß man sich irdischen Gütern und Übeln gegenüber auf die volle Indifferenz, Gott gegenüber auf das Gefühl des Nichts stimmt, mit dem sein unbekannter Wille machen möge, was ihm beliebt.

Erst L u t h e r hat das Verhältnis zu Gott wieder als ein Kindesverhältnis im Vollsinn, als eins, das jede Analogie zu einem Rechtsverhältnis ausschließt, verstanden. Er hat das vermocht, indem er in Christus die Offenbarung und Verbürgung der Gnadengesinnung Gottes, „den Spiegel des väterlichen Herzens Gottes“ Ev. A. 21, 105 fand und aus diesem „Bild der Gnaden“ den Glauben, die individuelle Zuversicht zu dem gnädigen Gott schöpfte 16, 140, mit der neuer Mut und Sinn, Trieb und Kraft zu einem neuen Leben der Gottesliebe entspringt, und deshalb auch Kindeswesen, Gleichartigkeit mit dem Sinn, ja mit der Natur des Vaters im Himmel, darum der Beginn des ewigen Lebens gegeben ist. Ihm ist die Sündenvergebung synonym mit Rechtfertigung oder Adoption, eine Willenserklärung, durch die Gott uns „zu Gnaden annimmt und für seine lieben Kinder hält“. Sie bedeutet deshalb mehr als den Erlaß des Quantums der vergangenen Sünden, als etwas, was deshalb nach der Taufe von Fall zu Fall wiederholt werden müßte: sie ist ihm die Versetzung in einen „anderen und neuen S t a n d“, 11, 298, unter den „Himmel der Gnade, der über mich gezogen ist, ob ich gesündigt habe oder noch sündige“, 18, 339, die Aufnahme der ganzen Person in die Gnade = Huld Gottes opp. var. arg. V, 490; III, 427, die der alten und neuen Sünde gegenüber nur darauf rechnet, daß sie im Vertrauen festgehalten oder wieder ergriffen wird, um mit ihrer auf Verleihung des ewigen Lebens gerichteten Absicht wirksam zu werden. Mit diesem stetigen Stande der Gotteskindschaft, die das ewige Leben verbürgt, fällt der Gedanke, daß es der Verdienste bedürfte, um Mehrung der Gnade und zuletzt das ewige Leben zu erlangen, daß die neu begangenen Sünden durch Genugthuungen gebüßt werden müßten, um vergeben zu werden. Ja, schon der Gedanke an Verdienste ist eine Herabwürdigung Gottes zu einem „Trödler“, des Verhältnisses zu ihm zu einem „Kaufgeschäft“. Die Werke, die vom Glauben so wenig geschieden sein können, wie das Brennen und Leuchten vom Feuer 63, 125, thut er, ohne eines Lehrers dazu zu bedürfen und „umsonst“, weil es „ihm eine Lust ist, Gott also wohlgefallen“ und ist in ihnen „ganz ein frei Geselle“ 16, 127: 128. Die Kindschaft Gottes ist Freiheit vom Gesetz und Gesetzessinn und zwar dadurch, daß entsprechend der Begründung eines stetigen Standes der Person in Gottes Huld, die neue

Gesinnung der Gottesliebe sofort eine Einigung mit Gottes ganzem Willen darstellt, alle Werke mithin Früchte des Glaubens sind. Den neutestamentlichen Stellen, die die Werke zum Kriterium der Gotteskindschaft machen, von einem Gericht nach den Werken reden, die Aussicht auf Lohn als Motiv benutzen, ist er freilich dabei nicht völlig gerecht geworden, wenn er jede Reflexion auf „Werke“ auch abgesehen von ihrer Schätzung als Verdienste oder Grund der Huld Gottes ausschließt, wo es sich um den Gewinn der Zuversicht handelt, und sie nur als nachträglichen, die Heilsgewißheit verstärkenden Beweis des Glaubens gelten läßt, wenn er den Lohn nicht auf die Seligkeit selbst beziehen will, und den Glauben, dessen Früchte ja die Werke seien, als das beim Gericht nach den Werken eigentlich Gemeinte hinstellt. Er hätte aber von seinem eigenen Verständnis der Gotteskindschaft aus ihnen gerechter werden können. Wenn ihm die Annahme zum Gotteskinde Annahme zum Erbe des ewigen Lebens ist, dies ihm aber schon etwas Gegenwärtiges ist, oder als künftiges die Vollendung des hier schon beginnenden Lebens der Lust und Liebe zum Gesetz bedeutet, wenn ihm die Werke eine „Übung“ in diesem Erbe, das der Gläubige schon hat, darstellen (ZThK 1892; Gottschick, Katech. Lutherstudie S. 185—167), so verwirklicht sich die aus der Anschauung Christi geschöpfte Gotteskindschaft nur in einem auf jene „Werke“ gerichteten Leben. Nur in einem solchen wird seine Seligkeit erlebt. Schon in dem Glauben, in dem die persönliche Gewißheit der Gotteskindschaft aus der Verheißung geschöpft wird, muß deshalb der Gedanke an dies Leben als ein seliges eingeschlossen sein. Auch bei L. ist die Gotteskindschaft kein ruhender Besitz, sondern der Trieb, das mit ihr geschenkte Gut fester und vollkommener zu fassen 47, 369; 14, 251 ff.: der Ausblick auf die Erreichung dieses Zieles d. h. der Kern des Lohngedankens Jesu ist auch für die Gotteskinder ein wertvoller Sporn. Er weiß von einer schon hier erreichbaren Vollkommenheit, von der Ausreifung der neuen Gesinnung zur animosa fides und fervens caritas v. a. VI, 251: von da aus hätte er, wie 1 Th 5, 23 zeigt, dem Gedanken des Gerichtes nicht nur nach dem Glauben, sondern nach seiner erfolgreichen Bethätigung genügen können. — Eine andere Abweichung von Paulus ist seine Deutung von Rö 8, 15; Ga 4, 6. Er versteht das innere Zeugnis des hl. Geistes als die Selbstgewißheit der Glaubensaktivität, die durch das Sichstützen auf das objektive Wort erkämpft wird und die Äußerung des Glaubens im Gebet. („So ist dies Rufen und Geschrei des Geistes nichts anderes denn ein mächtiges, starkes, unwankendes Zuversehen aus ganzem Herzen zu Gott als einem lieben Vater, von uns als von seinen lieben Kindern . . . . Es wäre Christi Leiden und Thun zu nahe, ließen wir es uns nicht so mächtig reizen und stärken zu solcher Zuversicht, als die Sünde oder Anfechtung uns davon abschreckt“ 7, 289. 287). Aber nachdem der allgemeine Enthusiasmus, der in der Gemeinde die ekstatischen Abbarufe hervorbrachte, geschwunden ist, so geht Luther mehr in Paulus' Bahnen, wenn er die Freudigkeit der Zuversicht aus dem Hinblick auf Gottes und Christi Liebe schöpfen lehrt, als die Mystik, die durch absichtliche Selbstbearbeitung und starke Seligkeitsgefühle ein Analogon zu dem Abbaruf zu erhaschen sucht. — In dem so begründeten Glauben weiß sich nach L. das Gotteskind ebenso frei der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber wie mit ihr verbunden. Das letztere, sofern sie es ist, die ihm in Wort und Sakrament die Quellen des Glaubens erschließt, frei, sofern dieser Dienst nicht an Vorrechte des Amtes gebunden ist und sofern das Wort sich selbst ihm innerlich als Gottes Wort bewährt und Gewißheit über Gottes Sinn und Wille, also religiöse und sittliche Sebstständigkeit begründet.

Die nähere Ausführung über den Sinn der Gotteskindschaft geben L.s Erklärungen des 1. Artikels und des 1. Gebots; denn jener handelt vom Glauben an den Vater und ist die „Antwort der Christen auf das 1. Gebot“ 21, 25. Nun hat L. in den Katechismen als die Güter, die der Glaube auf den Vater zurückführt, die zeitlichen genannt, um die ewigen auf den 2. A. aufzusparen 21, 98. Aber diese Abstufung entspricht nicht seiner eigentlichen Meinung. Auch im gr. Katechismus gründet sich ihm das Vertrauen zum Vater auf Christus, „außer welchem wir nichts sehen, denn einen zornigen und schrecklichen Richter“. Und anderseits giebt ihm erst der Zusammenhang mit den ewigen Gütern den rechten Maßstab für die Schätzung der zeitlichen Güter und Übel. So hat er denn auch in anderen Auslegungen des 1. A. (Kurze Form 1520 22, 16. 17; Schmalkaldener Ausl. 1537 23, 244) die Ehre der Kindschaft als eine, mit der das ewige Leben verbürgt ist, bezeichnet und den Glauben an den Vater als das Vertrauen auf seine Liebe und Macht beschrieben, das über die Furcht vor dem Teufel und seiner Gesellschaft, über den Druck von Armut und Verfolgung, über das Bewußtsein der Sünde hinaushebt und demütig und geduldig sich der göttlichen Leitung ergiebt. „Wie sollen mir nicht alle Dinge zu gut kommen und dienen, wenn der mir gut gann, dem sie alle unterthänig sein? Dieweil

er denn Gott ist, so mag er und weiß wie er's machen soll mit mir auf's beste, dieweil er Vater ist, so will er's auch thun und thut es herzlich gern." Es ist die „Freiheit des Christenmenschen" oder die trotz des entgegengesetzten Anscheins königliche Herrschaft über alle Dinge, die sich ihm im Glauben der Gotteskinder verwirklicht, und deren Sorg- und Furchtlosigkeit, deren Stolz und Trotz gegenüber Teufel, Welt, Tod als die Kehrseite ihres Bewußtseins gänzlicher Abhängigkeit von Gott allein opp. ex. XIII, 144 er nicht müde wird zu schildern. „Kinder Gottes" und „himmlische Fürsten" sind Synonyme 6, 133. Wer Gott zum Vater hat, von ihm gilt, daß er von unzerstörbarer Freude erfüllt ist, iam non mortalis amplius sed sempiternam vitam vivens XI, 227. Auf dies Vertrauen hat er die mystische Gottgelassenheit der Indifferenz, die er selbst statt der Mystik der Ekstasen früher gepriesen XII, 6, hinausgeführt und so die beiden katholischen Formen der Freiheit von der Welt oder der Anticipation der Seligkeit überboten. Seine Gottesgemeinschaft ist durchweg auf die Welt bezogen: „Das heißt einen Gott haben, so du herzlich ihm trauest und dich alles Guten, Gnaden, Wohlgefallens zu ihm versiehst, es sei in Werken oder Leiden, im Leben oder Sterben, in Lieb oder Leid" 16, 131. Endlich gehört ihm zur Freiheit der Gotteskinder oder zur Herrschaft über die Welt auch der unbefangene Genuß irdischer Güter, die Gott giebt. „Also (d. h. unter Gott, nicht neben ihm) kann Gott leiden, daß wir seine Kreaturen lieb haben; denn sie sind darum geschaffen" 14, 6. Wir sehen im 1. A. „wie sich der Vater uns geben hat samt allen Kreaturen" 21, 98.

Aber die Freiheit und Freudigkeit des Gottvertrauens und der Nächstenliebe erhebt sich auf der Voraussetzung des erschrockenen Gewissens und der Furcht vor dem Zorne Gottes und hat zu ihrem stetigen Ingrediens die kindliche Gottesfurcht, die pia reverentia, qualem invenias apud recte institutos liberos erga parentem XX, 198. Sie ist im Glück die Demut, die prosperis non extollitur, im Unglück der Verzicht darauf, Gott Zeit, Maß, Weise seiner Hilfe vorzuschreiben, in Bezug auf das Thun, „daß man sich vor ihm scheut, thue und lasse nichts, ohne man weiß, daß es ihm wohlgefalle", beim Fortschritt und Erfolg der Sinn, der der Mängel sich bewußt bleibt und Gott die Ehre giebt, in Bezug auf die Zukunft die Sorge, ob wir auch bis ans Ende beständig bleiben, die dazu treibt, zu Gott um Hilfe zu schreien 7, 148. 237. 254; 14, 250; 34, 174. Dies in Gottvertrauen und Nächstenliebe sich vollziehende Kindesverhalten bedeutet für L. ein Leben, das dem Leben Gottes gleichartig ist. Zunächst seinem Sinn: „Wenn ich also glaube, so bin ich das rechte Bild, das ihm ähnlich ist; denn gleich wie mein Herz und Gedanken ist, also ist er gesinnt und wiederum, wie er gesinnt ist, so denk und glaube ich" (nämlich daß Gott mein lieber Vater sei und es gnädig und gut meine) 19, 181. Die Liebe aber der Gotteskinder ist nach Umfang, Motiv, Ziel wie die Gottes über alle natürliche Liebe erhaben, keine Partekenliebe, die sich stücket und teilet, sondern eine ganze Liebe, die frei geht über alle, und nicht eine von der Liebenswürdigkeit des Nächsten geschöpfte oder geborgte, sondern eine frei aus dem Inneren quellende, eine, die nicht nur am Leibe, sondern auch an der Seele helfen will 18, 280—85. Aber dieser Glaube und diese Liebe sind auch Teilnahme an der göttlichen Natur: in ihnen unmittelbar vollzieht sich die Einwohnung Gottes oder Vergottung. Der Glaube macht uns zu Göttern, weil, „wenn ich des Vaters Herz habe, so habe ich ihn gar mit all seiner göttlichen Macht und Gewalt" 50, 180, und er deshalb als Gewißheit des göttlichen Beistands die Kraft ist, die sich vor nichts fürchtet, niemandem weicht, allem trotzt, alles wagt. Die Liebe bewirkt das Gleiche, weil göttliche Natur nichts anderes ist, denn eitel Wohlthätigkeit und weil sie insbesondere gegenüber Undank und Feindschaft thut, was kein Mensch noch Kreatur thun kann, sondern, was das Werk der göttlichen Majestät selbst ist (Gottschick, Kat. Lutherstud. ZThK 1892, S. 452—455).

Dies Leben des Gotteskindes ist, wie es ja auch in Gottes Kraft geführt wird, dem natürlichen Sinn so entgegengesetzt, daß es nur aus der Gnadenwirkung Gottes durch Wiedergeburt entspringen kann. „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott und tötet den alten Adam, machet uns ganz andre Menschen, von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften" 63, 124. Über die Art, wie sich die Wiedergeburt vollzieht, lehrt Luther in zweierlei Weise, ähnlich wie Paulus und Augustin. Das eine Mal giebt er die Anweisung dazu, aus der in Christus verbürgten Gnadenverheißung den Glauben zu schöpfen, der in Demut, Geduld, Sorglosigkeit, Mut u. s. w. sich über das ganze Leben ausbreitet und zudem Trieb und Kraft zur Nächstenliebe ist, sofern die Erfahrung der Gottesliebe nicht nur zu der Dankbarkeit treibt, die von Gott auf den Nächsten gewiesen wird, sondern auch von selbst dazu drängt, die

empfangene Wohlthat weiter zu geben (Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, eine Untersuchung zu L.s Theologie 1895), und sofern die Zuversicht zu Gottes väterlicher Führung von aller Sorge und Furcht befreit und so dazu befähigt, die innern Hindernisse der Liebe zu überwinden. Die Neuzeugung ist da nichts anderes als die in der durch Christus verbürgten Gnadenverheißung offenbare und wirksame Adoption. Das andere Mal läßt er den Glauben aus einer naturkraftartigen Geisteswirkung entspringen, die Gott, wann und wo er will, beim Hören des Evangeliums eintreten läßt, und führt es auch auf einen besonderen Empfang der Gabe des hl. Geistes zurück, daß der Glaube Trieb und Kraft ist, die Gebote zu erfüllen. Nur die erste Weise paßt zu der Art, wie nach ihm selbst der Christ den Gewinn und die Erhaltung der Gotteskindschaft erlebt.

Das von L. erneuerte genuine Verständnis der Gotteskindschaft ist dem Protestantismus nicht verloren gegangen, wie das Kirchenlied und die asketische Litteratur zeigt (Ritschl, Rechtf. III, 3. A. S. 172 ff.), aber in der Lehre hat es zunächst die gebührende Stelle und Betonung nicht bekommen. Daher ist es allmählich verdunkelt worden. Die Heilswirkung Christi wird unter dem Haupttitel der justificatio dargestellt. Sofern diese acceptatio ad vitam aeternam ist, bedeutet sie dasselbe wie die adoptio. So begegnet hier der Titel der Gotteskindschaft. Aber worin sie sich verwirklicht, wird hier nicht dargelegt. Der entsprechende Stoff ist, freilich nicht unter diesem Titel, in der Auslegung des Dekalog vor allem des 1. Gebots zu finden. Diese steht bei der Lehre von der Sünde, für deren Erkenntnis der Dekalog der Maßstab ist. Nun wird bei dem locus von der Rechtfertigung gelehrt, daß die Gerechtfertigten durch den hl. Geist wiedergeboren werden und so Trieb und Kraft bekommen, das vorher unerfüllbare Gesetz zu erfüllen. Aber mit diesem Hinweis begnügt man sich. So fehlt an dem gewiesenen Platze, außer der Hindeutung auf Einzelnes wie Gewißheit der Gebetserhörung oder Tragen des Kreuzes eine vollständige Darstellung der inneren Regungen, in welchen die Seligkeit der Gotteskindschaft erlebt wird. Der Grund aber liegt nicht nur an der Scheu vor Wiederholungen, sondern in dem Bestreben, vom Erlebnis der Rechtfertigung jeden Gedanken an die Gesetzerfüllung fern zu halten, deren Bedeutung als Genuß des ewigen Lebens nicht mehr verstanden wurde. So werden als nächste Wirkung und als Siegel der Rechtfertigung Erlebnisse hingestellt, in denen die Seele lediglich auf Gott, nicht auch auf ihre Aufgaben an und ihr Ergehen in der Welt eine Beziehung haben soll, die darum unwirkliche Abstraktionen bleiben, der Friede des Gewissens und das Zeugnis des hl. Geistes. Den so nur ungenügend ausgefüllten Platz hat dann die mystische Gottes- und Jesusliebe mit ihren Erlebnissen ausgefüllt. So in den Winkel gedrängt, ist das Gottvertrauen des Gotteskindes allmählich in seiner Geltung zu einem Stück der natürlichen Religion herabgedrückt. Ritschls Behauptung, daß schon J. Gerhard dem natürlichen Menschen die Fähigkeit zu ihm zuschreibe, ist irrig; sie stützt sich nur auf das Kapitel vom usus, das G. wie allen locis, so auch dem de providentia anhängt. Auch G. bestreitet, daß der natürliche Mensch das 1. Gebot erfüllen könne. Luthers Auslegung des 1. Artikels im kleinen Katechismus und die Lehre, daß das Gesetz in der Auslegung der Bergpredigt das Naturgesetz sei, wird mehr zur Einbürgerung jener Ansicht beigetragen haben, die in der Aufklärungszeit herrschend wird, nicht ohne daß die Farbe der Empfindung des Gottvertrauens verändert wird, an die Stelle der Tapferkeit Weichlichkeit tritt, und die Überwindung des Widerspruchs zwischen Würdigkeit und Ergehen aus der Gegenwart in die Zukunft verlegt wird.

Mit der Erneuerung der Theologie durch Schleiermacher wurde die Idee der Wiedergeburt wohl allgemein zu einer zentralen für Dogmatik und Ethik, das letztere, sofern damit der Grund zu einer gesetzesfreien Sittlichkeit gelegt ist. Aber gemäß dem Vorbild der älteren prot. Dogmatik wurde den religiösen Funktionen der Gotteskindschaft geringe Aufmerksamkeit zugewandt. Auch Schl. sah in der Adoption, die ihm mit dem Pietismus die Folge, nicht der Grund der Wiedergeburt ist, nur die Gewährleistung der Heiligung. „Denn das Recht der Kindschaft ist, zu freier Mitthätigkeit im Hauswesen erzogen zu werden, und das Naturgesetz der Kindschaft ist, daß sich durch den Lebenszusammenhang auch die Ähnlichkeit mit dem Vater entwickele" chrl. Gl. II, § 109, 2. — Der biblische Realismus (Beck, Kübel) faßt die Wiedergeburt zum Gotteskinde in einer Weise, die direkt durch Oetinger vermittelt, in der Linie von Irenäus und Thomas liegt. In der Neuzeugung werde eine neue Lebenssubstanz aus der Substanz Gottes, dem Geist, heraus in den Menschen gesetzt, die von der Willensrichtung verschieden deren Voraussetzung sein, die Gewähr für die Fortdauer der Kindschaft auch in den Momenten des Sündigens geben und die Quelle der sittlichen Kraft bedeuten soll. Diese Idee ist praktisch

wertlos; denn die Überzeugung vom Besitz dieser Substanz ist ein bloßer Verstandesglaube, der das Lebens- und Kraftgefühl der Gotteskindschaft, das gegenüber der Störung durch Sünde und zur sittlichen Arbeit notwendig ist, nicht gewähren kann; ja sie ist praktisch schädlich, weil sie Natur und Wille in eine Spannung bringt, die das gute Wollen nur als eine „durch Benutzung der neuen Kreatur“ zu stande gekommene That des Menschen, nicht als Werk Gottes empfinden läßt, während die einfache Gnadenverheißung in Christus, wie sie durch Gottes Führung meines Lebens (Taufe) mir als mir dauernd geltend versiegelt ist, sich als die Quelle erweist, aus der jederzeit mit dem Glauben, der die neue Geburt ist, Lebens- und Kraftgefühl zu schöpfen ist, und während der auf sie gestützte Glaube ebensowohl sich als unsere Anstrengung wie als Gottes Gabe zu empfinden giebt. Was ihre biblische Begründung betrifft, so giebt sie, indem sie sich auf die antike Vorstellungsform Pauli vom Geist als einem himmlischen Lichtstoff steift, den Kern seiner Meinung preis, daß der Christ die neue Richtung seines Willens und Lebensgefühls unmittelbar als Kraftwirkung Gottes empfindet.

In den Mittelpunkt ist die Idee der Gotteskindschaft zuerst in Biedermanns Dogmatik gerückt. Sie ist das religiöse Prinzip des Christentums, das von der Kirchenlehre mit der Person Jesu, seines ersten Trägers und weltgeschichtlich gewährleistenden Vorbildes identifiziert worden ist. B. will den Stoff der christlichen Religion mit den Mitteln der Hegelschen Philosophie wissenschaftlich erfassen. Damit ist gegeben, daß die Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch als zwei verschiedenen Persönlichkeiten zur Vorstellung herabgesetzt und darauf hinausgeführt wird, daß der Erhebung des endlichen Geistes über seine Naturbestimmtheit zum wirklichen Geistsein im religiösen Leben, die aus dem Bewußtsein um den Widerspruch zwischen seinem Wesen als Geist und seiner Naturbestimmtheit entspringt, als wirksame Kraft die Selbstaufschließung des absoluten Geistes zu Grunde liegt. Die Offenbarung, die der Grund des Glaubens ist, ist also unmittelbares Geisteszeugnis. Die Offenbarungsträger sind nur die Anreger zur Nacherzeugung des von ihnen zuerst Erlebten. So auch Christus. Die Gotteskindschaft, die er erlebt hat, ist das absolute religiöse Selbstbewußtsein, das im Denken die wahre Erkenntnis des faktischen und bestimmungsmäßigen Verhältnisses zu Gott, im Gefühl die Versöhnung, die Freude über die Aufhebung des als Schuld empfundenen Zwiespalts zwischen Wollen und Sollen, im Willen die dreifache Freiheit wirkt, die subjektive, d. h. die Einigung des Wollens mit dem Sollen, die objektive, d. h. die Gestaltung der objektiven Welt zum Ausdruck des Geistes, die absolute, d. h. die aktive Aneignung der passiven Aufhebung des natürlichen Daseins in Übel und Tod zum vollendenden Moment seiner Erhebung zum Geistsein. Liebesgemeinschaft mit Gott ist dies alles, sofern Liebe das Leben im Einssein mit dem andern bedeutet, und nun der absolute Geist als erzeugender Grund der religiösen Erhebung in ihr ist (Vater), der endliche Geist sich in seiner Erhebung von dieser Kraft getragen weiß (Kind). Die Versetzung in die Gotteskindschaft kommt zu stande als Wiedergeburt, als eine kraft der inneren Wirksamkeit des absoluten Geistes sich vollziehende Nacherzeugung des Erlebnisses Christi. Bei B.s philosophischen Voraussetzungen kann es ja nicht die objektive Gnadenverheißung des persönlichen Gottes sein, die die Versetzung in den Stand der Gotteskindschaft und dadurch die Erzeugung des Kindeslebens bewirkt; hier muß alles spontane innere Erhebung sein, die dann als Wirkung des absoluten Geistes beurteilt wird. So schiebt sich der reformatorischen Frömmigkeit die pietistische mit ihrer Ableitung der Rechtfertigungsgewißheit aus der erlebten Wiedergeburt und die mystische mit ihrer die Wechselbeziehung zwischen Vater und Kind an Innigkeit vermeintlich überbietenden Liebes- und Lebenseinheit unter. Doch klingt Luthers Idee der Gotteskindschaft in der absoluten Freiheit nach und die objektive, der Mut zur Kulturarbeit, läßt sich wenigstens so fassen, daß sie eine Konsequenz von ihr wird.

In voller Einheit mit dem praktischen Interesse Luthers hat dann Ritschl den ganzen Stoff von dessen Ausführungen über die Gotteskindschaft systematisch geordnet und begrifflich formuliert, indem er ihn durch eine umfassende historische Orientierung über die Geschichte der Idee und ihrer Gegenstücke beleuchtet und auch den von L. ausgeschiedenen Momenten des NTs gerecht wird. Ihm ist Adoption = Sündenvergebung oder Rechtfertigung, synthetisches Urteil Gottes, daß der betreffende Sünder trotz seiner Sünde zu einem Liebesverkehr mit ihm zugelassen werden soll, der sich nach dem normalen Verhältnis der Kinder zum Vater richtet. Die Berechtigung, sich als Kind Gottes zu beurteilen, gründet sich auf die Verbürgung dieses Willensaktes durch Christus, auf die das Gotteskindschaftsbewußtsein auch dann zurückzuführen ist, wenn der Einzelne sich dieses Zusammenhanges nicht bewußt ist, weil es dann in ihm durch die Einwirkungen der Gemeinde

Christi zu stande gekommen ist. Die Vermittelung der Gemeinde hebt die religiöse Selbstständigkeit des Einzelnen nicht auf, sondern hilft sie begründen, sofern die Einpflanzung in sie ein Unterpfand der Gnadenabsicht Gottes gegen den Einzelnen ist. Die Adoption, die die ideelle Stellung des Sünders zu Gott verändert, hat, indem sie das Vertrauen weckt, seine reale Veränderung zur Folge oder ist zugleich Neuzeugung. Die Hauptfunktionen des Lebens des Gotteskindes sind das Vertrauen zu Gottes väterlicher Leitung, wie es von der Weltanschauung des Gottvaterglaubens geleitet sich außer in bewußten Willensakten, wie der Ergebung und dem Gebet, in der habituellen Stimmung der Demut vor Gott und der Geduld gegenüber der Welt aktualisiert, und die sittliche Thätigkeit auf den Zweck des Reiches Gottes als der universalen und überweltlichen Liebesgemeinschaft. Die religiösen und die sittlichen Funktionen stehen in Wechselwirkung, sofern die Gewißheit der Gotteskindschaft unberechtigt ist, wenn nicht das Streben nach dem Reiche Gottes vorhanden ist, dieses aber jener bedarf, um rein von Selbstgerechtigkeit und der Welt gegenüber kraftvoll zu sein. Immer sind es aktive Funktionen des auf seinen eigenen Endzweck gerichteten Willens, in denen die Gnadenwirkung Gottes erlebt wird, so gewiß auch diese nicht nur objektiv aus der Selbstbezeugung Gottes in Christus und dem hl. Geiste, der der Gemeinde Christi als Gemeingeist innewohnt, entspringen, sondern auch subjektiv als von Gott bewirkt empfunden werden. Nicht nur die sittlichen, auch die religiösen Funktionen der Gotteskindschaft sind indem auf Gott stets zugleich auf die Welt bezogen: die Erhebung zu Gott bekommt ihren Stoff dadurch, daß sie Erhebung über die Welt zur Herrschaft über sie ist, sofern alles, was ihm von ihr her begegnet, vom Gotteskind als Mittel zur Durchsetzung seines in Gott begründeten Lebenszweckes beurteilt und verwendet wird. In jenen Funktionen wird ein dem Leben des Vaters im Himmel gleichartiges, ewiges Leben anfangsweise schon gegenwärtig gewonnen, weil in ihnen sich eine Erhebung zu einem Leben überweltlicher Freiheit vollzieht. Das Leben des Gotteskindes ist eines der Freiheit; denn im Gottvertrauen macht es alles, was in sein Leben eingreift, zum Mittel seines eigenen Lebenszweckes; die gottesfürchtige Unterwerfung unter den Zweck des Reiches Gottes vollzieht es, indem es ihn als den eigenen beseligenden Lebenszweck versteht und ergreift; indem es aus ihm heraus die für die besondere Situation erforderlichen Pflichturteile selbstständig bildet, ist es sein eigener Gesetzgeber. Es ist überweltliches und darum ewiges, den Tod überdauerndes Leben, weil die Liebe des überweltlichen Gottes sein Motiv und der überweltliche Liebeszweck Gottes sein Ziel ist. Die trotz bleibenden Sündigens erreichbare Vollkommenheit, auf die dies Leben angelegt ist, ist die des christlichen Charakters und des einheitlichen Lebenswerkes.

Die religiöse Zulänglichkeit der R.schen Auffassung der Gotteskindschaft hat besonders *Lipsius* bestritten, dessen eigene Anschauung eine Einschmelzung R.s in Biedermann darstellte und der von B. aus bei R. das Mystische, besonders die Begründung der Gewißheit der Kindschaft auf das unmittelbare Geisteszeugnis und das Verständnis für die Innigkeit der im Gemüt erlebten Liebesgemeinschaft mit Gott vermißte. Wie sehr er sich dann im Kampf R. genähert hat, zeigt die Vergleichung von § 771 der 1. und § 790 der 3. Auflage. Dort hieß es: „Die Gewißheit dieser Liebesgemeinschaft beruht nicht auf dem Geschichtszeugnis, sondern einzig auf dem inneren Geisteszeugnis.“ Hier steht statt „nicht“ jetzt „nicht allein“, statt „sondern einzig“ jetzt „sondern mittelst desselben“.

J. Gottschick.

Kingo, *Thomas Hansen*, dänischer Bischof u. Liederdichter, gest. 1703. — R. Petersen, Th. K. og hans Samtid (1887).

Thomas Hansen Kingo war der Sohn eines Webers, der einer eingewanderten schottischen Familie angehörte. Er wurde in dem seeländischen Städtchen Slangerup geboren und besuchte später die gelehrte Schule in Frederiksborg. 1654 wurde er Student; sein Studienaufenthalt in Kopenhagen wurde aber sowohl von der Pest wie von dem Schwedenkrieg unterbrochen. Nach Beendigung seiner Studien wurde er Hauslehrer, erst in Frederiksborg, danach auf dem Gute Vedbygaard, wo er anfing, kleine Gelegenheitsgedichte zu schreiben, die sich durch Humor und gesunden Realismus auszeichneten. 1661 wurde er als Hilfsprediger bei dem Pastor in Kirke-Helsinge ordiniert, 1668 in seinem Geburtsort als Pastor angestellt, erwarb er im nächsten Jahre den Magistergrad. In Slangerup entfaltete K. seine Dichterflügel zu vollem Fluge. Er schrieb patriotische und loyale Gelegenheitsgedichte, u. a. an den „Monarchen der Tugenden, König Christian V.“ und an Griffenfeld, „den großen Mann von Gottes Gnaden, den himmelgeborenen Grafen“. Diese Gedichte bezeugen, daß K. trotz seines Dänentums, von dem hohlen Wortgepränge und der unechten Rhetorik der

zweiten schlesischen Schule stark beeinflußt war. Von weit größerer Bedeutung waren seine kirchlichen Dichtungen. Als Liederdichter ist K. der Sänger der Orthodoxie. 1674 erschien der erste Teil von seinem „Geistlichen Singchor“ mit den 14 herrlichen Morgen- und Abendliedern, die noch in Kirchen und Häusern gesungen werden.

1677 wurde K. zum Bischof über das Stift Fühnen ernannt, 1679 geadelt; 1682 erhielt er den theologischen Doktorgrad. 1681 erschien der zweite Teil von dem „Singchor“ mit den schönen „Herzensseufzern“, die in mehreren Beziehungen den Höhepunkt der kirchlichen Poesie K.s darstellen. Durch seine Kirchenlieder nimmt K. eine eigentümliche Stellung innerhalb der lutherischen Liederdichtung ein. Mit Paul Gerhard weist er in vielem Aehnlichkeiten auf, in anderem unterscheidet er sich wiederum wesentlich von diesem. Er hat von der Eitelkeit der Welt in Liedern gesungen, die vom Ernst der eigenen Erfahrung geprägt sind; seine Tauf- und Abendmahlslieder gehören noch zum kostbarsten Liederschatz der dänischen Gemeinde. Vor allem ist er aber der Sänger der Passions- und Osterzeit. Seine Dichtung über die einzelnen Abschnitte der Leidensgeschichte Jesu ist eine schöne und kräftige Messiade, noch jetzt in der Fastenzeit gesungen, und an diese schließt sich sein Osterlied von Jesus, der siegreich aus dem Grabe auferstand „wie die goldne Sonne durch die kohlschwarze Wolke bricht“. Auch in Bezug auf die Wahl der Melodien war K. von Einfluß. Mit großem Taktgefühl verstand er „lustige und weltliche Töne“ für die Kirche brauchbar und „aus den wohlklingenden und angenehmen Melodien himmlische zu machen“. Es war natürlich, daß man ihm die Ausarbeitung eines neuen Gesangbuchs, dessen man damals bedurfte, übertrug; diese Aufgabe aber machte ihm viele Qualen, und das sogenannte „Kingosche Gesangbuch“ von 1699 trägt nur seinen Namen, weil es von seinem Genius ein starkes Gepräge erhielt (es enthält 85 seiner Lieder): in Wirklichkeit ist es, mit K.s Arbeit als Grundlage, von einer Kommission gesammelt und herausgegeben. Er starb am 14. Oktober 1703. **Fr. Nielsen.**

Kingsley, Charles, gest. 1875. — Hauptquelle: Ch. K., His Letters and Memories, ed. by his Wife, London 1877, 2 voll. (übers. von M. Snell, Gotha, Perthes; ist eine verkürzte Ausg. der Letters, 2. Aufl. 1882); dazu L. Wiese, Ch. K. ein Charakterbild, im Daheim, 1880 Nr. 34; J. J. Ellis, Men with a mission, Lond., Nisbet 1890; M. Kaufmann, Ch. K., Christian-Socialist and Social Reformer, Lond., Methuen 1892; Em. Montégut, Ecrivains mod. de l'Angleterre, Paris, Hachette 1892, III. Ser; M. de Vries, Ch. K., Schets van Karakter en Denkbeelden etc., Amsterdam, de Bussy 1888 (eins der besten Charakterbilder); E. Groth, Ch. K. als Dichter und Sozialreformer, Leipz., Grunow 1893 (vielseitige Würdigung, gründliche Kenntnis der Werke K.s, freies Urteil); Modern Anglican Theology, 3d ed., Memoir of Ch. K., by Dr. Rigg; A. P. Stanley's Funeral Sermon; T. Hughes's Memoir, prefixed to Alton Locke, 1881; Deutsche Rundschau 1877: Art. v. Max Müller (feuilletonistisch); Art. in Ersch und Grubers Encycl. und in Dict. of Engl. Biogr. ed. Leslie Stephens, vol. XXXI; Edinburgh Rev. 1877, Apr., S. 415–446; Westminster Rev. 1877, Apr., S. 382–393; Max Müller, Alte Zeiten, alte Freunde, Gotha 1901, S. 85 bis 96.

K.s äußeres Leben ist fast ohne Zwischenfälle, in Seelsorgerarbeit und Reisen in nahe und ferne Länder verlaufen. Am 12. Juni 1819 im Pfarrhause zu Holne (Devonshire) geboren, aus altem Soldaten- und Aristokratengeschlecht, erbte der Knabe vom Vater die Freude am ritterlichen Spiel, an Jagd und Sport, das gesunde Blut: the healthy materialism, der seine Bücher den Engländern so anziehend machte, von der Mutter den aristokratischen und romantischen Zug seiner Natur. Nicht minder eindrucksvoll wirkte auf den sensitiven, zarten Knaben die landschaftliche Umgebung seiner Heimat. Sein Vater übernahm 1824 die Pfarre von Barnack (Northampton), wo große Marschen und Moore ein fast unbegrenztes Flachland bilden, und 1830 die von Clovelly, einem in steile Felsenklippen versteckten Dorfe an der Küste von Devonshire. Ein frühreifes Kind, das im 4. Jahre schon Gedichte und Predigten machte, kam er 1831 mit seinem Bruder in eine Schule nach Clifton, wo er unter den grauenvollen Eindrücken der blutigen Bristoler Aufstände „ein regelrechter Aristokrat“ wurde, 1836 nach Chelsea, von wo aus er King's College in London besuchte, endlich nach Cambridge, in dessen Magdalen College er zuerst Jura studierte; das öde, geistlose, vielfach heuchlerische Formentum der Staatspfarrer, das er in dem engen Pfarrhause von Chelsea „ertragen mußte“, hatte ihn mit tiefem Widerwillen gegen die Theologie erfüllt.

Während der Universitätsjahre war das Geheimnis seines innersten Wesens weder ihm selbst, noch seiner Umgebung bekannt. Plötzliche Impulse beherrschten ihn. Mit Lebhaftigkeit wandte er sich bald diesem, bald jenem Zweige seines Studiums zu. Seine

Universitätsaufgaben vergaß er leicht über Reiten, Rudern, Angeln und Jagen. Oft trieb ihn sein animal spirit, wie es die Engländer nennen, aus dem College auf Feld und Fluß und hielt ihn in Spannung bis zur Erschöpfung. Er hatte in dieser Zeit mit schweren religiösen Zweifeln zu kämpfen. Die geistige Arbeit mißfiel ihm; er wollte erst nach Amerika, um dort als Präriejäger zu leben, dann änderte er seinen Plan, weil er, wie er selbst schreibt, Gott seine Schuld nicht besser abtragen könne, als wenn er sich der Religion widme und Prediger eines reinen und heiligen Sinnes werde. Nun besserte er die Lücken seiner Cambridger Studien aus, bestand im Februar 1842 sein Examen in den klassischen und mathematischen Fächern mit Auszeichnung und wurde, nachdem er ordiniert war, Unterpfarrer (Vikar) von Eversley; 1844 verlobte er sich mit Mary Grenfell und erhielt im Juli desselben Jahres seine Ernennung zum Hauptpfarrer (Rektor) von Eversley in Hampshire.

Hier wirkte er 31 Jahre lang und entfaltete auf diesem Boden die eigentümlichen Gaben seiner kräftigen und vielseitigen Individualität. Schon nach wenigen Jahren war der Name dieses einfachen Landpfarrers in England, in Großbritannien, in Amerika, Australien und Indien bekannt. Von dem epheuumsponnenen Pfarrhaus in Eversley gingen die Anregungen und Einflüsse aus, durch die Kingsley, als Seelsorger und Sportsmann, Aristokrat und Kommunist, Professor und Volksredner, Dichter, Schriftsteller und christlicher Sozialist, auf die geistigen und sozialen Strömungen seiner Zeit mächtig wirkte. Er wurde später mit einem kirchlichen Nebenamte in London betraut, Professor der neueren Geschichte in Cambridge, Hofprediger der Königin, Domherr in Chester und zuletzt an der Westminsterabtei in London, aber immer blieb das stille und kleine Dorf Eversley der heimatliche Boden, wo seine in die verschiedensten Gebiete der englischen Lebenskultur eingreifende Thätigkeit ihren Ausgangspunkt hatte.

Eversley liegt am Altwindsorforst und bestand zur Zeit Kingsleys aus 3 über weite Entfernungen verstreuten Teilen, die von etwa 800 Seelen bewohnt waren. Es waren Sachsen, durchsetzt mit einem schwarzhaarigen, halbwilden Zigeunervolke, Besenbinder und Wilddiebe, eine der Kirche entfremdete, verwilderte Gemeinde. K. bekam hier eine Aufgabe, die der in seinem Innern schlummernden Kraft nach ihrem innersten Wesen entsprach. Durch die salbungsvolle Lehrpredigt seines Vorgängers, das althergebrachte Formeltum, das sah er bald, war den furchtbaren Wirklichkeiten in der Gemeinde nicht beizukommen. Mit der flammenden Begeisterung des jugendlichen Weltverbesserers warf er sich unter Einsatz aller seiner Kräfte, seines Vermögens und seiner Gesundheit dem Elend seiner Leute entgegen, die in verpesteten Höhlen, von Hunger, Schmutz und Arbeit stumpf wie Tiere, hinlebten und mit verbissenem Grimm wider das reiche Genußleben der Besitzenden aufmurrten. — Die Kunstform der Predigt warf er über Bord; sein Bischof Sumner, dem er seine Ausarbeitungen vorzulegen hatte, tadelte an ihnen den Mangel des Predigttons; aber K.s formenlose Gesprächsweise gewann gerade die Herzen seiner Dorfleute. Er selbst litt unsäglich durch sein Stottern; man sah ihm die Qual in Gesicht und Haltung an, wenn er die Hörer warten lassen mußte, bis der Gedanke endlich sich kräftig die Bahn brach. Aber seine Leute störte das nicht. Er ging in jede Hütte, kannte jeden alten Mann und jede alte Frau: den echten K. lernte man nur in seinem Dorfe verstehen. Täglich stand er auf der Dorfstraße, bei den Frauen am Waschfaß und der Wiege, bei den Männern an Pflug und Karre; nicht mit Theologie, mit Hingabe an die Interessen der Leute suchte er zu reformieren. Er unterrichtete täglich in der Schule, die Kranken in der Gemeinde besuchte er und las ihnen Weltliches und Geistliches vor. Nur dem Gemeinen gegenüber verwandelte sich die heitere Milde des Mannes in den Ernst unerbittlicher Strenge und in die Entrüstung aufwallenden Zorns; Roheit und Unmäßigkeit bekämpfte er mit rücksichtsloser Härte, richtete aber gesunde Spiele für die jungen Leute und populäre Vorlesungen für die verschiedenen Arbeiterklassen ein. Auf seine Veranlassung wurden Kohlen- und Schuhklubs, eine Volksbibliothek, Hilfs- und Vorschußkassen gegründet, wöchentliche Vorlesungen, Morgen- und Abendschulen in den entfernten Teilen des Kirchspiels, am Sonntage Arbeitsvereine für die Mütter und jungen Mädchen eingerichtet, und überall war er mit seiner persönlichen Hilfe, wo es not that, auch mit kleinen Geldunterstützungen zur Hand. In seiner Person das Muster des Kirchspiels, machte er sich seiner Gemeinde in geistlichen und weltlichen Dingen unentbehrlich. In kurzer Zeit hatte er nicht nur die meisten für seine Art, sondern viele auch für eine christliche Lebensführung gewonnen.

In diesem Kampfe gegen Hunger, Elend und Verbrechen lernte er die furchtbare Anklage verstehen, die Carlyle in seinem Chartism und Past and Present seiner Nation rücksichtslos ins Antlitz geschleudert hatte. Nur mit der Vernichtung der selbst-

süchtigen Interessenwirtschaft, die die oberen Klassen beherrschte, schien ihm die „Erlösung“ der unteren möglich. Aus dem Seelsorger wuchs der christliche Sozialist heraus. Seine Versuche, die Amtsbrüder für die Befreiung des Volks zu gewinnen, waren damals aussichtslos. Es waren die Jahre der Oxforder Bewegung, in der unter Newmans und Puseys Führung, eine kirchliche priesterliche Rückbildung auf römischen Linien die Kirchenmänner in Anspruch nahm (s. den A. Traktarianismus). Aber in diesem mönchischen Lebensideal sah K. keine Hilfe für die Volksschäden. In seinem Drama A Saint's Tragedy erhob er gegen die falschen, von den hochkirchlichen Traktarianern vielfach vertretenen Ideale der Weltflucht die Anklage. Es ist die Geschichte der heiligen Elisabeth; ein in wilder, leidenschaftlicher Sprache gehaltener Protest gegen the tyranny of feudal state and the phantoms which Popery substitutes for the living Christ (vgl. Vorrede), die als Kapitalismus und Romanismus im 19. Jahrhundert die freie Entfaltung der in Christi Lehre ruhenden sittlich-religiösen Mächte hindern, und der Nachweis, daß das katholische Ideal mönchischer Askese gleichmäßig dem Geiste des Christentums und dem Naturgesetze widerspreche, wie Elisabeth, und zum Bösen führe, wie Konrad von Marburg zeige. Darum seien diese sog. Anglikaner in Oxford der Wahrheit und Freiheit feind und dem Volke gefährlich.

Im Verlaufe der Oxforder Bewegung, als nach dem berüchtigten XC. Traktate Newman mit der haarspaltenden Spitzfindigkeit des Dialektikers, aber auch in glänzender Sprache den Beweis zu liefern versucht hatte, daß römische Überzeugungen und die Unterschrift unter die 39 Artikel sich recht wohl mit einander vertrügen, erhob K. noch einmal (1864) seine Stimme gegen die Oxford Malignants, unbekümmert um die schärferen Waffen der Newmanschen Dialektik, nur dem innern Drange seiner nach Wahrheit dürstenden Seele nachgebend.

Aber es war ein Fehlschlag. In einer Besprechung von Froudes History (Macmillan's Mag., Jan. 1860) hatte er den Satz, der röm.-katholische Kleriker habe die Wahrheit um ihrer selbst willen niemals als Tugend anerkannt, aufgestellt und auf Newman bezogen. K. hatte damit die Klinge gekreuzt mit einem, der für ihn zu stark und zu — gewandt war. Newman antwortete ihm in seiner vielgenannten Apologia pro vita; er wies nicht nur den übereilten und schwach begründeten Satz K.s glänzend zurück, sondern erlangte auch in der Meinung der Zeitgenossen seine persönliche Rechtfertigung. In der Hauptfrage freilich, auf die es ankam, die Stellung der Traktarianer zum anglikanischen Bekenntnis, behielt K. das Recht auf seiner Seite. Er hatte, nach der Meinung weiter Volkskreise, darunter nicht weniger Katholiken, „das wahre Wort gesprochen“, und die Verteidigung Meyricks: „Hatte K. schließlich nicht doch recht?“ ist von der römischen wie Oxforder Seite ohne Antwort geblieben. Heute, nachdem die Parteileidenschaften verebbt sind, wird zugegeben, daß Newman zwar in seiner Apologie recht, K. aber keineswegs unrecht hatte, wenn er vor den Gefahren warnte, die von der Moral und Politik des römischen Systems, besonders der Jesuiten in der fremden und der nationalen Kirche, seinem geliebten Vaterlande drohten. Seine damalige Niederlage fühlte er schmerzlich. Er konnte das rechte Wort nicht zur rechten Zeit herausbringen, „wieder stand er da wie einer, der stottert“.

Auch in ihrer späteren abgemilderten Form blieb er ein Gegner der Oxforder Entwickelungen und Ziele. Ihn ziehe, sagt er einmal in seinen jüngeren Jahren, „die erfahrungsmäßige Frömmigkeit“ der Low Church an; später stieß ihn der methodistische Gefühlsüberschwang und das engherzige Urteil vieler Vertreter der Evangelischen Partei ab. Sein freierer, auf die Wirklichkeiten des Lebens gehender Zug, gesellte ihn Männern wie Dean Stanley, T. Hughes, Dean Alford, Howson, Conybeare und Maurice, den Führern der breitkirchlichen Partei, zu. Von weitherzigeren Anschauungen ausgehend, strebte diese Partei auf Grund der Schriftautorität eine Versöhnung der religiösen und Kulturelemente an und vertrat gegenüber dem kirchlichen Dogmatismus einen weniger engherzigen Standpunkt als die Low Church. Frei von Negation versuchte sie auf Volksgeist und Volksleben Einfluß durch das Bestreben zu gewinnen, die Kirche zur Erziehungsanstalt für die große Volksgemeinde zu machen.

Dieser freier und weiter gerichtete Zug seines Wesens hatte ihn von den Traktarianern getrennt; in neuen Aufgaben, über die eigentlichen Grenzen des pastoralen Amts hinaus, suchte er die Verwirklichung seines Arbeits- und Amtsideals.

Dem Manne mit dem klaren Verstande und tiefen Gemüt war es unzweifelhaft gewiß, daß der Mensch etwas haben müsse, das über den Verstand hinausgeht und das Herz befriedigt; das vermochte damals der kalte Dogmatismus der Oxforder nicht. Jeder

Mensch, sagte K., soll die Versöhnung mit Gott für sich selbst im Gebet, in persönlichem Glauben und freier Hingabe an den Erlöser suchen; darin ruht die Kraft des Einzelnen wie der Gemeinde. Der gesunde Fortschritt der Wissenschaft, Kunst und Industrie, der Arbeit und der Freiheit ist allein durch dieses innere Verhältnis des Menschen zu Gott bedingt. —

Diesen Standpunkt hat er nach rechts und links bis an sein Ende verfochten. In den Kämpfen brachte die durch seine Eigenart bedingte Verbindung herzlicher Frömmigkeit mit einer edeln Männlichkeit ihm selbst den Spottnamen eines Muskelchristen, seiner Richtung die Bezeichnung muscular christianity ein. Es that ihm weh, daß eine Sache, die ihm heiliger Ernst war, dem Spotte nicht entging. Die hl. Schrift, sagte er, giebt auch dem Leibe seine Ehre; seid männlich und seid stark, fordert Paulus; Kraft und Frische machen den Menschen mannhaft und frei, wahr und klar, auch den Christen und den Pfarrer, und können vor frommem Phrasentum und Heuchelei bewahren, die nur zu oft die Person durch das Amt zu decken und durch das Scheinwesen geistlicher Salbaderei zu prangen sucht.

Christ sein heißt ein Arbeiter, nicht ein Schwätzer sein, Arbeiter in Gottes Gemeinde, für die leidenden Brüder vor allem. Dieser von ihm oft ausgesprochene Satz: fort mit dem Sonntagschristentum der Formen und Lehren, aber Ernst gemacht mit dem Werktagschristentum der sozialen Pflichten, drängte K., nach seiner ersten Auseinandersetzung mit den Oxfordern, besonders unter dem Einfluß seiner Freunde Maurice und Ludlow (von 1847 an) in die soziale Arbeit an den untern Klassen hinein.

Auch hier stand im Anfange seine impulsive Natur in der Gefahr zu Übertreibung und Einseitigkeit. Allein die sozialistische Ausgestaltung des Christentums sei die rechte; jede andere sei eine Lüge. Christentum sei Volkswirtschaftslehre, Pflichtenlehre der Klassen. Für die Reichen heiße diese Pflicht: sich besinnen, daß besitzen nichts anderes sei als das Gut verwalten im Dienste Gottes und der Brüder und daß dem Besitze nicht nur Rechte, sondern vor allem Pflichten zukommen. Und für die Arbeiter heiße sie: Einfachheit, Ehrlichkeit, Unterordnung des Ichs unter das Ganze, Assoziation statt Konkurrenz. Hauptaufgabe des christlich Sozialen sei es, die oberen Zehntausend und die Pastoren, vor allem den Staatsklerus, an ihre Pflichten zu erinnern.

Er war an der Bewegung anfangs nur litterarisch beteiligt. Es zeigte sich früh, daß die Art, wie er die Forderungen seiner Freunde formulierte — er war 1848 zum Professor der engl. Litteratur am Queen's College, London, ernannt worden und hielt hier mit Maurice christlich-soziale Vorlesungen — auf die Massen wirkte. Noch ehe es zum Ausbruch des Chartistensturms (10. April 1848) kam, hatte er seinen Roman Yeast begonnen, der dann gerade in den schlimmen Monaten von 1848 (Okt. und Nov.) in Fraser's Magazine erschien.

Das Buch ist kein eigentlicher Roman. K. flicht in seinen geschichtlichen Rahmen ein reiches, oft vielverschlungenes Gewebe von Ideen, Vorschlägen, Selbstbekenntnissen und Stimmungen; er wollte damit gärend und treibend (Yeast = Gischt, Hefe, Gärstoff) auf die Besitzenden wirken. Seine Kraft lag in den Gegensätzen, die er auf einander spielen ließ: die flache Erziehung der vornehmen Jugend, die raffinierte Genußsucht der Reichen, der geistlose, selbstsüchtige Zeitvertreib der „Klassen" gegenüber dem elenden, oft vertierten Hungerleben der Armen und der Roheit der Arbeiter, das öde Formentum der Staatskirche und die mystisch-katholischen Ideen der Oxforder, die in den Übertritten nach Rom dem erschreckten Lande ihre letzten Ziele verrieten. Unter dieser tendenziösen Anlage und der Fülle der Reflexionen leidet der künstlerische Aufbau des Ganzen, und unter den sich kreuzenden Reformgedanken kommen die Charaktere nicht scharf heraus. Und wenn K. unter dem Eindrucke des ungelösten Problems das Buch in die Worte: Omnia exeunt in mysterium ausmünden läßt, so spricht er selbst ihm damit das Urteil. Die von ihm beabsichtigte Fortsetzung „Die Künstler" ist nicht erschienen.

Dennoch trat er mit Yeast in die Reihe der ersten Männer seiner Zeit; in den 50er Jahren war er einer der in England am meisten genannten Volksführer. Nicht minder wirkungsvoll wurde sein 2. Roman Alton Locke, Tailor and Poet, 1850. Unter dem Decknamen Parson Lot hatte er in einer Broschüre: Cheap Clothes and Nasty die furchtbaren Folgen des sog. Schwitzsystems, das durch Hungerlöhne und Arbeiterschweiß die Konkurrenz mit unglaublich billigen Preisen totzumachen suchte, rücksichtslos aufgedeckt. Wie ein haßvoller Schrei des Zornes flogen die wenigen Blätter durch das grollende Land. Und Alton Locke hatte nach K.s Willen die Aufgabe, diesen Eindruck noch zu vertiefen.

Mitten in die Schrecken des Londoner Schneiderelends, in die Lasterhöhlen der untern Schichten, unter habsüchtige und mädchenlüsterne Arbeitgeber und kaltherzige und sittlich anstößige Geistliche, in wüste Parteikämpfe und blutigen Aufstand stellt K. seinen Helden, den Schneider und Volksdichter Alton Locke, ringend und suchend hinein, um den sozialen Träumer in diesem Wirrwarr entgegengesetzter Strömungen und Stimmungen untergehen zu lassen. K. bekämpft die Sucht des Höherhinauswollens als Versuchung des Satans. Die Moral seines A. L. ist, daß der Handwerker, der davon befallen, aus seinem Range herausstrebt, in eine faktische Lüge gerät und den eigenen gegen Gottes Weg eintauscht, wofür er die Folgen zu tragen hat. Von der Schneiderbank gerät der freiheitsdurstige Held, in den engherzigen Anschauungen des Puritanertums seiner Mutter, einer „Auserwählten im Herrn", erzogen, in schlimme Gesellschaft. Die Mutter haßt seine gottlosen Freunde und verstößt ihn. Darüber braust der inzwischen zum Chartisten gewordene Alton auf. Religion? ruft er. Kein Mensch glaubt mehr daran. Ein Freidenker will ich sein und nichts glauben, als was ich weiß und begreife. Nun gerät er an die Bücher und verträumt die Zeit unter den staubigen Scharteken Sandy Mackays; endlich weist sein Vetter, ein lustiger Streber und orthodoxer Theolog, seine dürstende Seele an die Kunst. In der Dulwicher Bildergallerie trifft er zwei schöne Frauen, die ernste, tiefe, dunkle Eleanor und die glänzende, lebensfreudige, von allen gefeierte Lilian. An diese verliert er sein Herz. Der Liebling aller aber hat selbst kein Herz, und Alton wird getäuscht. Er tritt nun zu den Chartisten über, eifert gegen die hohlen Formen des Gesellschaftslebens, spekuliert über das Verhältnis des Wissens zum Glauben, dichtet Volkslieder, die zum Druck kommen und von Lilian gesungen werden, und wirft sich endlich auf Bunsens Anregung auf die deutsche Litteratur. Hier soll seine Seele still und frei werden. Er will der Sache der Menschheit und ihrer Erlösung dienen und tritt zu dem Ende in die Redaktion einer radikalen Zeitschrift ein. Welche Enttäuschung! Alles wird handwerksmäßig fabriziert, Leitartikel, Korrespondenzen, Berichte. Nicht wie er, sondern wie die Partei will, muß er schreiben. Er verzweifelt von neuem. Nun läßt er sich in bedenkliche Umtriebe ein, beteiligt sich an der Chartistenerhebung am 10. April 1848, und als die Unternehmungen fehlschlagen, Lilian ihm verloren gegangen ist, will er die Freiheit, die ihm das Leben verweigert, im Tode suchen.

Was treibt, fragt K. an dieser Stelle des Buches, den Deutschen zum Selbstmord? Daß er an nichts glaubt als an sein eigenes Gehirn. Er ist niedergefallen und hat dies elende Ich angebetet und es an Gottes Stelle zum Centrum und zur Wurzel seiner Philosophie und Poesie gemacht. Fehlt ihm das, dann her mit der Schwefelsäure und dem Nichtsein! —

In der schweren Krankheit, die folgt, wird Eleanor die mildherzige Pflegerin des Helden. Sie rettet ihm auch die Seele und den Glauben. Sie zeigt ihm, daß die Menschenrechte, für die er gekämpft, nichts Neues, nicht, wie alle sagen, die Ideen der französischen Revolution, überhaupt keine Menschenweisheit sind, sondern daß sie seit undenklichen Zeiten da sind, und zwar in der Bibel. „Es sind Gottes Liebesgedanken über die Menschheit. Das ist der tiefe Sinn der Erlösung durch Christus. Wunder und Wissenschaft schließen sich keineswegs aus, und Frieden und Freiheit findet nur ein frommer Sinn." Auf Eleanors Rat will Alton die Sünden und Irrtümer seines Lebens durch Arbeit, indem er weite Landstrecken fruchtbar machen will, abzubüßen suchen (Faust). Er schifft sich nach Amerika ein, stirbt aber unterwegs.

Die Wirkung dieses „Hohenliedes der kämpfenden Arbeit" auf die Massen nach unten wie oben war eine ungeheure. Die Fehler des Buchs, lockere Komposition, überwuchernde Reflexion und ungezügelte Phantasie lagen zu Tage; aber vor der dichterischen Kraft der Sprache und der ehrlichen Begeisterung für das vernichtete Recht des Arbeiters treten sie zurück. In rücksichtslosen Angriffen werden Jahrhunderte alte Gebrechen der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung aufgedeckt, aber bei beiden mildert derselbe weiche Ton der Barmherzigkeit zu den Unterdrückten die Übertreibungen.

Der Notschrei verhallte nicht ungehört. Hände und Herzen kamen in Bewegung, das Arbeiterelend zu mildern. Die christlichen Sozialisten wurden populär, wenn auch noch nicht salonfähig. Hinweg mit thatenlosem Traumleben, zeigt mir eure Werke, hatte K. gefordert. Hin und her im Lande gründeten Freunde des Volks Arbeitervereine. K. selbst, der sich mitten in die chartistische Bewegung gestürzt, ging von Eversley nach London, um den Ereignissen nahe zu sein.

Mit Maurice, Hare, Ludlow und Mansfield gründete er, in dem Bemühen, die falsche, umstürzlerische Richtung des Chartismus zu beseitigen oder sie in christliche Bahnen

zu lenken, eine Wochenschrift The Christian Socialist (2. Nov. 1850 bis 28. Juli 1851), in die er 8 Aufsätze u. d. T. „Biblische Politik oder Gott gerechtfertigt vor den Leuten“ lieferte; eröffnete, als die Cholera infolge der elenden Wohnungsverhältnisse im Ostend Tausende von Menschen dahinraffte, weil „sie kein anderes Wasser zu trinken hatten als dasjenige des gemeinsamen Abzugskanals, in dem tote Hunde, Katzen, Fische und anderes unaussprechlich Greuelhaftes stagnierte“, gegen Schmutz, ungesunde Brunnen und verseuchte Wohnungen einen erfolgreichen Feldzug; ließ durch seine Freunde im Parlamente Lärm schlagen und rief, von dem Bischof von Oxford, dem Sohne William Wilberforces unterstützt, in Eingaben an einflußreiche Staatsmänner deren Hilfe für die Interessen der Volkswohlfahrt an. —

Natürlich fehlte es nicht an Widerspruch gegen sein freies, oft maßloses Wort. Bei Gelegenheit einer Predigt, die er während der Weltausstellung in London (1857) auf Wunsch des Pfarrers in der St. Johns Church vor Tausenden nach London gekommenen Arbeitern hielt, kam es zum offenen Bruche. Die sozialdemokratische Anklage gegen eine faule, ungerechte, heuchlerische Kirche und ihre Diener ist so rücksichtslos noch nie auf einer Kanzel erhoben worden; nicht einmal als Waffe in dem Kampfe ist ihre Einseitigkeit entschuldbar. „Die Vorstellung von der christlichen Kirche“, hieß es zu Beginn, „deckt sich bei vielen mit der von Priesterherrschaft, Unterjochung des Geistes, Verfolgung und Tyrannei. Und lächerlich ist, zu leugnen, daß Ursache vorhanden, die Idee der Kirche allerdings mit jenen furchtbaren Verbrechen des Menschen gegen den Menschen in Verbindung zu setzen.“ Die Kirche hat nur die eine Aufgabe: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in der vollsten Bedeutung des Worts zu predigen und zu üben; und jeder Priester, der diese Aufgabe nicht erfüllt, ist ein Verräter an Gott und den Menschen. „Ihr müßt die Kirche beurteilen nach ihrer Idee, nicht nach ihren irdischen Zufälligkeiten und Krankheiten. Bei der Eiche seht ihr nicht auf ihre Narben und Wuchermoose, nicht auf die Schwämme und Galläpfel, sondern auf das, was sie im gesunden Zustand ist, auf das Gemeinsame, das sie mit andern zur Eiche macht, unabhängig von zufälligen Gebrechen. Macht es auch so mit der Kirche.“ Diese Kirche hat drei Schätze und Besitztümer: die Bibel als die Verkündigerin der Freiheit; die Taufe, das Unterpfand der Gleichheit; das Abendmahl des Herrn als das Band der Brüderlichkeit. —

Unter lautloser Stille und tiefer Bewegung der Zuhörer wurden diese Worte gesprochen. Vor dem Segen erhob sich der Pfarrer der Kirche und erklärte, daß er in der gehörten Predigt zwar viel Gutes billige, in ihr aber auch viel Gefährliches und Unwahres finde, das er mißbilligen müsse. K. konnte kaum an sich halten, aber er bezwang sich, neigte das Haupt, sprach selbst den Segen mit noch tieferem Ernste und schritt wortlos, ohne auf die Segenswünsche und Beifallsbezeugungen der ihn umdrängenden Massen zu hören, in die Sakristei.

Die Predigt war noch nicht im Druck erschienen, als der Bischof von London K. in einem Briefe sein Mißfallen aussprach und ihm in der Londoner Diöcese zu predigen verbot. An der Thatsache, daß die Kirche in einem ihrer hervorragendsten Würdenträger den „Apostel des Sozialismus“ verdammt, konnten die Briefe der Teilnahme, die aus allen Gesellschaftskreisen nach Eversley gelangten, ebenso wenig etwas ändern wie die Zustimmungsadressen der Arbeiterversammlungen.

Für K.s ganzes Wesen ist es bezeichnend, wie er sich diesen letzteren gegenüber verhielt. Als ein Verein von Straußianern und Voltairianern ihm die Vereinshalle zu Vorlesungen anbot, dankte er höflich, betonte aber in seinem Ablehnungsschreiben nachdrücklich seinen von dem freidenkerischen abweichenden Standpunkt, und als ihm von diesen Seiten die Bildung einer (aus dem Organismus der englischen Kirche heraustretenden) freien Gemeinde nahegelegt wurde, wies er den Vorschlag mit tiefer Entrüstung zurück. Daß der Arbeiterführer Cooper damals seinen großen Einfluß für die Gedanken D. F. Strauß' geltend machte, bekümmerte ihn tief und „lag ihm wie eine Zentnerlast auf der Seele“. „Wer soll Cooper, wer Strauß antworten? Wer wird es wagen, diesen Strauß einen nichtswürdigen Aristokraten zu heißen, der den armen Mann seines Heilands beraubt, ihm die Grundlage aller Demokratie, aller Freiheit und echten Genossenschaft, ja die Magna Charta selbst nimmt? O mihi si centum voces et ferrea lingua!“

Unter den unaufhörlichen Angriffen der Gegenparteien litt er unsäglich, weil er in seinen letzten Zielen sich mißverstanden sah. Die Predigt selbst, in den angeführten Sätzen, zeigt es. Trotz der leidenschaftlichen Angriffe auf die besitzenden Klassen billigte er niemals die letzten Ziele der Umstürzler. Wie er in den 60er Jahren sich zu der Politik der Tories hielt, so wollte er keinen Teil haben an dem politischen und sozialen Radika-

lismus, der auf die Vernichtung des Bestehenden ging. Er wollte bessern; die Kirche und die Gesellschaft um ihrer Sünden willen nicht über den Haufen werfen, sondern in ihrem Gewissen die Pflicht wachrufen und die sozialen Bestrebungen mit der Kraft christlicher Grundsätze erfüllen, die allein die wahre Freiheit und Gleichheit verträten.

Nachdem die chartistischen Wogen von 1848 sich verlaufen, lenkte er aus Sturm und Drang in die wenn auch nicht widerspruchslose Anerkennung des bestehenden Guten ein.

Im Drange des Kampfes selbst aber brach er zusammen; es war ihm zudem (Anfang 1851) vorgeworfen worden, Yeast sei ein „unsittlicher“ Roman; daß er den Angriff im Guardian unter dem Stichwort Mentiris impudentissime zurückwies, ließ erkennen, wie tief er verwundet war. Er ging den Rhein hinauf, um sich zu erholen; die Briefe an seine Frau und dort entstandene Gedichte zeigen, welche Lebensfrische, welch dichterischer Aufschwung, welche Schaffensfreudigkeit seine Seele in der Freiheit erfüllten.

Dort kam ihm die Idee, in einem großen Roman die sozialen Grundsätze des Christentums und ihre Verkehrung darzustellen. Er fand sie verwirklicht in Zuständen des 5. Jahrh., in dem er das junge Christentum über den entleerten, kraftlosen Klassicismus triumphieren sah. „Ich möchte“, sagte er, „den Grundgedanken aufweisen, daß das Christentum recht eigentlich ein demokratischer Glaube ist, dem die Philosophie als das ausschließlich aristokratische Bekenntnis gegenübersteht. Ein solches Buch, glaube ich, könnte jetzt gerade Nutzen stiften, wo die Schriftgelehrten, heidnische wie christliche, sagen: dies Volk, das nichts von Gott weiß, ist verflucht.“

So entstand sein schriftstellerisches Hauptwerk: Hypatia or, New Foes with an old Face, abermals ein Tendenzroman (1853). Überall blickt uns aus den sozialen und kirchlichen Ideen des 5. Jahrhunderts das Staatskirchentum der Parsons und Traktarianer und die Gewaltthätigkeit des Pöbels aus dem 19. an. Unter elenden dogmatischen Zänkereien hat die östliche Kirche ihre religiös-soziale Aufgabe vergessen; in asketischer Verzückung und Verblendung die gesunde Idee der Familie und des nationalen Lebens verworfen und aus Weltflucht und Möncherei sich ein krankhaftes, christlich sein sollendes Lebensideal zurechtgemacht. Mit seinem Buche nun wünschte K. die modernen Ansätze zu den gleichen Abirrungen zu treffen.

Der Roman, der, soweit Tendenz und künstlerisches Empfinden in Frage kommen, nicht nur K.s frühere Arbeiten in Schatten stellt, sondern sich auch über alles erhebt, was in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiet frühmittelalterlicher Kulturschilderungen geleistet worden ist, gestaltete sich unter seinen Händen zu einem genialen Kunstwerk und farbenprächtigen Lebensbild. An dem Beispiele einer an religiösen und Kulturwerten reichen Epoche wird nachgewiesen, wie unter dem Deckmantel eines hohlen Christentums und einer öden Rechtgläubigkeit Christi erhabene Lehren in ihr Gegenteil verzerrt und Menschlichkeit und Sitte mit Füßen getreten werden. Indem K. keinen Augenblick die hohe Mission des Christentums an die Welt der Sünde vergißt, ist es ihm gelungen, aus einer der bedeutsamsten Geschichtsepochen ein zugleich politisches und geschichtliches Kulturbild herauszuarbeiten, in dem die charakteristischen Züge der Zeit und die Gestalten der Volksführer so packend und plastisch herauskommen, daß wir vergessen, wie viel Belehrung wir gleichzeitig dem Verf. auf jeder Seite verdanken.

Zu Grunde liegt die schmähliche Ermordung der Philosophin Hypatia durch den christlichen Pöbel von Alexandrien im J. 415. Nach K. selbst enthält das Buch „vieles den Leser Verletzende, das jungen Gemütern besser vorenthalten bleibt. In jener furchtbaren Zeit halten Tugend und Laster gleichen Schritt und zeigen sich mit überwältigender Offenheit und Stärke. Die Thaten der Kirche sind verabscheuungswürdig, lassen sich aber doch mit Worten schildern, während von den durch sie bekämpften heidnischen Lastern der Schleier nicht gelüftet werden kann und der christliche Apologet“, für den K. sich ansieht, „gezwungen ist, um der Schicklichkeit willen die Sache der Kirche matter zu führen, als es die Thatsachen fordern“. Die Angriffe, die auch auf dies Buch erfolgten, sind auf diese Sachlage zurückzuführen.

In einer Einsiedelei der libyschen Wüste sehen wir einen jungen, schönen und frommen Mönch, Philammon, in Grübeleien über das Verhältnis von Sünde und Gnade verfallen. Sein Abt schickt ihn nach Alexandrien zum Patriarchen Kyrill, damit er in der großen Weltstadt auf andere Gedanken komme und durch Welterfahrung seiner Anfechtungen Herr werde.

Nun erhebt sich vor des Priesters trunkenem Auge das glänzende Bild der Weltstadt. Alles wirkt auf ihn ein. Hypatia, ein schönes Weib, die in den Traditionen des griechischen Altertums lebt und im Christentum den Hereinbruch einer neuen Barbarei erblickt,

sucht durch platonische Weisheit die Menschheit zu veredeln. Aber sie täuscht sich über die Wirkung ihres Wortes, weil sie von den sittlichen Schäden des Heidentums keine Ahnung hat. Ein pantheistisch gerichteter Jude, Raphael, der an nichts mehr glaubt, liebt sie; der Präfekt von Alexandria, Orest, ein eitler und sittenloser Genußmensch, der Christ ist, weil das Christentum Staatsreligion ist, begehrt sie zum Weibe. Diesen Antrag sieht das schöne Mädchen erst als eine Entwürdigung an, fügt sich ihm aber schließlich unter der Bedingung, daß Orest das Heidentum in Alexandrien wieder herstelle und durch ein altgriechisches Festspiel die Eröffnung des alten Kultus feiere.

Mit wachsendem Staunen gewinnt Philammon Einblick in diese Dinge. Das ungeschlachte Charaktergesicht des leidenschaftlichen Kyrill mißfällt ihm. Der Bischof, dem der ideal gerichtete Mönch unbequem zu werden beginnt, zwingt ihn, Hypatias Vorlesungen zu besuchen, angeblich damit er Gelegenheit finde, sie zu widerlegen; aber im Stillen hofft er, die für Hypatia begeisterte heidnische Jugend werde Philammon erschlagen. Die Kirche braucht nach seiner Ansicht einen Märtyrer. Philammon aber wird gefesselt durch die neuen praktischen Kenntnisse, die Hypatia lehrt. Nur über die Wahrheit ihres Götterglaubens vermag sie ihm nicht Rechenschaft zu geben. Für Gefallene, Sünder, Arme und Kranke hat ihr Heidentum kein Mitleid, keine Hilfe. Als die schöne Hetäre Pelagia, die ihr die Jünglinge abtrünnig macht, Rettung aus der Sünde bei ihr sucht, weist sie dieselbe verächtlich ab und stößt sie vollends ins Unglück. — Nun wird des Orest Festspiel gefeiert, Hypatia sitzt erst glückstrahlend neben ihm auf dem Throne, entsetzt sich aber über das Blut der Gladiatoren, das in dem von ihr begehrten Spiele vergossen wird. Es kommt die Nachricht, daß in Rom ein auf Wiederherstellung des Heidentums gerichteter Aufstand, in dem Orest seine Hand mitgehabt hat, mißglückt ist; damit fällt auch der Präfekt und die heidnische Partei.

Hypatia ist verzweifelt. Die Ahnung ihres großen Irrtums kommt immer mächtiger über sie. Der Jude Raphael kehrt als Christ nach Alexandria zurück, die Hexe Mirjam stirbt mit einem „Vielleicht doch!“ auf den Lippen, und nun verzweifelt Hypatia an der religiösen Aufgabe, die sie sich selbst gestellt. Sie giebt ihre Vorlesungen auf; vielleicht bleiben ihr noch andere Aufgaben zu erfüllen.

Zu spät. Kyrill will ihren Tod. Der christliche Pöbel überfällt sie auf der Straße und reißt das schöne Mädchen in Stücke. Als im letzten Augenblick ihr brechender Blick auf den Gekreuzigten fällt, streckt sie den Arm verlangend nach ihm aus, „als wenn sie von den Menschen an den Heiland appellieren wolle“.

„Und wer,“ fragt an dieser Stelle der Dichter, „möchte jetzt sagen: Umsonst!?“

Philammon hat sich ins Gedränge gestürzt und sucht Hypatia vergeblich zu retten. „Dies also,“ sagt ein junger heidnischer Alexandriner zu ihm, „ist eure katholische und apostolische Kirche?“ „Nein,“ antwortet der Mönch, „es ist die Kirche der Hölle und Teufel.“

Nach einer Reihe von Zwischenfällen begegnen wir Philammon wieder als Abt eines libyschen Wüstenklosters. Er hat die Welt und ihr Getriebe zur Genüge kennen gelernt. Er ist ein aufrichtig frommer Mann; den Ausschreitungen, dem Weltsinn, den Mißbräuchen, dem Aberglauben, die sich mit den Namen der Kirche zu decken versuchen, gilt sein Kampf. „Die katholische Kirche ist allein schuld an aller Ketzerei und Unglauben. Wenn sie nur einen Tag das wäre, was sie sein sollte, so würde die ganze Welt sich noch vor Nacht bekehren.“

Diese Parenthesen, die uns den Blick in das Innere der Dichterseele gestatten, waren es, die K. vielen verfeindeten. Denn diejenigen, denen sie galten, empfanden recht wohl, daß das Brandmal, mit welchen sein sittlicher Enthusiasmus das geschlossene staatskirchliche Prälatentum des 5. Jahrhunderts gezeichnet hatte, nicht nur dem Kyrill, sondern allen seinen Nachfolgern galt.

Den meisten Anstoß nahmen die Traktarianer. Das Buch, das war ihr Vorwurf, sei als Bloßstellung der alten Väter eine Sünde, eine Entheiligung der christl. Kirche und eine Apotheose des Heidentums. Jahre danach kam auch ihre Rache. Als die Universität Oxford den Prinzen von Wales mit dem Doktor der Rechte ehren wollte, hatte dieser, wie es Sitte ist, dem Rektor die Namen einiger seiner Freunde für die gleiche Auszeichnung eingereicht, darunter Kingsley. Sowie dessen Name genannt wurde, erhoben Pusey und seine Freunde entrüsteten Widerspruch: man wolle K.s Rechtgläubigkeit nicht anzweifeln, aber seine Hypatia sei unmoralisch. Dean Stanley widersprach: Pusey solle auch nur eine einzige unsittliche Stelle im Buche nennen. Obgleich dieser den Nachweis nicht erbringen konnte, drohte er mit seinem Veto bei der Universitäts-Konvokation, und um dem Prinzen den Skandal zu ersparen, wurde K.s Name gestrichen.

Der Erfolg des Buches, obgleich in Komposition und Aufbau nicht frei von Fehlern, übertraf weit K.s Erwartungen. Nicht nur in England und Schottland, seit Bunsens warmer Empfehlung fand es ebenso in Deutschland, wo es auf die Entwickelung des archäologischen Romans einen bestimmenden Einfluß gewann, einen wachsenden Kreis begeisterter Leser; auch in Frankreich fand es seine Nachahmer. (Anatole France [Thais, Paris, Calman Levi 1893]; in Deutschland Dahn, Taylor, Eckstein.). —

In England und seinen Kolonien haben Romane und Predigten den besten Verkauf; da K. beides lieferte, kam er nun endlich aus den schweren wirtschaftlichen Nöten heraus, mit denen er in Eversley hatte kämpfen müssen. Und Westward Ho!, das er 1853/54 an der See in Bideford, im Verkehr mit urwüchsigen Fischern und Theerjacken niederschrieb, brachte ihm, nach Anfechtung und Verkennung, endlich den Sonnenschein eines unbestrittenen Erfolges in Haus und Studierzimmer.

Mit diesem Lobgesang auf die Heldenkraft der englischen Seekönige unter Königin Elisabeth gewann er die Herzen aller Engländer ohne Unterschied. Auch hier stehen Protestantismus und Jesuitismus in titanischem Ringen einander gegenüber als die die Handlung beherrschenden Motive. Mit pochendem Herzen ruft K. die große Zeit mit ihren großen Männern den Mitlebenden zurück. „Der Tag von Salamis ist nichts gegen die Titanenschlacht, in der wir Philipps Armada vernichteten. Lächelt, wenn ihr wollt, aber es waren Tage, in welchen Engländer an den lebendigen Gott glaubten und sich nicht schämten, ihn zu bekennen. Die jungen Herren von heute werden erschrecken, wenn in jenen Tagen sieghafte Recken nicht nur die hl. Schrift im Munde führten, sondern auch in ihr dachten. Es war nun einmal eine einfältigere und ernsthaftere Zeit als jetzt."

Diese 50er Jahre waren K.s fruchtbarste Zeit. Two Years ago (1857), in dem er die Fäden seiner sozialen Romane Yeast und Alton Locke weiter spinnt, steht hinter den früheren zurück; dagegen haben seine naturwissenschaftlichen Studien (Glaucus or the Wonders of the Sea (1855), Madame How and Lady Why und The Waterbabies, in denen er mit herzerquickender Frische und Anschaulichkeit seine — kleinen — Leser durch die Schönheit der prangenden Natur, des Feldes und Waldes, des Meeres und der Wolken an das Herz Gottes, des Urquells aller Größe und Schönheit, zu führen sucht, viele dankbare Leser gefunden.

Die Entdeckungen Darwins, dessen wissenschaftliche Bedeutung er begeistert preist, „weil seine Untersuchungen von der zwingenden Macht der Thatsachen getragen sind", Huxleys, Ansteds und Lyells bewegten ihn tief. Die Wissenschaft, sagt er einmal, ist Gottes Stimme, ihre Thatsachen sind seine Worte; und in seinem Vortrage über „die Theologie der Zukunft" (1871, im Sion College) fordert er von dem Geistlichen, daß er den gesicherten Ergebnissen der neuen Wissenschaft mutig ins Auge sehe und ihre Versöhnung mit dem Christentum anstrebe. Denn der Mensch sei nicht am Ende des Erkennens.

Aber das Universum von einem fernen Gotte ohne lebendige Kraftgegenwart regiert sein zu lassen, sei ein Kindertraum, den schon Goethe und Carlyle entrüstet zurückgewiesen. Ich habe, heißt es in dem von allem Sonnenglanz und Blumenduft umwobenen Waterbabies, auf alle erdenkliche Weise klar machen wollen, daß ein wunderbares, ein göttliches Element der Untergrund der gesamten Natur ist. Dieses „fortwährende, allgegenwärtige Wunder" ist nichts anderes als der Hauch, der Odem Gottes, der der Herr und Spender alles Lebens ist. Wir sehen, alle materialisierenden Tendenzen sind hier ausgeschlossen. Das ganze System als solches ist ihm in der Sache ein großer und gefährlicher Irrtum. „Ich weiß", schreibt er an Maurice, „daß das Affen- und Menschengehirn einander fast auf ein Haar gleichen — was beweist das? Daß der Affe ein Narr und armer Schlucker ist, der das Handwerkszeug des Menschen hat, ohne es brauchen zu können, während der Mensch mit dem des Affen die fabelhaftesten Dinge leistet. Eine Affenseele in einem Menschenkörper wäre nur ein noch unflätigerer Nichtsnutz, als sie ohnehin ist. Sie sagen, die Art gebrauche den Arbeiter; ich sage, der Arbeiter gebraucht die Art. Denn der Kern der Frage ist: wer ist der Arbeiter? Ist es eine Affen- oder eine Menschenseele? Daraus mögen Sie ersehen, daß ich auf den Irrwegen des Materialismus nicht gehe."

Er that seinen alten Gegnern nicht den Gefallen, der Heide und Kommunist zu sein, zu dem sie ihn machen wollten. Und diese Anklagen begannen vollends zu verstummen, als Königin Viktoria ihn zu ihrem Hofkaplan (1859) und Lord Palmerston zum Professor der Neueren Geschichte in Cambridge ernannte (1860). Hier wurde er der Lehrer des Prinzen v. Wales in einer für diesen besonders formierten Klasse. Aber die Professur ging über seine Kräfte; es fehlte ihm die strenggeschichtliche Schulung. Er war wegen seiner

anregenden Frische beliebt unter den Studenten und that was er konnte; aber den Satz: quid valeant humeri, quid ferre recusent, hatte er nicht bedacht. Selbst seiner eisernen Natur wurde die Arbeit zu schwer, und freudig gab er sie auf. Den Ertrag seiner geschichtlichen Studien hat er in den Büchern The Roman and the Teuton und in dem Roman Hereward the Wake, the Last of the English niedergelegt, in dem er den Verzweiflungskampf schildert, den die angelsächsischen Großen gegen Wilhelm den Eroberer auszufechten hatten. — Noch einmal, nach der akademischen Enttäuschung, erwachte die dichterische Kraft; in dem Gedicht St. Maura, das er sein „tiefstes und reinstes“ nannte, schrieb er das Gegenstück zu St. Elisabeth, und in seiner Andromeda brachte er nach Coleridge und Longfellow den englischen Hexameter zu seiner Vollendung.

Aber seine Lebenskraft war gebrochen. In den Notjahren zu Eversley hatte er sich überarbeitet, und als Gladstone ihm 1869 ein Kanonikat von Chester, 1873 an der Westminster Abtei neben seinem Freunde Dean Stanley eine auskömmliche Sinekure gab und die Lebenssorgen damit abnahm, sank er, trotz wiederholter Erholungsreisen nach Deutschland, Frankreich und Amerika, langsam dahin. Am 23. Januar 1875 starb er. Das Angebot Stanleys, „dem Dichter und Domherrn“ die Ruhestätte in der Abtei zu geben, lehnte die Witwe ab. Er liegt in Eversley begraben unter einem weißen Marmorkreuz, auf dem die Worte geschrieben sind: Amavimus, Amamus, Amabimus. Seines Lebens Grundbekenntnis und Trost: „Gott ist die Liebe“ steht darüber. —

K.s Bedeutung für die Geschichte seiner Zeit liegt nicht in seinen wissenschaftlichen Leistungen. Er war größer durch das, was er war, als was er that; weder Worte, noch Thaten vermochten die geniale Kraft seines Personenlebens herauszubringen. Auch darin täuschte er sich, wenn er meinte, nur seine Gedichte hätten einen bleibenden Wert, so stimmungsvoll und tiefempfunden sie sind. Er war weder gelehrter Theologe, noch Historiker; aber in der Kraft seiner persönlichen Überzeugungen, seinem mannhaften Christentum, das Ehrlichkeit, Reinheit, Liebe predigte, in der völligen Durchsichtigkeit seiner sittlichen Natur hat er in langen Kämpfen die Aufgabe, die Gott ihm gestellt, gelöst.

So vielen Gehässigkeiten, Verkennungen und Verleumdungen wie er sind wenige vor und nach ihm ausgesetzt gewesen. Die Zunftgelehrten tadelten den Mangel an geschichtlichem Sinn und wissenschaftlicher Akribie, die litterarische Kritik die einseitige Schärfe und unfertige Kunstform seiner Bücher, die Arbeiter witterten hinter dem radikalen Landpfarrer allerhand Netze und Fallen, und während die Hochkirchlichen in ihm den wilden Agitator haßten, gingen seine Amtsbrüder ihm aus dem Wege, und seine Oberen erteilten ihm Verweise.

Aber alles hinderte nicht, daß K. in den 50er und 60er Jahren der populärste Geistliche in England war, dessen Urteil in allen wichtigen öffentlichen Fragen gesucht wurde und an dessen Schreibtisch die geistigen Fäden des englischen Lebens aus allen Teilen der Welt zusammenliefen. Im Kampfe zuletzt der Sieger und in den bittern Lebenserfahrungen bis ans Ende beides: harmlos wie ein Kind und ein Mann im vollen Sinne des Worts. Ein vollkommenes Exemplar der edeln englischen Art; doch nicht ohne Verständnis für fremdes, namentlich deutsches Empfinden. Kein Mann der Formel und darum von seinen Zeitgenossen oft mißverstanden, aber geschickt, Seelen zu erreichen und zu gewinnen, denen andere Meister das Evangelium vergebens gepredigt.

Seine Mission war, in seinem Volke den Glauben zu wecken an das Christentum, das Germanentum, den Protestantismus und den Sozialismus: die vier Mächte, von denen das Geschick der Menschheit abhängt. Das Christentum der Liebe predigte er in seiner Hypatia, die germanische Kraft in seinem Buche The Roman and the Teuton, die welterobernde Macht des Protestantismus in seinem nationalen Epos Westward Ho! und die Zukunft der christlichen Gesellschaftsordnung in Alton Locke: alle vier die wirkungsvollen Mittel einer großen Partei, die zum Kampfe riefen, um dem Volke in gesunder Frömmigkeit und in Arbeit die Versöhnung und den Frieden zu bringen. Darum hielt er, der Landpfarrer im Gewande des Laien, seine Kräfte nicht für vergeudet in seinem bescheidenen Pastorat, in dem er das am ehesten sein konnte, was er zu sein wünschte: der Lehrer und Führer seines Volkes.

K.s Schriften (chronologisch geordnet): The Saint's Tragedy, 1848; übersetzt von Spangenberg, 2. Aufl., Gotha, Perthes 1885; 25 Village Sermons, 1849; Cheap Clothes and Nasty, 1850; Alton Locke, Tailor and Poet, an autobiography, 1850; Yeast, a Problem, 1851, übers. von Spangenberg, 2. Aufl., Leipz., Brockhaus 1891; Phaeton or, Loose Thoughts for Loose Thinkers, 1852; Sermons on

National Subjects, 1852 und 1854; Hypatia, 1853; Alexandria and her schools, 1854; Sermons for the Times, 1855; Westward Ho! 1855; deutsch von Schück, Gotha, Perthes 1886; Glaucus or, the Wonders of the Sea-Shore, 1855; Two Years ago, 1857, deutsch von Baumann, Gotha, Perthes 1891; Andromeda, and other Poems, 1858; The Good News of God (Sermons), 1859; Limits of exact Science as applied to History (Antritts-Vorlesung in Cambridge) 1860; Town and Country Sermons, 1861; Sermons on the Pentateuch, 1863; The Water Babies; 1863; deutsch von Prätorius, Leipzig, Wartig 1885; Hereward the Wake, 1866; deutsch von Giese, Berlin, Janke 1867; The Water of Life (Serm.) 1867; Madame How and Lady Why, 1869; At Last, 1870; Prose Idylls, 1873; Plays and Puritans, 1873; Health and Education, 1874; Westminster Sermons, 1874; All Saints' Day (Sermons), edit. by W. Harrison, 1878. **Rudolf Buddensieg.**

Kir. — Das Alte Testament kennt unter diesem Namen einen Distrikt des assyrischen Reiches als Wohnsitz aramäischer Stämme. Welche Gegend ist gemeint? Schon die alten Übersetzer wußten es nicht mehr. Sie rieten teilweise nach der Lautähnlichkeit auf Kyrene. Die Neueren folgten J. D. Michaelis, der unter Kir die Gegend des Flusses *Κῦρος*, eines der Zuflüsse zum Kaspischen Meere, verstand, der noch heute wie die Umgegend selbst, Kur heißt. Aber die assyrische Macht reichte nie bis dahin. Schrader bei Riehm, Handwörterbuch des Bibl. Alterthums S. 845 sucht Kir in Medien, Halévy, Revue des Études juives XI, 60 in Südbabylonien. Die richtige Lage der Gegend hat Hugo Winckler in seinen Alttestamentlichen Untersuchungen 1892, S. 178 f. (in Nowacks Kommentar zu den kleinen Propheten unberücksichtigt geblieben) und näher in den Altorientalischen Forschungen II, S. 253 ff. vgl. Nachtrag S. 378 festgestellt. Ḳir = Ḳôr (die richtige Schreibung ist, wie aus dem folgenden hervorgeht קוֹר bezw. קֹר, קִיר ist Lesefehler) ist das Land der Kares, das Arrian neben Sittakene (= Suti, identisch mit Jamutbal) nennt; beide Bezirke liegen in der Ebene Jatburi, die zwischen Tigris und Gebirge liegt und an Elam angrenzt. Jes 22, 5—7 heißt es nach H. Wincklers treffender Erklärung im Orakel über das Thal Ḥizajôn: „Jahve, der Herr der Heerscharen, bringt in kriegerische Aufregung (מקרקר קר das Wortspiel ist nur dem ungefähren Sinn nach übersetzbar) im Thale Ḥizajôn Ḳar und Suti (שות ist für שוע zu lesen) vom Gebirge her und Elam erhebt den Köcher und Aram besteigt die Pferde — und Kir erhebt den Schild und alle die Straßen werden voll von Streitwagen und Reitern und Sôt (die Suti) besetzt das Thor.“ Ez 23, 23 aber heißt es: „die Söhne Babels und alle Chaldäer, die Peḳôd (Paḳûdu, als allgemeiner Name für die Aramäer aus den Inschriften bekannt), Ḳîr (קיר zu lesen statt קוע, wie oben שות statt שוע) und Sûti ...“.

Daß Kir von aramäischen Stämmen mitbewohnt wurde, ist also durch die Bibel ebenso wie durch die assyrischen Inschriften gut bezeugt. Wenn 2 Kg 16, 9 historisch ist, sind im Jahre 732 Aramäer (von Damaskus) durch Tiglatpileser nach Kir verschleppt worden. Die historische Wahrscheinlichkeit vertritt H. Winckler, Alttest. Untersuchungen S. 178 f. Allerdings fehlt die Stelle bei LXX. Es lag dann nahe, den Schluß zu machen: Kir ist die Urheimat der Aramäer. Sie sind dahin verschleppt worden, woher sie gekommen sind, etwa im Sinne von Jes 37, 29. Ein Glossator des Amos hat in der That den Schluß gezogen. In dem anerkannt späten Zusatz Am 9, 7 heißt es: Wie Jahve Israels Geschicke geleitet hat, so auch die der andern Völker; die Philister habe er aus Kaphtor und die Aramäer (die Syrer von Damaskus) aus Kir ausgeführt. Anspruch auf historischen Wert hat die Angabe nicht. In Am 1, 5 scheint der Zusatz קירה ebenfalls eingeschoben zu sein (nach H. Winckler aus 2 Kg 16, 9) — die Aramäer sollen nach Kir verschleppt worden sein. Dem Propheten kommt es lediglich darauf an zu sagen, wie hernach bei Gaza, Tyrus, Edom: diese Völkerschaften sollen in die Gefangenschaft geführt werden (גלה), d. h. ihrer nationalen Existenz beraubt werden. **Alfred Jeremias.**

Kir Moab s. Moab.

Kirche. 1. Die Kirche im N. Testament; Gemeinde und Gottesreich. — Zur neutestamentlichen Lehre von der Kirche vgl. die biblischen Theologien des NTs, besonders die von B. Weiß, Beyschlag, Holtzmann; Jacoby, Neutestamentl. Ethik; Wendt, Lehre Jesu; Titius, Neutestamentl. Lehre v. d. Seligkeit; J. Köstlin, „Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des NTs 1872“; Herm. Schmidt, Die Kirche 1884; Krauß, Das prot. Dogma

v. der unsichtb. Kirche 1816; Hackenschmidt, D. Anfänge d. kathol. Kirchenbegriffs 1874; Sohm, Kirchenrecht Bd 1.

Wenn wir in biblischer, dogmatischer und ethischer Ausführung von Kirche reden, so verstehen wir darunter ἐκκλησία im neutestamentlichen Sinne des Wortes oder die Gemeinde Christi. Zugleich bedeutet Kirche das Haus des Herrn, oder das Gebäude, in welchem die Gemeinde zum Dienste Gottes sich versammelt. Luther hat in seiner Übersetzung des NTs jenes Wort immer nur mit „Gemeinde" wiedergegeben. Er hätte überhaupt anstatt des „blinden, undeutlichen" Wortes Kirche (L. Werke, EA 25, 354, 2. Aufl. S. 413 f.) in jenem Sinn lieber nur das Wort „Gemeinde" oder „heilig, christlich Volk" gebraucht. In seiner Übertragung des ATs setzt er „Kirche" vorzugsweise für Gebäude des Götzendienstes, ferner (1 Mos 49, 6) für eine menschliche Ratsversammlung (bei der neuerdings vorgenommenen Revision der lutherischen Bibelübersetzung beschloß man an solchen Stellen zu ändern). Er meinte (vgl. den Gr. Katech.), dem Wort liege ein griechisches Κυρία, welches gleichbedeutend mit dem lateinischen curia sei, zu Grunde. In dem wissenschaftlichen und populären deutschen Sprachgebrauch aber hat „Kirche" allgemein jenen doppelten Sinn behalten. Neuere (s. u. S. 343) haben wohl den Namen Kirche auf einen die Einzelgemeinden umfassenden Gesamtorganismus und den Namen Gemeinde auf diese Einzelgemeinden, oder den Namen Kirche auf die objektive Anstalt als solche und den Namen Gemeinde auf die Gesamtheit der in ihr stehenden Subjekte anwenden wollen. Dann aber müßte man vor allem anerkennen, daß man „Kirche" nicht mehr einfach als deutschen Ausdruck für das neutestamentliche ἐκκλησία gebrauchen, vielmehr etwas, wofür das NT keine zutreffende Bezeichnung habe, damit ausdrücken wolle. Denn ἐκκλησία heißt, wie wir sogleich weiter sehen werden, eben Gemeinde; und bedeutsam ist im NT eben auch dies, daß ihm ein Ausdruck für die von jenen neueren erstrebte Unterscheidung fehlt.

Vielmehr Gegenstand gelehrter Forschung als religiösen Interesses ist die Frage, woher das Wort stamme, das wir so für Gemeinde und für Gotteshaus zugleich gebrauchen. Vgl. hierzu Jacobson, Untersuchungen zur Begründung eines Systems des Kirchenrechts, 1. Beitrag, 1831, und besonders den A. „Kirche" (von Hildebrand) in Grimms d. Wörterbuch, Bd 5 S. 790 f. „Kirche" für Gotteshaus kommt in deutschen Ortsnamen (im Elsaß) schon vor Bonifaz vor. Walafried Strabo (de reb. ecclesiast 7) sagt, das Wort sei vom griechischen „Kyrica" hergekommen und zwar hauptsächlich von den arianischen Goten aus. Im Angelsächsischen lautet dasselbe Wort: cyrice, woraus weiterhin das schottische Kirk und englische church geworden ist. In der That ist keine andere Ableitung als aus dem Griechischen möglich, wie auch die englischen Sprachforscher erklären (Hensleigh Wedgwood, Dictionary of Engl. Etymology 1872 s. v. church; Skeat, Etymolog. Diction. of t. engl. language 1879; vor ihnen: Max Müller, Lectures on the science of language, 6. Vorlesung). Im Griechischen kommt „κυριακόν" schon im 4. Jahrhundert als Bezeichnung christlicher Kirchengebäude vor. Erst später wird dafür auch das Feminin des Wortes gebraucht. Aber das griechische Neutrum konnte im Deutschen zum Feminin werden, wie auch sonst öfters geschah (z. B. ὄργανον zu Orgel). So wird unser Wort Kirche entstanden sein. Vom Lokal für den Gottesdienst ist dann der Name auf die Gott dienende Gemeinde übergegangen, wie umgekehrt im Romanischen und auch schon im Lateinischen und Griechischen das Wort ecclesia auch Bezeichnung des Lokals geworden ist. Dunkel freilich ist der Weg, auf welchem das griechische Wort zu den Deutschen gelangte. In Ulfilas Bibelübersetzung findet es sich noch nicht: sie hat vielmehr das Wort ἐκκλησία aufgenommen (aikklêsjô). Die keltischen, irischen Missionäre können jenes nicht nach Deutschland gebracht haben. Denn die Iren selbst haben es zwar, aber schon vermittelt durchs Latein: nämlich domhnach = lat. dominicum (nach Wedgwood). Nach Deutschland muß es vielmehr schon früher übergegangen sein, sei's durch romfeindliche Arianer, Goten (vgl. Walafr. Strabo), Longobarden, Burgunder, sei's durch griechisch redende, von der Rhone nach dem Rhein herübergekommene Christen, indem das Evangelium eben an der Rhone, von Marseille aus, nordwärts und nach dem Oberrhein fortgeschritten war, und die Gemeinden in Vienne und Lyon griechischen, kleinasiatischen Ursprunges waren (vgl. Lechler, ThStK 1876 S. 522); nach Mor. Heyne, D. Wörterbuch, ist das Wort von den Griechen „zu Slaven und Oberdeutschen" übergegangen, wobei aber die Beziehung dieser beiden zu einander unklar bleibt. Von Deutschland aus kam dann das Wort zu den Angelsachsen; ihr im J. 597 zum Christentum übertretender König hatte eine deutsche, fränkische Christin zur Frau, die sich auch schon vor Ankunft der römischen Missionäre christlichen Gottesdienst hatte halten lassen. — Meinte man das Wort aus dem Lateinischen herleiten zu

müssen, so bot sich hier nach sprachwissenschaftlichen Gründen nicht etwa curia, sondern nur circus dafür dar; darauf kamen schon Just. Lipsius, dann J. Grimm in seiner Grammatik, W. Wackernagel in seinem Wörterbuch („runde und halbrunde Form der Taufkapellen und der Chöre"). Aber nur völlige Verzweiflung an einer äußeren Vermittelung zwischen dem Deutschen und Griechischen, wozu man doch keineswegs Grund hat, könnte der Ableitung aus dem Griechischen, für welche die inneren Gründe so klar vorliegen, entgegentreten. Kein neuerer Sprachforscher scheint ihr mehr zu widersprechen.

Das Wort *ἐκκλησία* nun, auf dessen neutestamentliche Bedeutung sich im Deutschen der Name Kirche ausgedehnt hat, bezeichnet im Profangriechischen eine berufene (*ἐκκαλεῖν*, *ἔκκλητοι*) Versammlung, speziell die ordentlich durch den Herold zusammenberufenen Bürger. Im NT steht es so AG 19, 32. 40 für eine tumultuarisch zusammengerufene Versammlung, V. 39 wird davon die *ἔννομος ἐκκλησία* unterschieden. Derjenige neutestamentliche Gebrauch des Wortes aber, mit welchem wir hier zu thun haben, schließt sich an die Sprache des ATs und der LXX an. Der Grundtext des ATs gebraucht für die Gemeinde Israels, des Gottesvolkes, die beiden Ausdrücke עֵדָה (von יָעַד) und קָהָל (קהל = קול). Der Unterschied zwischen beiden (von vielen nicht beachtet, von andern verschieden bestimmt) ist wohl dieser: während beide „Versammlung" bedeuten, steht עֵדָה mehr auch für die Gemeinde überhaupt oder die unter sich verbundene Gesamtheit des Volks (sowie daneben auch einzelner Kreise, — einer Hausgenossenschaft Hi 16, 7), dagegen קָהָל mehr für die Versammlung als solche oder das förmlich und feierlich versammelte Volk (vgl. קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל 2 Mos 12, 6; 4 Mos 14, 5, und das Verhältnis beider Worte 3 Mos 4, 13. 14). Zugleich hat so קָהָל mehr feierlichen Ton und wird mehr als עֵדָה da gebraucht, wo eigens die Beziehung der Gemeinde zu ihrem Gott ausgedrückt werden soll: sie heißt so קְהַל יהוה, קְהַל אֱלֹהִים 4 Mos 16, 3; 20, 4; 5 Mos 23, 2—4. 9; Neh 13, 1. Dieses עֵדָה übersetzen die LXX mit *συναγωγή* (nie mit *ἐκκλησία*, wie A. Krauß, Das prot. Dogma v. d. unsichtb. Kirche, S. 124 mit unrichtiger Berufung auf Cremers Wörterbuch angiebt), קָהָל auch mit *συναγωγή*, jedoch weit häufiger mit *ἐκκλησία*. *Ἐκκλησία* bezeichnet vollends speziell (während קָהָל, mit *συναγωγή* übersetzt, doch z. B. 4 Mos 20, 4 auch für die Gottesgemeinde überhaupt steht) die Gemeinde als festlich und gottesdienstlich versammelte; ebenso steht es für die Versammlung des Volks am Sinai AG 7, 38. In einer und zwar einer ganz besonders gewichtigen solennen Ausdrucksweise bezieht sich indessen doch auch *ἐκκλησία* als Übersetzung von קָהָל allgemein auf die geschlossene Gottesgemeinde als solche; nämlich in der öfters wiederkehrenden Erklärung über diejenigen, welche „nicht kommen sollen in die Gemeinde Jahves" oder „Gottes" 5 Mos 23 a. a. O.; Neh 13 a. a. O.; Klagl. Jer 1, 10. Zu Grund liegt aber auch hier die Vorstellung von der Gemeinde als einer vor Gott versammelten. Es ist dies der bedeutsamste Ausdruck, in welchem das Wort bei den LXX uns begegnet.

Zugleich haben wir in Betreff der alttestamentlichen Ideen und Ausdrücke daran zu erinnern, daß diese Gottesgemeinde nicht bloß aufgefordert wird, heilig zu sein, sondern selbst schon heilig oder ein Gotte heiliges Volk heißt (2 Mos 19, 6; 5 Mos 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19) und daß die Namen „Gemeinde Jakobs" oder „Volk Gottes" und „seine Heiligen" (LXX: *οἱ ἡγιασμένοι*) einander entsprechen (5 Mos 33, 3. 4).

Dies die Grundlage für die Anwendung des Wortes *ἐκκλησία* im NT, und zwar besonders auch bei Paulus, der von dieser am meisten redet. Von jenem Sprachgebrauch aus wird hier dahin weiter gegangen, daß dasselbe nicht mehr vorzugsweise auf die Gottesgemeinde, sofern sie auch äußerlich und zu einer Feier sich versammelt hat, angewandt wird, sondern die ganz allgemeine Bezeichnung für sie geworden ist. Sie aber ist die Gemeinde der an den Messias Jesus Glaubenden, in Christus Gotte Geheiligten.

Man hat darüber gestritten, ob Jesus die Absicht gehabt habe, eine Kirche, d. h. eine besondere, organisierte Gemeinde seiner Jünger, im Unterschied speziell von der israelitischen Volksgemeinde, zu gründen. Jesus kündigte die Nähe des Himmelreichs an und erklärte sodann, daß es auch schon gegenwärtig sei. Wesentlich von diesem Reich und den Bedingungen der Teilnahme daran und an dem darin zu genießenden Heil handeln seine Reden. Die Frage ist so, ob zu der Gottesherrschaft oder zu demjenigen von Gott und dem Himmel stammenden, himmlisch gearteten, durch göttliche Kräfte in der Menschheit und Welt herzustellenden, die Seligkeit in sich schließenden Lebensstande, den er mit diesem Reich meinte, auch jene Gemeindebildung gehören sollte. Die Aussagen und Gleichnisse vom Himmelreich, die wir in den Evangelien haben, nehmen, abgesehen von Mt 16, 18 f.,

darauf keine Beziehung. Das Reich ist schon gegenwärtig Lc 17, 21, sofern es bereits in denen sich verwirklicht, bei welchen nach Mt 13 das vom Menschensohn ausgestreute Wort guten Boden findet, aufgeht und Frucht trägt. Diese zusammen mit der Saat, bei welcher der Same nicht zur Frucht gedeiht, und ferner mit dem unter die gute Saat gestreuten Afterweizen, von welchem das andere Gleichnis redet, erscheinen als stehend auf einem Acker. Von einer Verbindung derselben untereinander, einer gemeindlichen Gliederung, Ordnung u. s. w. ist jedoch nicht die Rede. So auch gar nicht in dem Gleichnis von dem Netz, worin gute und schlechte Fische zusammen gefangen werden. Was die Reichsgenossen dazu macht, ist ihr Aufnehmen des göttlichen Worts überhaupt, ihr Durchdrungensein von demselben, ihr ganzes dadurch bestimmtes gottmäßiges Verhalten und Wirken, zugleich die Bereitwilligkeit, mit der sie alles andere für das Reich und seine Güter, für die eine edle Perle u. s. w., hingeben, ohne daß hierbei schon gewisse auf ein gemeindliches Leben bezügliche Thätigkeiten oder ein Verhalten zu gemeindlichen Ordnungen hervorgehoben würden. Darauf, daß das Reich nicht bloß innere sittlich religiöse Anregungen und Kräfte sauerteigartig unter die Menschheit bringen und sie in innere Gärung versetzen, sondern auch als ein einheitliches objektives Ganzes über sie sich ausbreiten solle, weist uns ohne Zweifel das Gleichnis vom Senfkorn hin; darüber indessen, ob und wie weit zu dieser Ausbreitung des Reichs, die jedenfalls durch weitere Verkündigung des Wortes erfolgen und über die ganze Menschheit hin die vom Worte durchdrungenen und jenen gottgemäßen Charakter tragenden Subjekte in sich schließen sollte, auch die Ausgestaltung einer gemeindlichen Form für diese und eine Absonderung derselben von der gemeindlichen Verbindung Israels gehöre, ist doch auch hier noch nichts ausgesagt.

Aber thatsächlich waren ja doch die Jünger, indem sie an Jesus sich anschlossen, auch unter sich schon verbunden. Sie bildeten seine Herde (Lc 12, 32; Jo 10, 1 ff.). Es verstand sich von selbst, daß sie in ihrem Wirken für seine Sache und sein Reich auch nach seinem Weggang untereinander zusammenhalten mußten. Innerlich bildeten sie ja ohnedies ein Ganzes; denn sie und nur sie waren Genossen oder Söhne des Gottesreichs, das jetzt inmitten Israels und der Menschheit erschienen war. Vollends machte es der scharfe Gegensatz, Widerspruch und Haß, den Jesus bei der Welt und dem jüdischen Volke fand und seinen Jüngern in Aussicht stellte, schlechthin notwendig, daß sie für ihr gemeinsames Wirken als Messiasgemeinde und für die gemeinsame und wechselseitige Pflege ihres sittlich religiösen Lebens sich auch äußerlich unter einander zusammenthaten und hierin von ihren bisherigen Volks- und Kultusgenossen sich sonderten.

Es hat so durchaus nichts Befremdliches, wenn Jesus, wie er an zwei Stellen des Matthäus-Evangeliums thut, von einer eigenen Gemeinde, die er aufbauen werde, redet (vgl. dafür besonders Jacoby a. a. O. S. 109 und auch Titius a. a. O. S. 172; dagegen besonders Holtzmann). Auffallen könnte nur, daß wir keine weitere und eingehendere Reden hierüber von ihm besitzen. Wir müssen es daraus erklären, daß er erwartete und wollte, die von ihm und um ihn her versammelten Jünger sollten eben als solche im Bewußtsein und Drang innerer Gemeinschaft und im Streben, sein Reich zu behaupten und für dasselbe weiter zu wirken, von selbst auch äußerlich zu einer Gemeinde sich gestalten, ohne daß doch bestimmte äußere gesetzliche Ordnungen zum Wesen derselben und zum Bestand des Gottesreiches in ihr gehört hätten und so von ihm vorzuschreiben gewesen wären. — Bedeutsam ist auch, daß Jesus von seiner eigenen Gemeinde zum erstenmal in dem Momente redet, wo er das erste feste, von Gott gewirkte Jüngerbekenntnis vernommen hat und wo er beginnt, seine Jünger auf den Tod vorzubereiten, mit welchem die jüdischen Volkshäupter ihn und auch schon die Seinen bedrohen. — An der ersten der beiden Stellen, Mt 16, 18, spricht Jesus von seiner Gemeinde im ganzen. An der andern, Mt 18, 17 ff., bezieht er sich bestimmter auf die Gemeinde der Seinen, sofern sie auch äußerlich zusammentritt, um als eine in seinem Namen versammelte über Vorkommnisse und Bedürfnisse ihres inneren Lebens zu verhandeln, namentlich (wovon dort Jesus speziell zu reden hatte) die Beschwerden von Brüdern gegen Brüder zu vernehmen, dem sündigen Bruder kraft der ihr von oben verliehenen Vollmacht die Sünde vorzuhalten u. s. w. Man pflegt zu sagen, hier rede Jesus von den Einzelgemeinden im Unterschied von der Gesamtgemeinde. Richtiger sagen wir, er reflektiere darüber, ob es verschiedene einzelne Gemeinden an verschiedenen Orten gebe, gar nicht, rede aber so, daß, wenn einmal solche bestanden, die sein Wort anwendenden Jünger dergleichen Angelegenheiten selbstverständlich jedesmal vor die an Ort und Stelle befindliche Jüngergemeinschaft bringen mußten. Weiter ist aus seinen dort folgenden Worten zu ersehen, daß, um die seiner Jüngerschaft zukommenden Befugnisse auszurichten, schon eine Gemeinschaft von Zweien

oder Dreien genügt, wenn sie in seinem Namen versammelt sind und seinen Vater im Himmel anrufen. — Wie weiterhin im Griechischen des NTs das Wort *ἐκκλησία* an das *ἐκκλησία* der LXX = קָהָל sich anschließt, so wird auch dem „*ἐκκλησία*“ an diesen Stellen ein קְהָל (oder קְהָלָא) im Munde Jesu zu Grunde liegen.

Erbauen wollte Jesus seine Gemeinde nach Mt 16 auf dem „Felsen“ Petrus, der dort mit seinem aus göttlicher Offenbarung entsprungenen Bekenntnis zu ihm den Jüngern vorangegangen war. Wir haben das Wort aus diesem Zusammenhang heraus und hiermit zugleich seiner geschichtlichen Erfüllung gemäß zu verstehen. Man hat kein Recht, dasselbe (wie neuerdings — nach alten Vorgängern — wieder Wilh. Schmidt, Christl. Dogmatik I, 479) bloß auf den „Christusglauben“ und nicht eben auf Petrus zu beziehen. Dieser ist nämlich nicht Grundlage in dem Sinn, in welchem Jesus sich und sich allein den Eckstein nennt (Mt 21, 42 ff.). Aufgebaut aber wurde die Gemeinde in ihrem Ursprung, wie die Apostelgeschichte erzählt, wesentlich auf der Predigt und Wirksamkeit eben dieses gottbegabten Felsenmannes. Zur Seite treten ihm jedoch die anderen apostolischen Persönlichkeiten (Eph 2, 20; Apk 21, 14; Ga 2, 9). Die ganze Aussage Jesu endlich bezieht sich eben nur auf jene Grundlegung, also die geschichtlichen Anfänge und die dort für immer gelegten Fundamente. Mit einem fortgesetzten Regiment in der Gemeinde und Regenten, die darin weiterhin dem Petrus nachfolgen sollten, hat sie nichts zu thun (gegen den römischen Katholicismus und auch gegen Krauß a. a. O.). — Daß Jesu Wort „Weide meine Lämmer“ Jo 21, 15 ff. speziell an Petrus ergeht, ist durch den dort vorliegenden Anlaß bedingt; der Auftrag besonderen Vertrauens steht gegenüber der demütigenden Frage an denselben Petrus, ob er Jesum liebe.

Eine hervorragende Stellung auch inmitten der künftigen Gemeinde war den zwölf Aposteln schon durch die Stellung, welche sie bei Jesus während seines irdischen Wirkens einnahmen, gegeben. Das Wort des Menschensohnes haben vor allem s i e weiter zu tragen und innerhalb der Gemeinde praktisch zu üben, die es in beständigem persönlichen Umgang vom Herrn überkommen und vor den anderen auch seine Geisteszusagen empfangen hatten (Jo 15, 26 f.; AG 1, 21 f.). Aber wir erhalten keine bestimmte, statutarische Abgrenzung zwischen ihnen, die dabei auch unter sich noch an Gaben und Beruf verschieden erscheinen, und zwischen anderen Jüngern, die etwa doch auch noch mit besonderen Gaben ausgerüstet werden sollten. Auch haben sie, die Apostel oder Sendboten, ihre Aufgabe nicht sowohl in der inneren Leitung der Gemeinden, nachdem diese einmal fest gegründet und gesammelt sind, als vielmehr im Weitertragen der Botschaft an Israel und die gesamte Menschheit; darauf beziehen sich die Abschiedsworte des auferstandenen Jesu an sie. — Jesus redet auch von solchen unter seinen Jüngern, welche wie Haushälter vom Hausherrn über den Haushalt und die anderen Knechte gesetzt seien (Mt 24, 45 ff.; Lc 12, 42 ff.). Er wendet ferner auf die, welche er senden will, den Namen von Propheten, Weisen, Schriftgelehrten (Mt 23, 34) an. Aber immer enthält er sich aller Bestimmungen darüber, wie weit etwa die hierzu gehörigen Thätigkeiten in ein gesetzlich abgegrenztes Amt zusammengefaßt oder durch wen und in welcher Weise einzelne Personen damit beauftragt werden sollten. Jene Namen erinnern an solche Thätigkeiten und Organe des vorchristlichen Gottesvolkes, für welche solche Abgrenzungen und äußere gesetzliche Ordnungen gerade nicht existierten. Für Analogien mit dem statutarisch geordneten Priestertum des Alten Bundes haben Jesu Aussagen über seine Gemeinde, seine Jüngerschaft, sein Reich keine Stelle. Jede Thätigkeit soll ferner immer nur wie ein Akt dienender Liebe geübt werden; jede Machtübung nach Art weltlicher Herrscher ist hier untersagt; sogar die Anwendung des Namens Lehrer oder Leiter hat Jesus den Seinigen für ihren Verkehr unter einander verwehrt, wenn sie gleich dieses Verbot nicht buchstäblich befolgten und hierin ohne Zweifel seinem Sinn entsprachen (Lc 22, 25 ff.; Mt 23, 8 ff.).

Zur Verkündigung des Wortes vom Himmelreich und Heil und zur Pflege des sittlich religiösen gottgemäßen Lebens auf Grund, in Kraft und nach Maßgabe dieses Wortes kam dann noch die Taufe. Daß Jesus selbst sie verordnet habe, müßte man, wenn wir auch nicht die evangelischen Berichte über ihre Einsetzung durch den Auferstandenen besäßen, schon aus der Art, wie sie ohne weiteres bei der Ausbreitung seiner Jüngerschaft nach seinem Hingang in Gebrauch tritt und wie sie dann besonders auch von Paulus zu einem konstituierenden Moment des Christentums (in Rö, 1 Ko, Ga u. s. w.) gemacht wird, erschließen. Leugnet man freilich die wirklichen Erscheinungen des Auferstandenen, so findet man dort auch für jene Einsetzung keinen Ort mehr. Der Eintritt in eine besondere Gemeinde wäre, wie die Taufe des Johannes zeigt, mit dem Taufen an sich noch nicht notwendig verbunden gewesen; wohl aber gehörte er, nachdem

eine besondere Messiasgemeinde einmal bestand, mit dazu. Das Herrenmal endlich, das Jesus seiner Jüngerschaft gestiftet hat, ist von ihr, ohne daß er es förmlich geboten hätte, aber gewiß seiner Absicht entsprechend sofort als Hauptbestandteil ihrer eigentümlichen gemeindlichen Erbauung weiter gefeiert worden.

So gewiß indessen hiermit die Grundlagen nicht bloß für eine weitere Ausbreitung des Gottesreichs in der Menschheit und für die Erbauung des neuen Lebens in den einzelnen Heils- und Reichsgenossen, sondern auch für eine gliedliche, gemeindliche Verbindung derselben unter einander oder für eine Gemeinde des Herrn oder Kirche gegeben waren und so gewiß schon Jesus eine solche hat gründen wollen, so war damit doch eine Auffassung noch nicht direkt ausgeschlossen, nach welcher eine unter sich verbundene und etwa konventikelartig über das Land sich ausbreitende, und von da weiter hinein unter die Heiden wirkende Messiasgemeinde noch immer unter den äußeren Institutionen des Alten Bundes und in einem allgemeinem Verband mit der dem Evangelium bis jetzt noch widerstrebenden israelitischen Volksgemeinde bis zu der bevorstehenden großen Reichsoffenbarung ihres wiederkehrenden Herrn hätte bleiben können und sollen. Die Konsequenzen daraus, daß, wie Jesus sagte, der neue Wein sich nicht in alte Schläuche fassen läßt, waren einer fortschreitenden und durch die weiteren geschichtlichen Erfahrungen bedingten Erkenntnis der Jünger überlassen. Die Gemeinde Christi aber hieß und war auch schon die noch unter jenen Institutionen stehende palästinensische Urgemeinde. Dogmatisch entnimmt hieraus der evangelische Protestantismus mit Recht, daß das Wesen der Kirche an keinerlei derartige Formen unbedingt gebunden werden dürfe.

Was näher noch die vielfach verhandelte Frage betrifft, wie Reich Gottes und Kirche zu einander sich verhalten, so darf man, um sie nach Jesu Sinn zu beantworten, das Wesen der Kirche eben nur in das bisher Bezeichnete, nicht etwa in einen zu ihr gehörigen weiteren äußeren Apparat setzen. Die Existenz und Entwickelung der Kirche und die Verwirklichung des Reichs innerhalb der gegenwärtigen Welt (im Unterschied von seiner künftigen vollendeten Offenbarung, ferner abgesehen von seiner Vorbereitung schon im A. Bund, vermöge deren die Israeliten Mt 8, 12 Söhne des Reiches heißen) ist hiernach mit- und ineinander gesetzt. Die Idee des Reiches bezieht sich, wie wir sahen, nicht bloß und auch nicht zunächst auf die Gemeinde als solche oder aufs gemeindliche Verbundensein der Reichsgenossen. Aber für wahre Glieder seiner Gemeinde können nur die gelten, welche wirklich als seine Jünger verbunden und in seinem Namen nach Mt 18 versammelt sind und eben hiermit auch am Reich teil haben. Und andererseits läßt sich von keinem, der den Samen des Worts aufgenommen und am Reiche teil hat, denken, daß er der Gemeindegenossenschaft fremd bleiben sollte. Denn eben die Jünger, die des Herrn Gemeinde bilden, tragen jenen Samen hinaus auch zu den äußerlich fernsten Menschen (bei den von Morgen und Abend Kommenden, Mt 8, 11; Lc 13, 28 f. ist nicht an seligwerdende edle Heiden im Sinne Zwinglis, vgl. Krauß a. a. O., sondern an Heiden, die wie jener Mt 8 gläubig und selig werden, zu denken). Und zur Wirkung des Wortes in denen, die es aufnehmen, gehört wesentlich mit, daß sie die brüderliche Gemeinschaft eingehen und wahren. Mißverstand wäre es, wenn man den Unterschied zwischen Reich und Kirche zum Unterschied zwischen Innerem und Äußerem oder Idealem und Realem machen wollte. Das Reich hat seine reale Existenz in jenen Subjekten und ihrem wirklichen Verhalten überhaupt und gemeindlichen Verhalten, verwirklicht sich mittelst des ins Äußere tretenden Wortes, gibt sich kund in nach Außen tretenden Früchten, ohne daß es doch dadurch Gegenstand der sinnlichen παρατήρησις Lc 17, 20 würde. Die Gemeinde ist, während sie ein in der Welt stehender äußerer Verband wie andere Vereinigungen von Menschen ist, doch Gemeinde Christi nur vermöge der nicht bloß äußerlichen, sondern wesentlich innerlichen Verbindung mit ihm, der nach Mt 18 a. a. O. und 28, 20 mitten unter ihr bleibt. Und nichts Äußerliches ergiebt sich uns nach Jesu Reden als wesentlich und notwendig für ihren Bestand, was nicht eben auch zur Verwirklichung des Reiches gehörte. Denn auf äußere Formen des Kultus und der Verfassung, auf Formulierung von Dogmen, auf äußere Verwaltung und Regiment u. s. w., worein Spätere das Wesen der Kirche gesetzt haben und woran auch moderne Protestanten gern gleich beim Begriff der Kirche denken, haben uns Jesu Reden überhaupt, auch die über die Gemeinde, nirgends geführt. — Es entspricht so auch keineswegs dem Sinne Christi (noch dem der apostolischen Schriften), wenn man die Kirche als religiöses und im Unterschied davon das Reich Gottes als sittliches Gemeinwesen auffassen will, oder jene als Gemeinschaft des gottesdienstlichen oder kultischen Handelns, indem man hierbei unter Gottesdienst eben nur den Kultus im gewöhnlichen Sinn des Wortes, also speziell das gemeinsame

Gebet oder Anrufung Gottes versteht, und dagegen das Reich Gottes als die an Christus Glaubenden, sofern sie alle gegenseitig aus Liebe handeln (vgl. besonders Ritschl). Vielmehr gehört zum Gottesreich vor allem eben das Leben, Wollen und Wirken der Reichsgenossen in seiner Beziehung zu Gott, und zur Gemeinde Gottes oder Christi gehört das ganze dem göttlichen Willen und Geist entsprechende Verhalten der Glieder zu einander; gehört doch auch zum „Gottesdienst" im biblischen Sinn des Worts gar nicht bloß jener „Kultus", sondern auch eben dieses in Hingabe an Gott sich vollziehende sittliche Verhalten. Klar ist dies vor allem schon in den Aussagen der Bergpredigt Jesu über Gottesreich und Gottesgerechtigkeit. Vgl. meine Schrift „Religion und Reich Gottes" 1894 S. 12 ff. 250. — Zu der umfassenden Idee des Gottesreiches, wie sie im ganzen Verhalten und Leben jener Reichsgenossen sich realisieren soll, möchte man dann auch etwa die von der gottgemäßen Gesinnung ausgehende Lösung derjenigen sittlichen Aufgaben, welche unsere Stellung in der Welt, die allgemeine Ausstattung unseres Geistes, das Verhältnis von Geist und Natur u. s. w. mit sich bringt (Wissenschaft, Kultur u. s. w.), und neben jenem gemeindlichen Verbundensein in Jesu Namen auch sittliche Gemeinschaften des natürlichen und weltlichen Lebens, die Ehe und den Staat, rechnen. Die Aussagen Jesu aber und ebenso die des ganzen Neuen Testaments über das Gottesreich als ein in dieser Welt sich verwirklichendes beschränken sich auf das Gebiet, welches wir kurzweg als das sittlich religiöse Centralgebiet bezeichnen können: Hingabe der Gesinnung an Gott, Beseelung durch seinen Willen und Seligsein in ihm, Fruchttragen der Grundgesinnung brüderlicher Liebe, Verbundensein eben für die Pflege jenes Lebens in Gott und für die Übung solcher Liebe.

Gemäß jenem Zusammenhang zwischen Gottesreich und Gemeinde können wir endlich doch auch für die Kirche aus jenen Gleichnissen Mt 13 noch Folgerungen ziehen, obgleich Jesus selbst von ihr dort nichts ausgesprochen hat; insbesondere nämlich aus dem Gleichnis vom Unkraut, das auf einem Acker mit dem guten Weizen und unter ihm zerstreut und schwer von ihm scheidbar und unterscheidbar heranwächst, die Folgerung auf ein unvermeidliches Aufkommen und Verbleiben unchristlicher und widergöttlicher Elemente auch innerhalb des Verbandes, welcher Christi Gemeinde heißt.

Von der wirklichen Kirche sagt man dann wohl, sie sei durch die Geistesausgießung am Pfingsttage gegründet worden. In der That tritt dort die Gemeinde Christi mit voller Kraft ins Leben hinein. Man darf jedoch hierbei nicht übersehen, daß es eben dieselbe Jüngerschaft ist, die in Christi Namen schon vorher zusammenhielt, zu der der Auferstandene schon zuvor sein Wort „Nehmet hin den heiligen Geist" (Jo 20, 22) gesprochen und die Jesus schon vorher seine Herde und die Reben an ihm, dem Weinstock (Jo 15, 5), genannt hatte, aus deren Mitte auch schon durch einen gemeindlichen Akt die Zwölfzahl der Apostel (AG 1) ergänzt worden war. Sie also lebte und wirkte jetzt zunächst noch wie eine innerhalb Israels bestehende Genossenschaft, aber dabei mit eigenen gottesdienstlichen Versammlungen, Vorständen u. s. w. Auch der Name ἐκκλησία für die Christengemeinde stammt ohne Zweifel schon aus der ersten Zeit vor der Wirksamkeit des Paulus. Paulus gebraucht ihn von Anfang an in seinen Briefen als den allgemein geläufigen, mit Bezug auf die palästinensischen Gemeinden (1 Th 2, 14) wie auf die heidenchristlichen.

Der vollständige Name, wie wir ihn bei Paulus oft lesen, ist: „Gemeinde Gottes", auch (Rö 16, 16) „Gemeinde Christi". Schon der einfache Name Gemeinde aber wird so ohne weiteres für die Christengemeinden gebraucht, daß offenbar die Christen ihre Gemeinden eben als Gemeinden in besonderem Sinn oder als Gottesgemeinden und sich in ihrer Gesamtheit als die Gemeinde Gottes so genannt haben. Klar ist dabei der Anschluß an jenen alttestamentlichen Ausdruck. Er wird jetzt aber, wie gesagt, auf die Gemeinde und Gemeinden überhaupt angewandt, auch ganz abgesehen von ihrem äußeren gottesdienstlichen Versammeltsein. Gewöhnlich sind es die Einzelgemeinden, von denen Paulus redet. Aber nicht minder ist es ihm der geläufige Name für die Christenheit insgemein, so oft er überhaupt von dieser zu reden Anlaß hat: in den älteren Briefen, die man in dieser Beziehung vom Epheserbrief hat unterscheiden wollen, so gut als im Epheserbrief, bei welchem ihm besonderer Anlaß hierzu gegeben war (Ga 1, 13; 1 Ko 10, 32; 12, 28; 15, 9). Ebenso redet die AG (9, 31) von der Gesamtgemeinde.

Die Gemeinde besteht, was nun eben für die Gesamtgemeinde und die Einzelgemeinden gleichermaßen gilt, aus den „in Christo Geheiligten" oder „berufenen Heiligen", vgl. besonders 1 Ko 1, 2 (2 Ko 1, 1; Rö 1, 7). Auch hierfür ist schon oben auf die alttestamentliche Analogie hingewiesen, sowie dann von dort her 1 Pt 2, 9 auch der Name des „heiligen Volkes" auf die Christengemeinde übertragen wird. Möglich, daß Paulus auch

das Wort κλητοί (womit er nur die, bei denen der Ruf auch Erfolg hatte, bezeichnet) und das Wort ἐκκλησία zu einander in Beziehung gesetzt hat. — Die Auffassung, daß jede Christengemeinde und die ganze Christenheit Gemeinde Gottes und Christi sei, bestehend aus jenen Heiligen, war mit ihrer Rückbeziehung auf die alttestamentlichen Begriffe gewiß allgemein apostolisch. Charakteristisch für Paulus ist die tiefe Auffassung des inneren Geeintseins der Gläubigen in Christus selbst, wobei der Eintritt in diese Gemeinschaft, in die mit Christo und zugleich in die mit den andern Gemeindegliedern, speziell an die Taufe geknüpft wird (Ga 3, 27; 1 Ko 12, 13). Überall erscheint das, was Eph 4, 4ff. zusammengestellt ist, als das die Einheit konstituierende: Ein Herr und Gott, Ein Glaube (durchs Eine Evangelium erzeugt), Eine Taufe. Zu dem erhöhten Christus verhält sich die von seinem Geist beseelte, von ihm geleitete Gemeinde wie sein Leib: so nach Eph und Kol, wo auf ihn das Bild des Hauptes angewandt wird, sachlich ganz ebenso wie 1 Ko 12, wo dies nicht der Fall ist. Denn hier war dies Bild nicht am Platz, damit nicht neben den hier genannten Gliedern auch das Haupt nur wie eins der Glieder erscheine, und auch dort wird sachlich über das Bild eines Hauptes hinaus dahin fortgegangen, daß Christus mit seiner Fülle den ganzen Leib erfülle.

Auf die Frage, ob die Kirche als Anstalt über den Subjekten stehe oder vielmehr aus ihnen bestehe, ist überall zu antworten, daß die Gemeinde im apostolischen Sinn des Worts eben in den Persönlichkeiten, den Geheiligten, Berufenen u. s. w. ihre Existenz habe, aber freilich nicht als ob sie willkürlich von sich aus zu ihr zusammengetreten wären, sondern so, daß sie durch göttliche Berufung, Heilswort und Taufe mit Christus und unter einander geeint worden sind und der eine Geist von oben ihr Gemeingeist ist. Haus Gottes ist die Gemeinde, indem die einzelnen Subjekte die Bausteine sind und zugleich auch jeder einzelne eine Wohnstätte Gottes (1 Ko 3, 9. 16; 6, 19; 1 Pt 2, 5; Hbr 3. 6). Sie ist die „Fülle Christi“, indem alle die Subjekte „in ihm erfüllt sind“ (Eph 1, 23; 3, 19; Kol 2, 10). Ein „oberes Jerusalem“ wird einmal von Paulus, Ga 4, 26f., Mutter der Christen genannt und muß so vor allen diesen Kindern existieren. Dasselbe ist aber nicht identisch mit der „Gemeinde“. Sondern Paulus meint damit, aus einer allgemeineren jüdischen und apostolischen Anschauungsweise heraus redend, eine (freilich in unseren Begriffen schwer faßbare) schon zuvor im Himmel bestehende Realität, welche schon das Urbild der es nur schwach abbildenden alttestamentlichen Theokratie war, welche in den aus Wort und Geist von oben her geborenen Christen und Gemeindegliedern ihre Kinder hat (sowie diese schon jetzt ihr Bürgertum im Himmel haben) und welche einst in der großen vollendeten Reichsoffenbarung selbst ganz hernieder kommen soll (vgl. Hbr 12, 22; Phi 3, 20; Apk 21, 2).

Kirche oder Gemeinde heißt immer eben die in dieser Welt stehende Christengemeinde. Der Name wird auch nicht etwa auf die schon aus dieser Welt ins Jenseits hinübergegangenen Heiligen mit ausgedehnt (wie in unserem Begriff der ecclesia triumphans), während allerdings die Christen schon hienieden, wie zum himmlischen Jerusalem, so auch zu den Geistern der vollendeten Gerechten dort und zu den Scharen der Engel „herzugekommen“ sind (Hbr 12, 22ff.; bei der „Gemeinde der im Himmel angeschriebenen Erstgeborenen“ sind solche gemeint, die, eben während sie auf Erden leben, schon dort als Bürger eingetragen sind, vgl. Phi a. a. O.; Lc 10, 20; Ps 87, 5).

Sind es nun so die Heiligen, aus denen Gottes Gemeinde besteht, und sind ihre Mitglieder Glieder des Leibes Christi, so fragt sich, wie der Name der Gottesgemeinde doch durchweg den empirischen Gemeinden beigelegt werde, die, wie die apostolischen Briefe genügend erkennen lassen, auch unreine, ja sehr unheilige Elemente in sich schlossen, auf welche auch (2 Ti 2, 20) das Bild eines Gefäßes zur Ehre und zur Unehre zugleich in sich schließenden Hauses anzuwenden war. Die Frage kann, namentlich nach Paulus, hier nicht etwa so erledigt werden, wie bei der Übertragung des Prädikats der Heiligkeit aufs alttestamentliche Volk als Ganzes. Denn hier handelt sich's eben darum, daß die Persönlichkeiten als solche „Christum anlegen“ (Rö 13, 14; Ga 3, 27) „abgewaschen, gerechtfertigt, geheiligt“ seien (1 Ko 6, 11), als lebendige Bausteine sich aufbauen. Wir haben hier in Betreff derjenigen, welche einmal in ihrem Lebensmittelpunkt und Grundcharakter durch Christus in die Gottesgemeinschaft eingegangen sind, zu antworten, daß sie eben hiermit trotz der ihnen noch anhaftenden Sünden den Charakter jener Heiligkeit haben. Von solchen aber, welche Gefäßen der Unehre gleichen, darf man nicht etwa, wie manche Neuere wollten, behaupten, sie seien für Paulus doch vermöge ihres Getauftseins noch Heilige und wirkliche Glieder Christi, während sie doch scharf von denen, die der Herr als die Seinen kennt (2 Ti 2, 19), unterschieden werden und aus der Gnade gefallen sind

(Ga 5, 4; vgl. besonders auch das Hinausgeworfensein der schlechten Reben Jo 15, 6). Wir müssen vielmehr sagen, daß Paulus bei jener Bezeichnung von denjenigen, welche nicht eigentlich unter sie fallen und doch im äußern Verband der Geheiligten stehen, abgesehen und die Gemeinde Christi nach denjenigen Bestandteilen, in welchen sie ihrem wahren Wesen nach bestehe, bezeichnet habe. Er hat insofern, wie Luther sagt, synekdochisch geredet. Es schließen sich daran die Aussagen unserer Reformatoren über Kirche im eigentlichen und im weiteren Sinn und über unsichtbare und sichtbare Kirche. Nur war in der apostolischen Zeit das Verhältnis solcher Bestandteile zu einander doch ein ganz anderes als unter den Institutionen des späteren Volks- und Staatskirchentums und und wir dürfen unsere hiermit zusammenhängenden Reflexionen und Distinktionen noch nicht ins Bewußtsein und Wort der Apostel hineintragen.

Bedeutsam ist indessen, wie wenig Paulus, während Christus in dieser Gemeinde lebt und herrscht, doch hierbei den Begriff des Reiches Gottes oder Christi anwendet. Es kommt dies keineswegs davon her, daß ihm die Idee der Gemeinde die wichtigere, bedeutungsvollere wäre. Im Gegenteil verbindet sich ihm mit der Idee des Gottesreiches die einer himmlischen Vollkommenheit, an welche die Wirklichkeit des irdischen Gemeindelebens doch noch nicht hinanreicht, und er ersehnt und erwartet eine vollkommene, offenbare, auch das ganze äußere Leben umgestaltende Verwirklichung derselben durch den wiederkehrenden Christus, der die Christenheit in diesem Gemeinleben nur erst entgegenreifen soll. Jene Heiligen genießen schon die geistigen Reichsgüter der Gerechtigkeit, des Friedens u. s. w. und dienen darin Gotte (Rö 14, 17 ff.); sie sind, wie zum Erbteil der Heiligen geschickt gemacht, so auch schon ins Reich des Sohnes und mit ihm ins Himmlische versetzt (Kol 1, 12 f.; Eph 2, 6). Aber das Reich Gottes ist doch für Paulus wie für die andern apostolischen Männer wesentlich Sache des andern Äon, das „Ererben des Reiches" noch Sache jener Zukunft (2 Th 1, 5; 1 Ko 6, 9 f.; 15, 24. 50; Ga 5, 21; Eph 5, 5; 2 Ti 4, 1; Ja 2, 5; Hbr 12, 28; 2 Ptr 1, 11). Jemehr unter den Jüngern noch die frommen vorchristlichen Reichserwartungen fortwirkten, um so weniger konnten sie es schon in der gegenwärtigen Christenheit verwirklicht sehen; judaistisch denkende gewiß noch weit weniger als Paulus. Vom Gottesreich als dem schon gegenwärtigen, schon jetzt zu erwerbenden und eben für die Jüngerschaft und in ihr sich realisierende, hat überhaupt kein Apostel mehr so lebendig wie Jesus, der Herr und Meister, gezeugt (vgl. meine Schrift „Religion und RG." S. 243).

Die Lebensfunktionen und Thätigkeiten der Gemeinde beziehen sich auf die gemeinsame Erbauung in Gott, dessen Wort sie reichlich unter sich wohnen lassen soll (Kol 3, 16) und zu dem sie namentlich betend, bittend und lobpreisend sich erhebt, auf Förderung des gesamten sittlich-religiösen Lebens in den einzelnen Gliedern durch gegenseitige tröstende, ermunternde, zurechtweisende Zusprache und zugleich auf Handreichung der Liebe auch für die unerläßlichen Bedürfnisse der leiblichen Existenz, speziell auf Armenpflege. Religiöses und Sittliches ist also auch hier gar nicht zu scheiden. Zum „Gottesdienst" vgl. z. B. Rö 12, 1; Ja 1, 27; Hbr 13, 15 f.

Alle die Glieder der Gemeinde haben, wie es schon zur ursprünglichen Bestimmung des Gottesvolkes (2 Mos 19, 5 f.) gehört, priesterliche Stellung vor Gott (1 Ptr 2, 5. 9; Apk 1, 6; 5, 10) und sollen ihm sich selbst, ihre Leiber, ihre Lobpreisung, ihr Geben brüderlicher Liebe u. s. w. als Opfer darbringen (Rö 12, 1; Hbr 13, 15 f.). Alle haben auch an jenen auf die gemeinsame brüderliche Förderung und Erbauung bezüglichen Thätigkeiten teil. Aber die Begabung dazu durch die von dem einen Geist ausgehenden Charismen (s. „Geistesgaben" oben Bd VI, 460 ff.) ist verschieden und mit der Begabung die individuelle gliedliche Aufgabe. Wir kommen hiermit auf die Ämter innerhalb der apostolischen Gemeinden und zwar zunächst auf Ämter in dem allgemeinen Sinn, welchen das Wort z. B. 1 Ko 12, 5 als Übersetzung von *διακονίαι* hat. Es bezeichnet nämlich überhaupt einen Inbegriff bestimmter Thätigkeiten, der bestimmten Gliedern der Gemeinde im Dienste des Leibes ständig obliegt, indem sie eben dazu besondere Gaben empfangen haben und als hiermit ausgerüstete Organe der Gemeinde von Gott geschenkt sind. Während wir unter „Amt" bestimmter solche Funktionen zu verstehen pflegen, die einem auch in bestimmter Form und mit festem, gesetzlich geregeltem und abgegrenztem Inhalt von seiten der bürgerlichen oder kirchlichen Gemeinschaft übergeben sind, hat für Ämter in diesem bestimmteren Sinn das NT keinen besonderen Ausdruck. Sache des Amtes in diesem Sinn ist seiner Natur nach das äußere Leiten der Gemeinde und ihrer allgemeinen Angelegenheiten, sofern dies eben seiner Natur nach fester Ordnung und förmlich anerkannter und eingesetzter Vorsteher bedarf. So stehen dort an der Spitze der Gemeinden die Ältesten

oder ἐπίσκοποι, und mit der Fürsorge für materielle Bedürfnisse speziell der Armen werden Diakonen beauftragt (vgl. den Artikel: „Verfassung, urchristliche und vorkatholische"). Für diese Ämter findet förmliche Bestellung, Wahl, ordentliche Einsetzung statt, und zwar solcher Personen, bei denen man besondere, von Gott verliehene Begabung hierfür erkennt (ohne Zweifel durch gemeindegründende apostolische Männer im Einverständnis mit den neugegründeten Gemeinden und auch durch die Gemeinden für sich). Ein besonderes Gesetz, daß also geschehen sollte, giebt die neutestamentliche Offenbarung nirgends. Ganz von selbst mußte darauf das sittliche Bedürfnis der Ordnung führen; so in der jerusalemischen Muttergemeinde, als die von Jesus selbst an die Spitze der ganzen Jüngerschaft gestellten Apostel erst den Geschäften der Armenpflege und dann wohl auch, vermöge ihrer weitergehenden Aufgaben und Abwesenheit von Jerusalem, der regelmäßigen Leitung der dortigen Gemeinde überhaupt nicht mehr genügen konnten (Presbyter zuerst erwähnt Apostelgeschichte 11, 30). Für die Form mögen die dortigen Christen Synagogeneinrichtungen vor Augen gehabt haben. Sie ist übrigens so einfach, daß sie bei ihnen wie bei diesen von selbst so sich machen konnte. Aus dem Gesagten ergiebt sich, wie wir die unter neueren Lutheranern (vgl. u. S. 342, 59) vielfach verhandelte Frage über eine göttliche Einsetzung des christlichen Kirchenamtes zu beantworten haben: Gott giebt die Gabe der κυβέρνησις (1 Ko 12, 28), will auch gewiß, daß sie in guter Ordnung für jenes, jedem sittlichen Sinn unverkennbare Bedürfnis der Gemeinde verwendet werde, giebt aber weder ein besonderes Gebot dafür überhaupt, noch bestimmte Formen, in denen es geschehen solle; denn auch weiterhin haben seine Apostel darüber keine Verfügung für die Zukunft hinterlassen. Neben diesem Amt wirkt frei in Trieb und Licht des Geistes eine neutestamentliche Prophetie. Und auch für die Ausübung lehrender und mahnender Thätigkeit überhaupt in der Gemeinde genügt der Besitz und thatsächliche Erweis des darauf bezüglichen Charisma. Da der Inhalt der gottesdienstlichen Versammlungen, mit deren Leitung jene Ältesten zu thun hatten, wesentlich in mannigfacher Übung göttlichen Wortes bestand, so läßt sich von Anfang an erwarten, daß man auch bei jenen selbst zugleich auf gesundes Urteil und Begabung hierfür sah und jene auch ihrerseits womöglich in dieser Thätigkeit nicht zurückbleiben wollten (vgl. 1 Ti 3, 2; 5, 17). Keineswegs aber war das Lehren in der Gemeinde ihnen vorbehalten (vgl. besonders 1 Ko 12, 14; Ja 3, 1). Einzigartig war das Amt der Apostel mit seiner besonderen Autorität: ruhend auf jener ganz besonderen Ausstattung, die der Herr ihnen und dann auch dem Paulus gegeben, sich beziehend auf die Gründung seiner ganzen Gemeinde und die erste Ausbreitung des Evangeliums überhaupt, eben hiermit unübertragen und unübertragbar auf andere.

Wie Paulus auf Ordnung und Sitte im Gottesdienst hielt, sehen wir besonders im 1. Korintherbrief. Eine mächtige Differenz aber bestand bezüglich der äußeren christlichen Lebensformen zwischen den alten, am mosaischen Gesetz festhaltenden und den paulinisch freien Gemeinden. Dennoch bilden sie alle eine „Gemeinde Gottes". Jene mochten diesen nur eine solche Stellung in der Gottesgemeinde zuerkennen, wie die der Proselyten des Thors im vorchristlichen Gottesvolk war. Paulus sieht dort und hier gleichermaßen Heilige und Glieder des Leibes Christi.

Das Verbundensein der verschiedenen Einzelgemeinden zu einer Gemeinde kam auch in keiner Verfassungsform zum Ausdruck. Die Einheit der „Gemeinde" stellt nur in allgemeiner, freier Gemeinschaft christlicher Bruderliebe sich dar. Dahin gehören besonders die Liebesgaben, die Paulus in seinen Gemeinden für die palästinensischen sich sammelte, dahin auch die apostolischen Mahnungen zu gastlicher Aufnahme der von fern herkommenden Brüder, dahin auch die Grüße, welche Paulus von „allen Gemeinden Christi" den Römern (Rö 16, 16) ausrichten zu dürfen sich bewußt ist.

Johannes, am Schlusse der apostolischen Zeit, hat, so viel er auch praktisch für die Ordnung der Gemeinden in Kleinasien geleistet haben mag, in seinen Schriften beim angelegentlichsten Dringen auf die Liebesgemeinschaft der Brüder untereinander doch gerade gar nicht über äußere Ordnungen einer solchen Gemeinschaft oder über das, was wir kirchliche Formen und Kirchentum nennen, sich ausgesprochen.

Der Anfang eines an die Spitze jener Ältesten tretenden bischöflichen Vorsteheramtes ist auch in den „Engeln" der Apokalypse noch nicht zu finden. Wir können auch nicht Gemeindevorsteher überhaupt in ihnen repräsentiert sehen. Denn nirgends treten sie als solche auf, die, von der betreffenden Gemeinde verschieden, auf Geist und Leben derselben einzuwirken und hierauf bezügliche Mahnungen für sich vom Herrn zu empfangen hätten, vielmehr eben nur als Repräsentanten dieses Gemeindegeistes; eben dies ist ihre Bedeutung.

Der Versuch Rothes (in „Die Anfänge der christlichen Kirche“ 1837), noch auf die Apostel die Anfänge eines Episkopats zurückzuführen, in welchem dann eine Organisation für die Gesamtkirche hergestellt gewesen wäre, ist ebenso künstlich wie grundlos. Wäre hiermit erst, wie Rothe sich ausdrückt, eine eigentlich so zu nennende christliche Kirche gegründet gewesen, so wäre in Wirklichkeit eine solche durch die Apostel überhaupt nicht gegründet worden. Will man aber Kirche nennen, was das NT *ἐκκλησία* nennt, so bestand eine eigentlich so zu nennende Kirche eben auch ohne solche Organisation.

2. Kirche und Lehre von der Kirche im Katholicismus. Vgl. die Kirchengeschichten und Dogmengeschichten; Sohm, Kirchenrecht I; R. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche 1885.

a) Der alte Katholicismus. Aus der durch die Apostel gestifteten Gemeinde ist, und zwar vornehmlich vom Boden des Judenchristentums aus, durch die Entwickelungen der nachapostolischen Zeit diejenige Kirche hervorgegangen, die wir die katholische zu nennen pflegen. Vom evangelischen, aufs neutestamentliche Wort sich gründenden Standpunkt aus müssen wir über sie, ihre Auffassung der Heilswahrheit, des Heilsweges und namentlich auch des Wesens der Kirche, urteilen, daß hier eine schwere Trübung der ursprünglichen christlichen Prinzipien eingetreten und bis zur Reformation hin immer weiter fortgeschritten ist. Die auf Christi Wort, Werk und Person gegründete Christenheit behauptete sich als einheitliches Ganzes, wie unter den äußeren Verfolgungen durch die heidnischen Mächte, so auch im Kampfe mit einer die christliche Wahrheit zersetzenden und umdeutenden Gnosis; sie stellte als bleibende Norm für ihr gemeinsames religiöses Glauben und sittlich religiöses Leben die von ihr für apostolisch anerkannten neutestamentlichen Schriften mit denen des alttestamentlichen Kanons zusammen, und zwar that sie dies offenbar mit noch frischem, richtigem Sinn für den eigentümlichen Charakter und Wert derselben und ohne daß dafür erst besondere kirchliche Verhandlungen und gesetzliche Bestimmungen nötig gewesen wären; zugleich suchte sie auf Grund derselben die Hauptmomente ihres gemeinsamen Glaubens in ihren Regulae fidei zusammenzufassen. Aber es zeigt sich bei ihr doch schon in der sogenannten nachapostolischen Zeit eine große allgemeine Abschwächung des ursprünglich christlichen, in jenen Schriften sich bezeugenden Geistes, ein Mangel an tiefem, lebendigem Verständnis des dort geoffenbarten Heilsweges und des Glaubens als innigsten Erfassens der Gnade Gottes in Christo, eine Neigung zu gesetzlicher Auffassung und Regulierung des christlichen sittlich-religiösen Lebens im Gegensatz gegen die mit jenem Glauben verbundene wahre Freiheit, und so auch schon die Wendung zu einer Auffassung der Kirche, welche deren Wesen auf eine jenen neutestamentlichen Zeugnissen widersprechenden Weise mit in äußerliche Ordnungen setzt, diese Ordnungen, nämlich die eines kirchlichen Regiments und Priestertums, im Verlauf der Zeit mit einer gewissen Konsequenz immer weiter und fester ausgestaltet und hiermit endlich beim römisch-katholischen Kirchentum anlangt. Die Erklärung für diese schon im nachapostolischen Zeitalter anhebende Entwickelung ist nicht etwa, wie die Baursche Schule meinte (vgl. besonders Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter 1846; Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte 1852), in einer dort sich vollziehenden Verschmelzung judaistischen und paulinischen Christentums zu suchen, wie denn auch die neue gesetzliche und das Evangelium selbst als nova lex auffassende Richtung der wesentlich aus dem Heidentum hervorgegangenen katholischen Kirche eine nichts weniger als freundliche Stellung zum Judenchristentum und seiner Gesetzlichkeit einnahm. Die Erklärung liegt vielmehr darin, daß der Geist, der in jenen apostolischen Zeugen lebte, schon bei der großen Menge der damaligen Christen keineswegs in der gleichen Kraft vorausgesetzt werden darf und daß nach ihrem Abgang und bei der weiteren Ausbreitung des Christentums die in der vorchristlichen Menschheit herrschenden, im ursprünglichen Christentum schon überwundenen Mächte dem in seiner Kraft nachlassenden christlichen Geiste gegenüber um so stärker reagierten. Zeigt es sich doch auch sonst bei großen Erhebungen des sittlich-religiösen Lebens, daß der neue Geist mit der größten Originalität, Tiefe und Kraft zuerst auftritt und darauf ein Nachlassen desselben und ein um so stärkeres Reagieren und neues Aufwuchern der andersartigen Elemente folgt: so im vorchristlichen Israel auf die Zeit der Propheten die der Schriftgelehrten, Hierarchen und Pharisäer, — so nach der evangelischen Reformation ein weit unter ihr stehendes Epigonentum, — so auch im alten Heidentum nach dem ursprünglichen Zoroastrismus und Buddhismus eine weit tiefere Stufe der Trübung und Entartung (vgl. meine Schrift „Religion und Reich Gottes“ S. 110 ff.). Zugleich muß anerkannt werden, daß für die nachapostolische Christenheit eine festere äußere Organisation bei ihrer Stellung in der Welt wirklich zum Bedürfnis wurde: nur eben

in derjenigen Bedeutung und Gestalt, die derselben gegeben wurde, sehen wir eine Trübung und Verkehrung des ursprünglichen Christentums.

In den Anfängen jener Entwickelung (vgl. dazu Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., Hackenschmied a. a. O., meine Abhandlung über „die katholische Auffassung von der Kirche und ihrer ersten Entwickelung“ in der deutschen Zeitschrift für christl. Leben und christl. Wissenschaft 1855. 1856) ist bei den sogenannten apostolischen Vätern hinsichtlich der Lehre von der Kirche zunächst noch eine Verschiedenheit der Richtungen, aber allgemein schon eine Trübung jenes ursprünglichen neutestamentlichen Geistes wahrzunehmen.

Der römische Clemens (1 Ko, vgl. über dessen allgemeinen Charakter oben Bd IV S. 169 f.) parallelisiert, die Korinther zur Eintracht und Unterwerfung unter ihre Vorsteher ermahnend, die Ordnung des Vorsteheramts, d. h. des mit Presbyterat noch identischen Episkopats, den er des gemeindlichen sittlichen Bedürfnisses wegen von den Aposteln eingesetzt sein läßt, bereits mit den festen, von Gott eingesetzten Ordnungen des alttestamentlichen Priestertums und Kultus, auch die Gaben, welche diese Bischöfe Gott (im Gebet) darbringen, den Opfern jener Priester, ohne übrigens solchen Gaben eine heilsmittlerische Bedeutung für die Gemeinde beizulegen (zu viel sagt Sohm: „der Brief war bestimmt, der urchristlichen Verfassung in der Kirche ein Ende zu machen“).

Andererseits erhebt sich später noch eine freie Prophetenstimme im „Pastor Hermä“, einer bei vielen hochangesehenen Schrift. Sie erlaubt sich Warnungen und Tadel auch gegen jene Träger des Amts. Ihr Hauptinteresse geht auf Reinigung der Kirche durch Zucht. Die hohe Stellung, welche die Idee der Kirche überhaupt in der Anschauung der Christenheit jetzt einnimmt, zeigt sich uns auch darin, daß, wie nach Paulus das „obere Jerusalem“ schon vorher im Himmel existiert, so jetzt von der Kirche selbst gesagt wird, sie sei vor der Welt und die Welt für sie geschaffen (P. Herm. Vis. II, 4; vgl. auch die eigentümlichen Ausführungen Clem. II Corinth. C. 14; ferner die Aufnahme der Kirche unter die Äonen in der Gnosis). Die tiefe neutestamentliche Auffassung des Heilsweges aber finden wir auch hier nicht mehr.

In bedeutsamer Weise hören wir jetzt ferner von καθολικὴ ἐκκλησία reden, und zwar zuerst bei Ignat. Smyrn. 8 (Patr. apost. opp. ed. Gebhardt etc. Fasc. II, p. 90), im Brief der Smyrnaer Gemeinde über Polykarps Märtyrertod (P. apost. a. a. O. p. 132. 142. 158. 162) und im Murator. Fragm. (Zeile 61. 66. 69). In diese „Allgemeinheit“ ist mit der Zeit vielerlei (vgl. unten) hineingelegt, über ihre ursprüngliche Bedeutung ist bis auf die Gegenwart gestritten worden (eigentümlich, aber ohne die aus den kirchlichen Aussagen zu gebende Begründung, erklärten Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus 1825, und Reinkens, Über die Einheit der kath. Kirche, 1877: ὅλος bedeute die innere Einheit, vermöge deren auch bei äußerer Teilung das Wesen unberührt bleibe und der Teil durch seine Qualität das Ganze repräsentiere; die Kirche heiße katholisch, weil sie überall in jeder besonderen Darstellung dasselbe Wesen in der Totalität seiner Eigenschaften zur Erscheinung bringe). Schon bei seinem Auftreten an jenen Stellen hatte, so weit wir sehen, der Sinn des Wortes nach verschiedenen Seiten hin sich entwickelt. Immer heißt so die Kirche, sofern sie als einheitliches Ganzes eine Vielheit in sich befaßt. Als solche Vielheit erscheinen nun die Einzelgemeinden und ihre Glieder. Ihnen wird bei Ign. Smyrn. die „allgemeine Kirche“ gegenübergestellt, indem mit dem Verhältnis dieser zu Christus das Verhältnis jeder einzelnen Gemeinde zu ihrem Bischof verglichen wird, und ähnlich redet das Murat. Fragm. in Z. 61 von der „allgemeinen“ Kirche, auf welche auch bei den an einzelnen Gemeinden und Personen geschriebenen neutestamentlichen Briefen das Absehen der Verfasser gerichtet sei. Insbesondere aber nennt sich die Kirche so die allgemeine im Gegensatz gegen solche, welche mit ihren subjektiven Meinungen und praktischen Grundsätzen vom großen Ganzen der Christenheit sich absondern und in Vereinzelung bleiben, oder gegen die „Häretiker“. Und mit der Katholicität in ihrem Gegensatz gegen diese verbindet sich dann der Gedanke daran, daß diese Kirche auch allein den rechten inneren Charakter habe, um alle echten Christen zu umfassen, die eben an der Gemeinschaft festhaltende Liebe und den Besitz der ursprünglichen christlichen Wahrheit. Mit bestimmter Beziehung auf jenen Gegensatz steht das „katholisch“ im Murat. Fragm. Z. 65. 69, und wenigstens mit eingeschlossen ist er ohne Zweifel in der Überschrift jenes Briefes der Smyrnaer (p. 132: *πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις*) und in seinen Mitteilungen von Polykarp (S. 142. 166). Als zugehörig zu dieser Kirche, festhaltend an dieser allumfassenden Gemeinschaft und mitteilhaftig dieses ganzen Charakters, heißt endlich hier (S. 158) auch schon

eine einzelne Gemeinde eine „katholische". Mit Hochgefühl wird von dieser alle Christen einheitlich in sich fassenden Kirche zugleich ausgesprochen, daß sie so über die Erde sich ausbreite (a. a. O. S. 142. 162: ἡ κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολ. ἐκκλ.; vgl. im Murat. Fragm. Z. 55 ff.: una per omnem orbem ecclesia etc. und in der Reg. Fidei bei Irenäus c. haer. L. I, c. 10, § 1: ἡ ἐκκλησία — καθ' ὅλης οἰκουμένης διεσπαρμένη). Das Prädikat „katholisch" will jedoch hier nicht selbst diese Beziehung zur ganzen Welt oder das Umspanntwerden der ganzen Welt durch die Kirche ausdrücken (vgl. dann bei Augustin), sondern eben jenes Umfaßtsein der (über diese Welt hin wohnenden) Christen selbst durch sie. — Dieses Prädikat der Katholicität spielt fortan eine große Rolle in der Auffassung der Kirche. Derjenige bestimmte Sinn, welchen der sogenannte Katholicismus hineinlegt und welchen der evangelische Protestantismus verwirft, ist indessen im Wort an sich noch nicht ausgedrückt: wir kommen auf ihn erst mit der Frage, wodurch eine wahre Zugehörigkeit zu dieser Kirche bedingt sei, und hierzu gehört nun nach der katholischen Auffassung eben auch die Anerkennung einer bestimmten von Gott verordneten äußern amtlichen Organisation und die Annahme eines durch diese sanktionierten Glaubensbekenntnisses.

Mit merkwürdiger Bestimmtheit und Hoheit tritt dann, während wir die dahin gerichtete Entwickelung in den Gemeinden nicht mehr genügend verfolgen können, in den Ignatianischen Briefen die *Idee des Episkopats* vor uns: jede Gemeinde Christi als stehend unter *einem* Bischof, der Christi oder Gottes Stelle vertritt, und unter den Presbytern, die neben ihm stehen wie die Apostel neben Christus, — die christliche Liebe und Eintracht als Festhalten an diesem Verband und Amt. Unerörtert läßt indessen der auf solche Einheit dringende Verfasser die Fragen, wie die Bischöfe eigentlich zu dieser Stellung gelangt seien, wie die einzelnen dazu erhoben werden sollen, wiefern auch besondere geistige Begabung ihnen zukomme, wie weit sie dadurch gegen eigene Verirrungen gesichert seien oder solchen gegenüber die ihnen verbundenen Gemeinden gesichert werden sollten u. s. w.: Fragen, durch welche die Richtung uns angezeigt ist, in der dann die Entwickelung weiter schritt. — Wie sehr die Erhebung des Episkopats, aus dem man dann ein Wesensmoment der Kirche machte, das Ergebnis eines damals allgemein gefühlten Bedürfnisses und Dranges war, dafür zeugt die Ruhe, mit der sie, ohne daß die Geschichte besondere Verhandlungen darüber zu berichten hätte, wie von selbst allmählich und überall sich vollzogen hat. In der allgemeinen Anschauung (vgl. dazu besonders Irenäus und Tertullian) erhält dann der Episkopat wesentlich die Bedeutung, daß er zwar nicht an Christi, wohl aber an der Apostel Stelle tritt, ihr Lehramt fortführend und hierdurch der Kirche die Heilswahrheit erhaltend und garantierend, die nun in einer allgemein angenommenen Regula fidei zusammengefaßt ist. Sie haben „successionem ab apostolis", und hierdurch ist nun für die Kirche der Charakter der *Apostolicität* bedingt. Thatsache war ja bei manchen Gemeinden, daß ihr Vorsteheramt ununterbrochen wenigstens aus ursprünglicher Einsetzung durch Apostel herstammte und daß in solchen Vorstehern die apostolische Lehrüberlieferung möglichst treue Zeugen und Träger besaß. Davon aber wurde weiter gegangen zur Lehre von einem Wahrheitsbesitz, der dem Amt als solchem und zwar bestimmter dem Bischofsamt sicher und bleibend zustehe. Und vom Gedanken daran, daß ihn jene Bischöfe vermöge ihres geschichtlichen Zusammenhangs mit den Aposteln haben, wird übergegangen zur Auffassung desselben als einer ihrem Amte verliehenen besonderen Geistesgabe. Diese Auffassung hat in der Aussage des Irenäus (L. IV, 26, 2) über die Bischöfe, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt, wohl schon mit jenem Gedanken sich verbunden und wird fernerhin ein Grundmoment in der katholischen Lehre von der Kirche. Von der also verfaßten Kirche gilt sein Satz (III, 24, 1): ubi ecclesia, ibi spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia.

Aus Tertullian (der übrigens selbst De exhort. cast. c. 7 erklärt: „Nonne et laici sacerdotes sumus?") ersieht man, daß, wie einst schon der römische Clemens christlich kirchliche, durch die Gemeindevorstände geübte Thätigkeiten mit alttestamentlich priesterlichen verglichen hatte, so jetzt auch der Titel „*Priester*" speziell diesen Vorständen, nämlich den Presbytern und vor allem den Bischöfen zugeteilt wurde, wenngleich die Idee der ihnen später zuerkannten heilsmittlerischen Funktionen erst in der Folgezeit sich allmählich ausbildete. Zur Kirche gehört so der ordo sacerdotalis und der Bischof als summus sacerdos, pontifex maximus, ἀρχιερεύς (Tertullian, Hippolytus, Apostolische Konstitutionen). Vgl. Artikel „Priester" in Realencyklopädie[2] Bd XII S. 209 f.

Die alexandrinische Theologie eines Clemens und Origenes hat in diesen Fortgang der Entwickelung nicht eingegriffen. Zwar ist ihnen das Gewicht eigen, welches sie auf die innere, geistige Seite der Kirche Christi legen, oder auf die rechte, eigentliche Kirche (ἡ κυρίως ἐκκλησία), welche Origenes von der jüdischen Synagoge unterscheidet und welche aus den wahrhaft Gläubigen besteht (Orig. de orat. c. 20). Und selbstständig wollen sie in ihrer christlichen Gnosis die ihnen von den Aposteln her überlieferte Wahrheit erkennen. Aber sie wenden sich hiermit nie gegen die Autorität jenes Amts, in welchem auch sie die Nachfolger des apostolischen Hirtenamts anerkennen, gegen jene Bischöfe, welche nach Origenes (in cantic. III) die tragenden Balken des Gotteshauses sind. Ihre philosophisch geartete und aristokratische Gnosis wäre auch nicht geeignet gewesen, für den geistlichen Charakter der echten Christen insgemein im Sinne des NTs einzutreten.

Dagegen erhob sich wider jene herrschend gewordene Richtung, für welche die Kirche im priesterlichen Amt repräsentiert war, eine heftige Reaktion in dem (darin vielmehr dem Pastor Hermä näherstehenden) Montanismus. Heiligkeit der Kirche will er durch Ausscheiden und Fernhalten der durch Todsünde befleckten und durch strenge Lebensheiligung ihrer wirklichen Glieder; ihrer Vollendung will er sie entgegenführen durch Offenbarung neuer, höherer Regeln für solches Leben. Dafür zeugt hier ein über die einzelnen Gemeindeglieder von oben kommender Geist, der an jene Ämter nicht gebunden ist und, wo sie ihn binden oder zurückweisen wollen, frei auch gegen sie und gegen alte Überlieferungen seinem Worte den Lauf läßt. Da erklärt dann der Montanist Tertullian: Ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus; diese „ecclesia spiritus" stellt er gegenüber der „ecclesia numerus episcoporum" (de pudic. 21). Aber dieser Geist ist nicht der neutestamentliche Geist der Gotteskindschaft und Heiligung, sondern er ist ein Geist, der in schwärmerischer Ekstase sich kund giebt und dessen Botschaft ein neues Gesetz der Askese und Weltflucht ist. Hiernach ist auch zu beurteilen, wiefern man von einem protestantischen Zug in Tertullians Kirchenidee reden kann. Mit diesem Standpunkt hängt beim Montanismus die neu aufgelebte Erwartung der nahen Parusie und des tausendjährigen Reiches zusammen. Er vermochte es nicht, die katholische Kirche, die jetzt eben in dieser Welt ihr wohlorganisiertes Reich aufzubauen strebte, auf dieser Bahn aufzuhalten.

Am kräftigsten repräsentiert sich dann der Fortschritt dieses katholischen Kirchentums in Cyprian. Die Bischöfe, welche bei Irenäus vermöge ihres Zusammenhangs mit den Aposteln die Wahrheitsüberlieferung weiter leiten und sichern, sind jetzt wesentlich und alle gleichmäßig als kirchliche Regenten mit göttlicher Autorität aufgefaßt. Und so kommt nun auch die Leitung der Gesamtkirche der Gesamtheit des Episkopats zu, wie ja dies von Anfang an in der Konsequenz der Idee des über den Einzelgemeinden stehenden Episkopats und zugleich des Verbundenseins derselben zur einen kathol. Kirche lag. Wir erhalten die Aussagen: „ecclesia plebs sacerdoti adunata"; — „episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo" (epist. 66); — „episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur" (de unit. eccles.). Von dieser Kirche gilt: „habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem" (ibid.). Cyprian behauptete dies namentlich gegen die Novatianer, welche als Verfechter des strengeren Kirchenzuchtprinzips (und so als Vertreter jenes Prinzips der Heiligkeit der Kirche) vom ordnungsmäßig eingesetzten Bischof sich losrissen, ohne im Glauben oder auch in Anerkennung der kirchlichen Aemter überhaupt von den Katholiken abzuweichen. Schon dieses bloße Schisma genügte, daß ihnen die Teilnahme am Heil abgesprochen, ja von Cyprian auch die in ihrer Mitte vollzogene Taufe für ungiltig erklärt wurde. Ebendenselben Standpunkt aber hatten solche Schismatiker ihrerseits, sofern auch sie den Grund, um deswillen sie sich äußerlich schieden, zu einem Scheidungsgrund nicht bloß für reine und unreinere, aber doch immer noch mit Zugehörigkeit zum Leib Christi verträgliche äußere kirchliche Gemeinschaften, sondern für Teilnahme oder Nichtteilnahme an Christi Leib und Heil selbst zu machen pflegten: das ist der allgemeine Standpunkt vor der Reformation und der strenge römisch-katholische Standpunkt auch nach derselben geblieben. Die Frage über die Giltigkeit der außerhalb dieser Kirche, von Schismatikern und Häretikern vollzogenen Taufe blieb, während Cyprian sie verneinte, innerhalb des Katholicismus noch längere Zeit streitig (s. d. A. Ketzertaufe o. S. 270) und wurde endlich (besonders nach Augustins Deduktionen) bejahend entschieden: aber so, daß das „extra ecclesiam nulla salus" gerade auch hierbei in Kraft blieb, indem eine heilskräftige Wirkung der Taufe doch erst bei Eintritt der Getauften in die katholische Kirche zugegeben wurde, und so, daß die dort Getauften hier-

mit zum Eintritt eben in diese Kirche verpflichtet sein und die göttlichen Rechte und pastoralen Pflichten dieser Kirche und ihres Amts bereits auch auf sie sich erstrecken sollten. — Neben Aussagen über den Episkopat, welche ihm eine unbedingte höchste Entscheidung in allen kirchlichen Angelegenheiten zuzuteilen scheinen, stehen bei Cyprian andere, die an eine erforderliche Zustimmung des Volks und Beirat der Presbyter und Diakonen erinnern, und besonders bei der Ausübung der Schlüsselgewalt verbleibt ihnen und den Laien ein Mitwirkungsrecht (vgl. auch Reinkens, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einh. der Kirche, 1873). Eine Lösung der hierdurch möglichen Konflikte geben seine Ausführungen nicht. Die seinem Sinn entsprechenden Konsequenzen aber hat die Folgezeit vollends richtig gezogen. — Hinsichtlich der Idee des Priestertums, das Cyprian speziell auf den Bischof (cathedra sacerdotalis, ep. 52 [55]) überträgt, bemerken wir bei ihm den Fortschritt, daß jetzt als priesterliche Gabe beim Abendmahl nicht mehr die von der Gemeinde mit Danksagung dargebrachten natürlichen Elemente erscheinen, sondern daß nach ihm der Priester hier Christi Stelle vertritt, das, was Christus einst gethan hat, nachthut, den Leib Christi opfert u. s. w. (s. den A. Meßopfer). Hat gleich er (und auch noch Augustin) diesen Leib noch nicht in dem Sinne wie die spätere katholische Kirche verstanden, so sind wir hiermit doch schon auf die höchste Funktion, welche diese nun ihrem Priestertum beilegt, hinübergeleitet. — Für die Einheit der gesamten Kirche hat endlich Cyprian auf dieselben dem e i n e n Petrus geltenden Worte Jesu Mt 16 sich berufen, auf welche das römische Papsttum seine Monarchie innerhalb dieser Kirche gründet: „super unum (Dominus) aedificat ecclesiam, et — — —, ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit; und in Rom sieht er die cathedra Petri, die ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est, die radix et matrix ecclesiae catholicae (de unit. eccl. c. 4; epist. 70. 73. 55 [59]. 45 [48]). Er selbst erklärt zugleich (de unit. eccl.), daß der Herr die gleiche Gewalt, wie dort dem Petrus, hernach den andern Aposteln verliehen habe, und legt ebenso für die nachapostolische Kirche allen Bischöfen die gleiche bei und stellt sich als Bischof selbstständig und gleichberechtigt dem römischen gegenüber. Seine Meinung dort ist nur, daß ihrem geschichtlichen Ursprung nach jene Einheit der Kirche von Petrus und seinem Stuhl ausgehe und daß in der anfänglichen Übertragung der Vollmachten an diesen Einen die Einheit, welche dann auch bei ihrer nachfolgenden gleichmäßigen Übertragung an die Vielen festzuhalten war, zur Darstellung gebracht sein sollte. Der römische Katholicismus aber hat jene Sätze des hochangesehenen Kirchenvaters zu einer Hauptstütze für sich gemacht, indem er sie nach seinem Sinn deutete und dieser Deutung auch durch „unverschämteste Fälschungen" des Cyprianschen Textes (wie der Altkatholik Reinkens sagt) nachgeholfen wurde.

Die meisten und tiefsten theologischen Ausführungen über das Wesen der Kirche verdankt endlich der Katholicismus dem Augustin (vgl. A. Dorner, Augustinus, 1873; meine oben S. 326, 4 angegebene Abhandlung; H. Schmidt, Jahrbücher f. deutsche Theol., 1861, S. 197 ff.; Reuter in ZKG IV ff. und in „Augustinische Studien 1887"). Den Hauptanlaß gaben die Donatisten, diese neuen separatistischen Eiferer für die Heiligkeit der Kirche. Schon vor ihm hatte Optatus von Mileve ihrem Vorwurf, daß eine Todsünder duldende Kirche nicht wirklich Kirche Christi sei, die mit den Sakramenten gegebene Heiligkeit dieser Kirche entgegengestellt, und ihrer Behauptung, daß die Geltung der durch die Kleriker zu spendenden Sakramente von deren persönlichem sittlichen Charakter abhänge, die von da an in der Kirche herrschende Lehre, daß sie von diesem unabhängig wirken (die fünf zum Wesen der Kirche gehörigen dotes, von welchen Optatus redet und welche die Dogmenhistoriker auf ihn zurückzuführen pflegen, sind ursprünglich vom Donatisten Parmenian zusammengestellt worden).

Es liegt bei Augustin wie auch späteren edlen Vertretern des Katholicismus eine tiefe Auffassung des inneren geistigen Wesens der Kirche, des in ihr und ihren einzelnen Gliedern wirksamen Gottesgeistes, des in ihr und in den einzelnen Herzen lebenden Christus, der innigen, alles durchdringenden und verbindenden Liebe rc. zu Grunde. Ein Ergebnis hiervon und nicht ein bloßer Notbehelf gegen jenen Vorwurf der Donatisten ist der Unterschied, den er (de doctr. 3, 32) in dieser Kirche als Christi Leibe zwischen corpus Domini verum (vgl. oben bei Origenes) und permixtum oder simulatum macht, was dann ihm von den Donatisten ähnlich wie später dem Protestantismus von den Katholiken mißdeutet wurde, als ob er zwei Kirchen lehrte. Dabei ist gemäß seiner Gnadenlehre ganz Sache der freien Gnade Gottes, wer unter den Genossen des äußeren Kirchenverbands auch Glied dieses wahren Leibes werde, und Prädestinierte gehören, auch wenn sie noch außer

jenem stehen, schon innen hinein oder unter den Weizen (Mt 13, 24 ff.); eben die Prädestinierten zusammen machen jenen Leib aus.

Dennoch ists wesentlich die katholische Auffassung der Kirche, welche von Augustin weiter gebildet und begründet worden ist. Denn eben nur innerhalb des äußeren Verbands der katholischen Kirche ist auch ihm wirkliche Teilnahme am Heil und wirkliche Christenliebe möglich, und auch in Betreff der etwa zeitlich noch draußen stehenden Prädestinierten ist's nun einmal Gottes Wille, sie nur innerhalb desselben zum Heilsgenuß zu bringen. Sein Dringen auf Liebe und Verbleiben in der Einheit des Leibes Christi ist gerade auch bei ihm so schlechthin ein Dringen auf Bleiben in der Einheit jenes Verbandes, daß darauf sogar neuere katholische Theologen, welche dem Vatikanum gegenüber ihren Intellekt der kirchlichen Einheit und Liebe opfern wollten, sich haben berufen können. Während er ferner mit Optatus jene donatistische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente abweist, können doch auch sie eben nur innerhalb jenes Verbandes heilbringend wirken, und gerade auch nach ihm ist hier ihre Verwaltung und die Ausspendung des Heiles durch sie vermöge göttlicher Ordnung in die Hände des priesterlichen Amtes als solchen gelegt; die Ordination, welche dazu befähigt, ist ihm Sakrament so gut wie die Taufe, und gerade er geht nun auch voran mit der bestimmten Lehre vom character indelebilis dieses ordo. Für das göttliche Recht des Episkopats trat er nicht so speziell, wie Cyprian, ein: aber dieses stand jetzt selbstverständlich sowohl für ihn als für seine donatistischen Gegner fest, und den Manichäern gegenüber macht so auch er die successio sacerdotum ad praesentem episcopatum und die successiones episcoporum von der apostolica sedes her geltend.

Jetzt aber war die Frage, welcher der beiden, mit Sakramenten, Priestertum und Episkopat ausgestatteten und auf apostolische Succession und Tradition sich berufenden Verbände die wirkliche, heilige und katholische christliche Kirche sei, wo die rechten Priester und Bischöfe, wo die wahre Wirksamkeit der Sakramente. Und da tritt nun die nach unserer Überzeugung verkehrte Auffassung des Katholicismus von dem Sinn und der Bedeutung der „Katholicität" der Kirche gerade bei Augustin und Optatus vollends recht an den Tag. Katholisch nämlich heißt die Kirche Christi nach Augustin, weil sie, wie Christus es gewollt und angekündigt, über die ganze Erde sich ausbreite; und darum könne *nur die* Kirche, von welcher die Donatisten sich losgerissen haben, für katholisch und christlich gelten, nicht ihre auf Afrika und sonst auf einige Winkel beschränkte Gemeinschaft (sie selbst erklärten „katholisch" — quod sacramentis plenum, quod perfectum, quod immaculatum, — bezogen es auf observatio praeceptorum omnium divinorum u. s. w.). Und von der Autorität der Kirche als katholischer in diesem Sinne des Worts machte nun Augustin den Glauben der einzelnen Christen abhängig: so namentlich auch in antimanichäischen Schriften (de utilitate credendi; contra epist. Manich. Fundamenti). Von ihm haben wir das Wort: Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas (c. epist. Fund.); ja er habe geglaubt — nullis nisi populorum atque gentium confirmatae opinioni, — famae celeberrimae, consensione roboratae (de util. cred.); und Gott bewege uns zum Glauben partim miraculis, partim sequentium multitudine (ibid). Wir dürfen das nicht (wie Joh. Wessel und eine Reihe evangelischer Theologen von Luther bis auf H. Schmidt a. a. O.) so deuten, als ob er bloß die erste Entstehung seines Glaubens damit meinte; sondern fortwährend ruht ihm, wie er deutlich ausspricht, der Glaube an die Autorität der hl. Schrift, der man auch nach ihm ohne Widerspruch zustimmen soll, und das richtige Verständnis des aus der Schrift zu entnehmenden Glaubensinhaltes auf der Autorität der über die ganze Welt hin verbreiteten Kirche als solcher. Diese für den Katholicismus charakteristische Wertschätzung der thatsächlichen äußeren Verbreitung der dabei auch äußerlich zu Einem Ganzen vereinigten Kirche hat so entschieden schon bei Augustin statt, so sehr wir dabei zugleich sein hohes Bewußtsein von der Bestimmung der wahren Kirche für die ganze Menschheit und sein Hochgefühl für das, was Gott schon zur Erfüllung dieser ihrer Bestimmung gethan hatte, anerkennen müssen, und so wenig wir auch trotz seiner eigenen Aussagen meinen dürfen, daß für seinen eigenen Glauben an die christliche Heilswahrheit und an die hl. Schrift die Autorität dieser „katholischen" Kirche wirklich das eigentlich Entscheidende gewesen sei.

Darüber, wie das autoritative Urteil dieser katholischen Kirche über die Fragen des Glaubens und des christlichen Gemeinlebens konstatiert werden sollte, fehlt es jedoch auch bei Augustin noch an den erforderlichen Bestimmungen, da er dieselbe zwar in jenem Episkopat repräsentiert sah, für einheitliche Aussprüche des Episkopats aber kein ge-

ordnetes Organ anzugeben hatte (über seine Auffassung der sedes Petri s. unten). Zu dieser Auffassung der Kirche kommt sodann das Erhobensein des Christentums zur Staatsreligion und die besonders durch Augustin vertretene Unterstützung der katholischen Kirche durch die staatliche Gewalt (s. d. A. Staat und Kirche): um so mehr wird dieses corpus Christi ein permixtum; und um so zweifelhafter, sollte man meinen, müßte das in der Übereinstimmung der Menge liegende Wahrheitskriterium werden; gegen die in dieser Hinsicht drohenden Gefahren aber nahm dann wenigstens in der abendländischen jenes kirchliche Amt kräftig nach seiner Weise den Kampf auf.

Neben Augustins Sätze über Glauben und katholische Kirche haben wir als bedeutsam für den Katholicismus das damit wesentlich zusammenstimmende commonitorium des Vincentius zu stellen (s. den A. Vincent. von Lerinum) mit seiner norma sensus catholici, wonach man bei dem bleiben soll quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Bei ihm sieht man dann deutlich, daß, wie es auch bei Augustins Auffassung gehen mußte, an die Stelle einer Autorität der völligen Gesamtheit auch schon die einer überwiegenden und erdrückenden Majorität tritt und bestimmter die Autorität einer solchen Majorität von sacerdotes und magistri. Reformatorische Versuche Einzelner einer einmal allgemein angenommenen Lehre gegenüber sind durch diesen Katholicismus im voraus abgeschnitten. Eine weitere Ausprägung der überlieferten Lehrsubstanz aber will doch auch Vincentius und mit ihm die katholische Kirche. Namentlich hier, mit Bezug auf die weiteren Definitionen und Entscheidungen, mußte es sich da fragen, wie ein die Wahrheit sichernder Konsens für sie zu erzielen sei, und ferner, wieweit dieselben auch etwas, was in jener Substanz der älteren Kirche noch verhüllt gewesen sein sollte, zur katholischen Wahrheit werden erheben dürfen. Das blieben Hauptfragen für die weitere Entwickelung des Katholicismus.

Hinsichtlich des Wortes „katholisch“ bemerken wir übrigens, daß schon vorher vielerlei und so auch das, was wir bei Augustin, und das, was wir bei den Donatisten hörten, hineingelegt worden ist und ebenso dann auch von den Späteren und bis auf die Gegenwart. So von Cyrill von Jerus. (Cat. XVIII) zugleich die Verbreitung über die Erde, das vollständige Lehren dessen, was die Menschen wissen sollen, das Heilen aller Sünden u. s. w. Unter den Neueren vgl. z. B. Klee.

Als Objekt des Glaubens und Bekenntnisses wird die Kirche vom afrikanischen Taufbekenntnis in der Formel „credis remissionem et vitam aeternam per sanctam ecclesiam“ eingeführt, dann direkt namentlich im sogenannten konstantinopolitanischen vom Jahre 381 (εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν κ. ἀποστολικὴν ἐκκλ.) und im sogen. apostolischen (in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam). Unter dem Einfluß Rufins und besonders Augustins aber wollte die abendländische Kirche zwischen der Gottheit selbst, an die man glaubte, und zwischen den anderen im Bekenntnis genannten Objekten, an die man doch nicht im selben Sinn glaube, unterscheiden (vgl. dann auch Catech. Rom. I, 10, 23): so wurde das „in“ im Apostolikum nicht mit auf „s. ecclesiam“ bezogen und beim konstantinopolitanischen Bekenntnis später großenteils vor „unam cathol. et apost. eccl.“ ausgelassen (s. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. s. w. 1866, Bd I, S. 229 ff.). Über die Bedeutung der „communio sanctorum“, welche im Apostolikum hinter die ecclesia gestellt worden ist, s. d. A. „Gemeinschaft der Heiligen“ Bd VI, S. 503, 48.

b) Der morgenländische und abendländische (römische) Katholicismus. So hat die Auffassung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche mit ihrem Priestertum und Episkopat, die dem orientalischen und occidentalischen Katholicismus gemeinsam ist, sich im wesentlichen ausgebildet. Weiterhin hat in einer für das Kirchentum bedeutungsvollen Weise sowohl bei der morgenländischen als bei der abendländischen Kirche namentlich noch die Idee des priesterlichen Opfers und der priesterlichen Absolution sich weiter entwickelt. Schon bis dahin aber fiel für jene Kirche doch weit weniger als für diese das Gewicht auf das vom priesterlichen und bischöflichen Amt geübte Regiment oder die dem staatlichen Leben analoge gesetzliche Ordnung und Disziplin. Zu beachten ist auch, daß die auf solche Disziplin bezüglichen Schismen, das novatianische und donatistische, dem Abendland eigentümlich sind. Die griechische Kirche hat ein verhältnismäßig überwiegendes Interesse für eine Gemeinschaft mit dem menschgewordenen Gott und Heiland in frommer Anschauung, Erkenntnis und Spekulation und für Darstellung des göttlichen Heilswerks und Heils in reichen, mysteriösen Handlungen des Kultus; namentlich in diesen und in der auf die Sünden der Einzelnen bezüglichen Absolution wird die Kirche durch ihr Priestertum thätig. So wird dann insbesondere eine Durch-

führung der priesterlichen und episkopalen Organisation zu einer festen äußeren Einheit für die Gesamtkirche nicht hergestellt, noch erstrebt, und ohne daß der Glaube oder Geist des griechischen Katholicismus dagegen protestiert hätte, hat hier die „Eine katholische Kirche" in einer Mehrzahl kirchlicher, einzelnen Völkern und Staaten zugehöriger Gemeinschaften sich gliedern und die oberste Leitung einer jeden im Zusammenhang mit dem staatlichen Regiment organisiert werden können; vgl. den A. „Orientalische Kirche". Dem römischen Papst wird Christus als das alleinige Haupt der katholischen Kirche entgegengestellt. Auch ein unfehlbares Organ zur Entscheidung über christliche Glaubenswahrheit und Lehre wird nicht aufgerichtet. Zugleich hat übrigens der Trieb nach weiterer dogmatischer Entfaltung der überlieferten und unwandelbar festzuhaltenden Glaubenssubstanz, welchem der Katholicismus in der bei Vincentius erwähnten Weise Raum offen ließ, hier wenig mehr selbstständig sich bethätigt und später gar nicht mehr sich geregt, während dasselbe auch von einer wahrhaft wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Dogma überhaupt gesagt werden muß. Die Zukunft wird zeigen, wohin, wenn diese wohl nur zeitweise Stagnation aufhören sollte, die dort noch gebliebene Freiheit der Bewegung die griechische Kirche führen wird.

Im Abendland entwickelt jene gesetzliche Organisation der allgemeinen christlichen Kirche sich weiter zur päpstlichen Monarchie. Die Geschichte des Katholicismus und seiner Kirchenidee wird wesentlich zu einer Geschichte des römischen Primats; vgl. den A. Papst, Papsttum, Papalsystem.

Indem einst Irenäus auf jene apostolisch-bischöfliche Tradition und Succession verwies, stellte er (L. III, 3, 2) die römische Kirche als die von Petrus und Paulus gegründete hierin voran; bei ihr vorzugsweise findet er die Ursprünglichkeit (potiorem principalitatem) und die Bewahrung der alten Tradition, und darum findet er die Uebereinstimmung der andern mit ihr notwendig. Wie aber die anfänglich auf seinem geschichtlichen Charakter ruhende Lehrautorität des Episkopats jener wesentliche, zum Glaubenssatz erhobene Amtscharakter desselben geworden ist, so schritt der Katholicismus im Verlauf weiterer Jahrhunderte vom Gedanken an eine Gründung der römischen Kirche und ihres Episkopats durch Petrus bis zur Lehre von der Oberherrschaft und Infallibilität des dort durch ihn gestifteten und seine Stelle vertretenden Amtes fort. In Petrus und der zuerst ihm erteilten Vollmacht hatte einst Cyprian die Einheit des episkopalen Kirchentums eingeführt und repräsentiert gesehen. Daraus wird die Annahme und das Dogma, daß diese Einheit ihren fortwährenden sichtbaren Vertreter und Träger in jenen Nachfolgern des Petrus auf seinem römischen Stuhl haben müsse, ja weiter noch, daß auf die andern Bischöfe ihre Gewalt erst von Petrus und seinen Nachfolgern aus übergegangen sei. Petrus und der Papst wird das sichtbare Haupt der Kirche, der Stellvertreter Christi und Gottes.

Augustin bewegt sich mit seinen Aussagen über die besondere Bedeutung des römischen Bischofsstuhls (z. B. in c. epist. Manich.: „tenet [me] ab ipsa sede Petri apostoli — — — usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum") wesentlich noch auf jenem Standpunkt des Irenäus und Cyprian (gegen römisch-katholische Deutungen der augustinischen Lehre wendet sich die altkatholische im „Deutschen Merkur" vom 4. September ff. 1875). Aber schon Papst Leo I. nimmt für den Stuhl Petri eine cura universalis ecclesiae in Anspruch, und indem er daran erinnert, daß die Christen Ein Leib und untereinander Glieder mit verschiedener Ordnung und Macht seien, wagt er es schon, in diesem Zusammenhang jenen als Haupt, von dem man nicht abweichen dürfe, zu bezeichnen (epist. 14). Ja er sagt, daß der Herr — ab ipso [Petro], quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare (epist. 10). Er hat hierbei wesentlich die kirchenregimentliche Gewalt und Jurisdiktion, nicht die eigentliche Heilsausspendung oder Wahrheitsoffenbarungen im Auge, macht überhaupt seine Worte nicht nach ihrer ganzen Tragweite geltend. Sie lauten jedoch so, daß schon aus ihnen die höchsten Ansprüche des späteren Papsttums heraus entwickelt werden könnten. Eine große Unterstützung fand diese Tendenz päpstlicher Monarchie in der politischen Stellung Roms innerhalb des Reichs und in der Anerkennung päpstlichen Primats durch römische Kaiser (Edikt Valentinians III. i. J. 445), dann vollends unter den Deutschen des Mittelalters darin, daß schon der erste große Aufbau ihres Kirchentums die Stellung unter dem Einen Rom in sich schloß (vgl. d. A. Bonifatius Bd III, 301 ff.) und daß später in den Kämpfen zwischen Kaisertum und Papsttum dieses mit mächtigen politischen Faktoren sich verbinden konnte. Aber wir müssen anerkennen, daß darin derselbe Grundbetrieb sittlich-religiösen Lebens und Vorstellens konsequent weiter wirkte, der schon bisher das Christentum durch

geschlossene gesetzliche Organisation zur Darstellung und zu festem Bestand in der Welt zu bringen gesucht hatte. Speziell war ferner den mittelalterlichen romanischen und germanischen Völkern das Verlangen eigen nach Repräsentation des Göttlichen, Himmlischen selbst in irdischer sinnlicher Gegenwart, — des Einen himmlischen Herrn im Einen römischen Stellvertreter, wie des für uns geopferten Heilands in Hostie und Meßopfer, der Heilsgüter in den Sakramenten, des der Kirche verheißenen heiligen Geistes in Ordination und Klerus u. s. w. Steht doch im Mittelalter auch eine analoge Auffassung der Staatsidee dieser Idee der Kirche zur Seite: der von Gott gewollte Staat überhaupt repräsentiert in dem Einen römischen Kaisertum. Und dem Entsprechendes hat das Papsttum in seiner Art wirklich in seinen größten Vertretern, wie einem Gregor VII. und Innocenz III., geleistet: in einem wildbewegten Völkerleben die Kirche zusammenhaltend und gegen ihre Umschlingung und Verschlingung durch die Welt ankämpfend, nur freilich so, daß es dabei selbst für Rechte weltlicher Art und mit Waffen weltlicher Politik stritt, — wahrhaft christliche, sittliche und religiöse Interessen schirmend und sittliche Disziplin unter den Völkern übend, nur freilich so, daß es mit jenen Interessen nicht bloß alle seine eigenen Amtsansprüche identifizierte, sondern hierbei auch die einfach menschliche Herrschsucht und Selbstsucht walten ließ und schließlich dem Vorwurfe verfiel, ewige sittliche Forderungen Gottes den menschlichen Satzungen unsittlicherweise untergeordnet und aufgeopfert zu haben. — Für das Verhältnis des gesamten Klerus oder geistlichen Standes zur Kirchenidee ist jetzt von der größten Bedeutung die Weiterbildung der Lehre von den Sakramenten, in denen er das Heil ausspendet, insbesondere die durch ihn vollbrachte Herstellung des Leibes Christi im Abendmahl und die Übung der Schlüsselgewalt im Bußsakrament, wo endlich der Priester mit dem an die Stelle der fürbittenden Formel getretenen Ausdruck „ego absolvo" als Richter an Gottes Statt die Sünden vergiebt oder behält. Wir haben darüber namentlich auf d. A. Meßopfer, Sakramente, Schlüsselgewalt zu verweisen. Zum geistlichen Leben des Klerus und seiner Freiheit den weltlichen Beziehungen gegenüber gehört jetzt namentlich auch der Cölibat. — Das Verhältnis der Vollmachten aber, welche alle die einzelnen Priester oder Hirten und Bischöfe übten, zum päpstlichen Stuhl hat Innocenz in dem Satz ausgedrückt, daß dieser, während er selbst plenitudinem potestatis habe und behalte, die anderen „in partem sollicitudinis (fürs Hirtenamt) evocavit". Unter den Theologen legt namentlich Thomas von Aquino, zugleich Hauptzeuge für jene den einzelnen Priestern zustehende Schlüsselgewalt, dem Papste plenitudinem potestatis in ecclesia und so nun auch mit Konsequenz und Entschiedenheit Infallibilität für seine Entscheidungen bei. Aus der Lehre „extra ecclesiam nulla salus" ist der von Bonifaz VIII. ausgesprochene, durch Leo X. auf dem Konzil 1516 wiederholte Satz geworden: „subesse Romano pontifici — — omnino esse de necessitudine salutis" (Thomas Aquino suchte denselben in seinem opusc. c. error. graec. zu beweisen mit einem unechten Citat aus Cyrill von Alexandrien). Und solche Unterwerfung fordert endlich der Papst (vgl. besonders Bonifaz) von Königen und Staaten auch auf dem weltlichen Gebiet (s. „Staat u. Kirche"). Katholische Kirche schlechthin nennt sich diese abendländisch katholische Kirche, indem sie die ganze griechische Kirche nicht mehr für wirkliche Kirche Christi gelten läßt.

Dogma war indessen diese papistische oder kurialistische Auffassung der Kirche hiermit noch nicht, durch keinen förmlichen kirchlichen Beschluß sanktioniert. Entgegen stand ihr nicht bloß die staatliche Gewalt, welche der päpstliche Stuhl gleichfalls unter sich beugen wollte, und ein nationales Selbstgefühl, auf das jene, wie in Frankreich gegen Bonifaz VIII., sich stützen konnte, sondern auch noch ein Bewußtsein der Bischöfe von ihres eigenen Amtes Bedeutung und eine Erinnerung an den älteren Bestand der Kirche, während die Vertreter der päpstlichen Ansprüche den Vorgängern an Begabung und Charakter nicht mehr gleichkamen und das große päpstliche Schisma vollends dringend die Kirche im ganzen zur Selbstthätigkeit und zu einem Einschreiten gegen das Papsttum selbst aufrief (zu den theologischen und kirchenrechtlichen Verhandlungen über Kirche und Staat aus Anlaß des Streits zwischen Bonifaz VIII. und Frankreich und zwischen dem Papst und Kaiser Ludwig und den Franziskanern s. Lechler, Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Bd I; Riezler, Die litter. Widersacher der Päpste u. s. w., 1874). Da wurde hauptsächlich durch französische Theologen und Kirchenmänner (Gerson, d'Ailli) das sogenannte Episkopalsystem (s. d. A. Bd V, 427) und die Theorie von der catholica universalis ecclesia im Unterschied von der Romana (vgl. besonders Gerson, De modis uniendi et ref. eccles.) ausgeführt und auf den großen Konzilien vertreten: die apostolische oder sogenannte römische, aus dem Papst, den Kardinälen, Bischöfen und Klerus bestehende Kirche,

deren Haupt der Papst sei, könne irren und stehe an Autorität unter der Universalkirche, zu der neben jener auch alle anderen Glieder des Leibes Christi gehören und welche in den nicht bloß aus Bischöfen, sondern auch christlichen Fürsten und aus den Vertretern der Universitäten zusammengesetzten Konzilien repräsentiert sei; Haupt des gesamten Leibes solle nur Christus heißen, — der Papst nicht Haupt dieser Gesamtkirche, sondern nur vicarius Christi. Eben für das äußere Institut der Konzilien aber nahmen nun manche so, wie andere fürs Papsttum, Infallibilität in Anspruch. Am göttlichen Rechte des Episkopats sollte nicht gerüttelt, auch die göttliche Einsetzung des päpstlichen Primats sollte doch nicht angefochten, sondern nur seine Stellung im Sinne einer aristokratischen Gesamtverfassung verstanden werden. Und als Hus (vgl. unten) den Satz, daß nur die Erwählten wahre Glieder der Kirche seien, behauptete, jenen göttlichen Ursprung des Primats bestritt und einen Widerruf seiner Sätze auf die Autorität des Konzils hin verweigerte, sprachen ein Gerson und d'Ailli namentlich auch wegen jener Sätze mit das Todesurteil über ihn aus.

Die päpstliche Kirchentheorie erhob, als die Einheit des Papsttums mit Hilfe der Konzilien hergestellt war, erst recht wieder ihr Haupt. Sie herrschte auf dem Laterankonzil Leos X. Der Thomist Silvester Prierias stellte gegen Luther als Fundamentssatz über die Kirche den Satz auf: ecclesia universalis essentialiter est convocatio — — omnium credentium, virtualiter ecclesia Romana et pontifex maximus; ecclesia Romana repraesentative est collegium cardinalium, virtualiter autem est pontifex summus. Die Hauptvorkämpfer dieses Standpunkts wurden die Jesuiten. Bellarmin hat dann im Gegensatz gegen den Protestantismus die Kirche definiert als coetum hominum ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii. Aber das Trienter Konzil hat eine Entscheidung über jene beiden Theorien nicht auszusprechen gewagt. Sie ist, nachdem auch der Episkopalismus in verschiedenen Formen und in Verbindung teils mit mehr weltlichen und nationalen, teils mit tief religiösen Bewegungen (s. die A. Episkopalsystem V, 427, Gallikanismus VI, 355 Emser Kongreß V, 342, Jans. Kirche VIII, 599) wieder und wieder sich geltend zu machen versucht hatte, erst durch das Infallibilitätsdogma des Vatikankonzils 1870 gefällt worden. Ihm gegenüber haben treue Vertreter der andern Richtung sich als eigene Kirchengemeinschaft konstituiert und, auf die Kirchentheorie jener sogenannten reformatorischen Konzilien und weiter auf die eines Augustin und Vincentius, Cyprian und Irenäus zurückgreifend, den Namen des Altkatholicismus angenommen; s. d. A. Altkatholicismus I, 415.

Zum Wesen der römisch-katholischen Kirche also, welche die katholische schlechtweg heißen will, gehört jetzt nach ihrem Dogma jener Stellvertreter Christi, dem, wenn er ex cathedra redet, Infallibilität zukommt in definienda doctrina de fide et moribus. Mit jener alten Auffassung des Katholischen als dessen, „quod semper, quod ubique" u. s. w. (oben S. 331, 12) ist das neue katholische Dogma ebenso wie kurz vorher das von der unbefleckten Empfängnis Mariä durch die schon bei Vincentius an die Hand gegebene Wendung vereinigt worden, daß der hl. Geist der Kirche jetzt nur vollends weiteres Licht über das, was schon in der alten, allgemein angenommenen Tradition und so auch in der biblischen Lehre involviert sei, gegeben habe. Den Papst sehen wir durch das neue Dogma im Besitz einer Vollmacht, fernerhin lediglich mit Berufung auf seine eigene Geisteserleuchtung neue Offenbarungen unter dem Titel alter Wahrheit zu produzieren. Zur „Katholicität" dieser Kirche gehört nun, daß Gemeinschaft des Heils überall nur möglich ist in Unterwerfung eben unter den für infallibel anerkannten Papst. Und wie schon die ältere katholische Kirche (oben S. 328, 60) ihre Befugnisse und Gewalt auch über die draußen Stehenden und Widerspenstigen, zu denen doch das der Kirche verliehene Taufsakrament gekommen sei, ausdehnt, so gilt das jetzt eben für diesen Papst mit Bezug auf die Getauften in aller Welt: „Jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört (wie Pius IX. in seinem Brief vom 7. August 1873 den Kaiser Wilhelm belehrte) — — — dem Papste an."

3. Die Kirche und Lehre von der Kirche in der Reformation und dem Protestantismus. Als erste christliche Gemeinschaft, welche, während sie die allgemein christliche Heilswahrheit fest- und manche Mißbildungen der fortschreitenden katholischen Lehrbildung von sich fernhielt, hierbei von demjenigen Kirchentum und Kirchenbegriff, dessen Entwickelung wir bis auf die Gegenwart verfolgt haben, bereits abgegangen ist, dürfen im Mittelalter die Waldenser genannt werden. Denn sie wissen sich getrost als Glieder der Kirche Christi und Genossen seines Heiles, obgleich sie von jener kirch-

lichen Organisation ausgeschlossen worden sind, und zugleich erkennen sie doch eine Gemeinde Christi auch innerhalb der Kirche an, deren Häupter ihnen so feindlich gegenüberstehen. Klare lehrhafte Bestimmungen über Begriff und Wesen der Kirche oder ein mit Bewußtsein aufgenommenes neues Kirchenprinzip finden wir jedoch bei ihnen nicht.

Der erste Theolog, der eine jenem Katholicismus prinzipiell entgegengesetzte Idee der Kirche vorgetragen hat, ist Wiclif; ihm folgte darin Hus (s. Lechler, J. v. Wiclif u. s. w., 1873; Loserth, Hus und Willif, 1884; Gottschick, Hus, Luther, Zwinglis Lehre von der Kirche, ZKG 1886). Nach ihm ist die Kirche universitas praedestinatorum. Er schloß sich hierin wie in seiner Heilslehre an Augustin an, nach welchem wenigstens das verum corpus Christi die Gesamtheit der Prädestination ist, und auch bei ihm fehlt daneben nicht ganz der Begriff eines corpus permixtum oder simulatum. Aber er nimmt hiermit einen jenem Katholicismus und auch Augustinismus entgegengesetzten Standpunkt ein, sofern ihm zu den Heilsanstalten, mittelst deren Gott die Prädestinierten des Heiles wirklich genießen läßt, jenes Regiment des Klerus, des Episkopats und Papsttums nicht gehört. Er bestreitet nicht bloß dem päpstlichen Primat, sondern auch dem Episkopat im Unterschied von Presbyterat die göttliche Einsetzung; und unfehlbare Autorität hat nach ihm nur die hl. Schrift und durch sie kann Gott die Heilswahrheit auch bei frommen Laien erhalten, während sie im Klerus verloren geht (vgl. hierzu auch schon die Waldenser). — Dieser Kirchenbegriff des Wiclif und Hus umfaßt also nicht eine in der Wirklichkeit bestehende, unter sich verbundene Gemeinschaft von Heilsgenossen, sondern solche Prädestinierte, die gegenwärtig gläubig und fromm sind und die hier unter nicht prädestinierten Namenchristen zerstreut stehen und die nach der Augustinisch-Wiclifschen Heilslehre auch nicht einmal selbst volle Sicherheit von ihrem Prädestiniertsein haben, zusammen mit den nur erst Prädestinierten und noch nicht Bekehrten und ferner mit den bereits zum jenseitigen Heil Eingegangenen. — Dabei bleibt die Auffassung jener Heilswahrheit eine asketisch gesetzliche (vgl. dazu besonders die Richtung der Franziskaner-Spiritualen); das Evangelium ist lex Christi. — Man hat dann Wiclif auch die donatistische Lehre vorgeworfen, daß vom persönlich christlichen Charakter der Kleriker, auf den er so sehr drang, auch das Heilswirken der Sakramente abhänge. Sie konnte leicht an seine kirchliche Grundanschauung sich anschließen und mag so auch von Wiclifiten angenommen worden sein. Wiclif selbst jedoch und Hus haben sie nicht vorgetragen.

Für Hus' Satz von der Kirche = praedestinatorum universitas ist **Luther** trotz der Verurteilung durchs Konstanzer Konzil auf der Leipziger Disputation 1519 eingetreten. Aber Luthers eigene Auffassung (vgl. J. Köstlin, Luthers Lehre v. d. Kirche, 1853; Harleß, Kirche u. Amt nach Luthers Lehre, 1853; B. Wendt, Zwei Bücher v. d. Kirche, eine Apol. der Lehre Luthers; Thomasius Christologie III, 2; Lommatzsch, Luthers Lehre, 1879; J. Köstlin, Luthers Theologie, in neuer gegenwärtig unter der Presse befindlicher Bearbeitung; Sieffert, Über den reformatorischen Kirchenbegriff, Arbeit. der rhein. wissensch. Predigerver. Bd 3; A. Ritschl, Über d. Begriff. sichtb. u. unsichtb. Kirche, ThStK 1859, Gesamm. Aufsätze 1893; E. Rietschel, L.s Anschauung v. d. Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit d. Kirche, ThStK 1900; Seeberg a. a. O.; Krauß a. a. O.; Schmidt a. a. O.; Gottschick a. a. O.) war schon damals und sodann beständig vielmehr die, daß das eigenliche Wesen der Kirche durch das im Apostolikum folgende Wort communio sanctorum im Sinne von „Gemeinde der Heiligen" richtig und schriftgemäß definiert sei. Zum Wesensbestand dieser Gemeinde gehört nicht jene römisch-katholische Organisation, bischöfliche Succession oder ein angeblich mit besonderem geistlichen Charakter und Geistesbesitz mittelst der episkopalen Ordination ausgestattete Klerus, sondern nur Besitz und Übung der von Gott und Christus gestifteten objektiven Gnadenmittel, nämlich des Wortes und der Sakramente. Nicht einem besonderen Klerus, sondern der Gemeinde als solcher sind diese ursprünglich verliehen, und so auch die Schlüsselgewalt, die nichts anderes ist, als die Vollmacht, eben kraft dieses Gnadenwortes in der Darbietung desselben überhaupt und namentlich auch in spezieller Applikation an einzelne trostbedürftige Seelen Vergebung der Sünden auszuspenden; und zwar wirken diese Gnadenmittel mit ihrer Heilskraft auch in der Hand unwürdiger menschlicher Werkzeuge. Die Heiligen aber, aus welchen die Gemeinde besteht, sind diejenigen, von welchen Paulus redet. Geheiligt sind sie von Gott, obgleich ihnen noch Sünde anhaftet, eben durch sein Heilswirken mittelst des Wortes und der Sakramente. Und zwar ist es der durch Wort gewirkte Glaube, wodurch sie gerecht, in die Gnade und Gotteskindschaft aufgenommen, Glieder Christi und Erben des ewigen Lebens sind. Die lutherische und überhaupt reformatorische Auffassung von der Kirche hängt so von Anfang an mit der vom rechtfertigenden Glauben zusammen. Kämpfend für die

Bedeutung dieses Glaubens, die den vorreformatorischen Bekämpfern des Katholicismus noch verborgen geblieben war, hat Luther von der herrschenden Kirche sich ausstoßen lassen müssen. In diesem aus dem Wort gezeugten und einfach ans Wort Gottes sich haltenden Glauben, der keiner menschlichen Mittlerschaft neben dem Einen Heiland bedarf, wissen sich die Evangelischen dem Haupte Christus als seine Glieder verbunden und allgemeinen Priestertums mit freiem Zutritt zu Gott und priesterlicher Thätigkeit auch unter den Mitbrüdern teilhaftig. In diesem Glauben haben sie Freiheit und freien Mut den menschlichen Kirchensatzungen wie der ganzen äußern Welt gegenüber. So definiert die Augustana: est ecclesia congregatio sanctorum („die Versammlung aller Gläubigen"), in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.

Wie nach dem NT, so besteht auch nach der lutherischen Lehre diese Gemeinde nicht bloß in der Idee oder als Ideal, sondern real in diesen realen gläubigen, heiligen Subjekten. Sie giebt sich auch kund im äußern, sinnlich wahrnehmbaren Dasein: denn wo Predigt des Worts und Verwaltung der Sakramente statthat, da werden durch sie immer auch Gläubige oder Heilige und ein Volk von Heiligen sich erhalten, und diese werden auch in äußern sittlichen Früchten, entsprechend der zweiten Tafel des Dekalogs, sich bethätigen. Wer aber wirklich gläubig und in diesem Sinne heilig geworden sei und welche gute Werke wahrhaft Frucht des Glaubens und heiligen Geistes seien, das läßt sich nicht sinnlich wahrnehmen oder sehen. In diesem Sinne lehrt Luther, daß die Kirche oder Gemeinde Christi nicht Gegenstand des Sehens, sondern des Glaubens sei, während doch eben zu dieser unsichtbaren Kirche wesentlich die objektiven Gnadenmittel und äußere Übung derselben gehören und erkennbar machen, wo der Glaube diese Kirche zu finden habe, und während im Gedanken hieran Luther hin und wieder doch auch von einer Sichtbarkeit eben dieser Kirche redet. In demselben äußern Kreis, in welchem die Gnadenmittel verwaltet werden und wirken, stehen ferner zugleich und für die äußere Wahrnehmung großenteils ununterscheidbar auch solche die ihrer Wirkung sich verschließen und innerlich unheilig sind und bleiben, und der Name der heiligen Gemeinden Christi wird nun per synecdochen auch auf sie ausgedehnt, wie schon Paulus namentlich die galatischen Gemeinden trotz des großen Abfalls unter ihnen noch insgemein ecclesias genannt hat. Die Augustana und Apologie unterscheiden mit Bezug hierauf zwischen ecclesia proprie und late dicta. Luther stellt also nicht eine sichtbare und unsichtbare Kirche nebeneinander, redet nur von Einer heiligen Kirche oder Gemeinde, deren wahrer und realer Bestand an Heiligen nicht in die Sinne fällt und die deshalb unsichtbar genannt wird, während eben dieser Bestand in jenen äußern, sichtbaren von Gott verordneten Lebensformen sich bewegt und bethätigt, an denen dann zugleich auch jene Unheiligen äußern Anteil nehmen.

Auch jene aus dem Glauben stammende Heiligung des Lebens also nach der zweiten Tafel des Dekalogs und hiermit das ganze wahrhaft sittliche Verhalten und Thun gehört zum Charakter einer christlichen Gemeinde. Auch darauf muß sie kraft des göttlichen Wortes dringen. Ja Luther nennt auch solche Heiligung des äußern Lebens ein äußerlich Zeichen, dabei man die heilige christliche Kirche kenne. Aber er sagt, diese erste Tafel sei höher, und in diesem Äußern scheinen zuweilen Heiden, denen es doch nicht so von Herzen komme, heiliger als Christen. — Auch Kirchenzucht wollte Luther, lobte die der böhmischen Brüder und Schweizer und bedauerte, nicht mehr darin thun zu können. Gleich die ersten Kirchenordnungen trafen Bestimmungen darüber, anerkennend, daß das Strafamt der Obrigkeit gegen die schweren sittlichen Ärgernisse nicht ausreichen könne und solle; so die von Schwäbisch-Hall 1526 (mit Bezug auf Unzucht, Trunksucht, Spielen u. s. w.), der sächsische Visitatorenunterricht 1528 (Ausschluß vom Abendmahl und Bann wegen Ehebruch, Völlerei u. s. w.), die städtischen Ordnungen Bugenhagens, des Hauptorganisators und Freundes von Luther, wir vor allem die einflußreiche Braunschweigische 1528 (gegen Unzüchtige, Trunkenbolde, Gotteslästerer). Aber Luther konnte auch beim Mangel daran sich beruhigen, wenn nur die Hauptsache, das Wort Gottes mit dem strafenden Gesetz und belebenden Evangelium, in Predigt und Seelsorge kräftig getrieben werde.

Diese Gemeinde der Gläubigen bedarf dann allerdings auch immer irgendwelcher äußerer menschlicher Formen, in welche die Verwaltung der Gnadenmittel, die Predigt des Wortes, der gemeinsame Gottesdienst u. s. w. sich einkleide: aber deren keine dürfen auf göttliche Einsetzung Anspruch erheben und zu etwas schlechthin Gefordertem und einem Joch für die Gewissen gemacht werden. Vgl. hierzu die Augustana über Gleichförmigkeit der Ceremonien in Art. 7, über ritus und traditiones in Art. 15.

Nur Eine allgemeine Ordnung wollte Luther, weil sie ihm eben aus dem Wesen der

Gemeinde sich ergab, überall und streng in der Kirche aufrecht erhalten haben, nämlich die, daß die öffentliche Verwaltung jener Gnadenmittel, die der Gemeinde von Gott geschenkt und anvertraut seien, immer nur von ordentlich dazu berufenen Personen, die nun eben mittelst des Wortes die Gemeinde weiden sollen, geübt werde (publicum ministerium). Nur eben dieses lehrt auch die Augustana (Art. 14) de ordine ecclesiastico oder vom „Kirchenregiment“. Daß dies aber notwendig und göttlicher Wille sei, leitet Luther nicht (und zwar auch in seiner späteren Zeit nie) aus einem Offenbarungswort oder göttlichen Statut ab, sondern aus der Natur der Sache und dem sittlichen Bedürfnis der Ordnung überhaupt, sofern ja nicht alle die einzelnen Gemeindeglieder und geistlichen Priester in der Gemeinde predigen können, vielmehr bestimmte Einzelne es für die Gesamtheit thun und hiermit beauftragt werden müssen. Eben um solcher Ämter willen, sagt er dann, werden von Gott auch die Gaben und Kräfte vornehmlich gegeben. — Die Thatsache, daß in der ursprünglichen Christenheit zwar ein festes Vorsteheramt bestand, dieses aber bei den unter seiner Leitung stehenden Gemeinden und Gottesdiensten eine öffentliche lehrende Thätigkeit anderer Gemeindeglieder nicht ausschloß, kam zu keiner oder wenigstens nicht zu genügender Anerkennung, und so auch die Frage, wie weit neben den allgemeinen Anforderungen der Ordnung die verschiedenen geschichtlichen Verhältnisse der Christenheit bei der Gestaltung des Amts in Betracht gezogen werden müßten, zu keiner lehrhaften Auseinandersetzung. — Die weitere Gliederung kirchlicher Ämter, mit Superintendenten über den Hirten der einzelnen Gemeinden oder auch mit Bischöfen u. s. w., ist nach der lutherischen Lehre wieder Sache wandelbarer menschlicher Einrichtung.

Während nun aber Luther die Ansprüche des römischen Kirchentums darauf, daß es mit seinen Formen und Gesetzen das Heil bedinge, zurückwies und weiterhin für gottwidrig und antichristlich erklärte, hat er doch anerkannt, daß auch unter diesem Kirchentum heilige Gläubige und somit Glieder des Leibes Christi leben und jederzeit gelebt haben. Denn soweit haben doch, auch unter aller Trübung und Entstellung, das ursprüngliche Gotteswort und die Sakramente dort fortgewirkt, daß dadurch noch Gläubige dem Erlöser zugeführt worden seien. Hiermit erst haben wir vollends das Eigentümliche und Neue der reformatorischen, evangelischen Auffassung der Kirche Christi im Unterschied von der ganzen nachapostolischen. Zum erstenmal geschah es jetzt, daß, während zweierlei Kirchengemeinschaften mit verschiedenen kirchlichen Grundsätzen und Lehren einander getrennt gegenüberstanden und sich gegenseitig Irrtum vorwarfen, ja die Mitglieder der einen, neugebildeten, von der andern für verdammungswürdige Ketzer erklärt wurden, dennoch jene, die evangelischen oder protestantischen, ihrerseits anerkannten, die Heilsgemeinschaft sei auch auf die äußere Zugehörigkeit zu ihrem eigenen Verbande nicht eingeschränkt, vielmehr einen Begriff der Kirche oder Gemeinde Christi aufstellten, nach welchem diese überall und so auch inmitten der äußerlich anders geformten und sogar einer gewissen Korruption des Bekenntnisses und der Lehre verfallenen Verbände noch ihre Glieder hat, wo nur immer noch jene Grundelemente der Heilswahrheit in Gottes Wort an die Herzen dringen. In diesem Sinne lehren jetzt die Reformatoren Eine katholische, über die Christenheit aller Orte und Zeiten ausgebreitete Kirche. Ihre Einheit ermangelt einer äußern Organisation und bedarf deren nicht neben dem Einen unsichtbaren Haupt, der Einen Taufe, dem Einen Glauben, der Einen Liebe u. s. w. Man konnte sich dafür mit Recht auf die Idee der Einheit der Gemeinde in der apostolischen Zeit berufen. Mit dem zum Wesen einer Gemeinde und eines Leibes gehörigen Zusammenhalten der Glieder untereinander, ihrer gegenseitigen Mitteilung, ihrem Zusammenwirken für einen Zweck stand es dort freilich noch ganz anders, als jetzt beim Verhältnis jener die einzelnen Glieder des Leibes Christi in sich befassenden äußern Verbände zu einander. Mit der Kirche der Wirklichkeit stand es jetzt so, daß in dieser Beziehung allerdings die biblische und reformatorische Idee der Einen katholischen Kirche wenig Realität hatte. — Das Wesen der Heiligkeit der Kirche, deren Haupt Christus ist und in welcher Gott durch seine Gnadenmittel wirkt, und die einzelnen so im Glauben heilig werden, ist schon im bisher Ausgeführten bezeichnet. Ihre Apostolicität hat sie in ihrem ursprünglichen Gepflanztsein durch die Apostel und fortwährenden Gegründetsein auf deren Wort.

Wichtige Fragen und Probleme aber waren bei diesem Kirchenbegriff überhaupt noch zu lösen, haben mit ihm erst sich erhoben und durchdringen seither die kirchlichen und theologischen Bewegungen.

Wie weit ist jene Reinheit der Predigt des Evangeliums und Richtigkeit der Sakramentsverwaltung erforderlich, damit bei ihr und etwa auch neben relativer Unreinheit die Glieder der betreffenden Kirchenverbände noch Glieder des Leibes Christi werden

können? Denn daß sie nicht absolut erfordert werde, ist ja klar aus jener Auffassung der Katholicität der Kirche. Wie weit darf man auch einer Partikularkirche im ganzen, wenn es ihr daran fehlt, den Namen der Kirche Christi zugestehen und nicht etwa bloß den einzelnen wahrhaft Gläubigen in ihr den Namen von Gliedern Christi und seiner Gesamtgemeinde? Luther wollte vermöge jener synekdochischen Redeweise sogar die römische Kirche noch eine heilige nennen (Comm. ad Gal., Erl. I, p. 40). Über die Stellung der alten lutherischen Dogmatiker zu solchen Fragen vgl. Hackenschmidt, Musäus Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche, ThStK 1880, S. 205 ff. Wie weit kann und muß ferner eine reine Ausprägung der evangelischen Wahrheit im kirchlichen Bekenntnis und Dogma erstrebt und zur Bedingung für äußere kirchliche Gemeinschaft gemacht werden? Wir kommen hiermit auf die Unterscheidung zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem, zugleich aber auch auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Evangelium oder Wort Gottes in seiner einfach religiösen,. Heil und Leben darbietenden Verkündigung und zwischen theologischer Lehre, Dogma, Schultheologie. Eine Würdigung dieses Unterschieds vermissen wir in charakteristischer Weise bei Melanchthon; er hat Neueren (Schenkel, Ritschl) wirklichen Anlaß gegeben zu der schiefen Bemerkung, daß er aus der Kirche eine Schule mache: denn schief ist sie, weil ihm der Zweck des kirchlichen Lehrens doch durchaus die Wirkung aufs innere sittlich-religiöse Leben und rechte sittlich-religiöse Verhalten bleibt. Auch bei Luther aber zeigt sich ein Ineinanderfließen von reinem Wort und reiner Lehre an vielen Stellen; und die Forderung einer vollständigen lehrhaften Ausprägung des Glaubensinhaltes in allen seinen, einen lückenlosen Ring bildenden Momenten wird von ihm viel mehr als von Melanchthon ausgesprochen.

Über eine äußere Leitung der Kirche ist in jener Definition derselben noch gar nichts ausgesagt. Unter Kirchengewalt verstand Luther nur jene geistliche Gewalt, die Vollmacht, die Gemeinde mittelst des göttlichen Wortes zu weiden und jene Schlüssel des Himmelreichs zu handhaben. Und der Name Kirchenregiment wird, wie wir aus jenem Art. 14 der deutschen Augustana sehen, eben für diese den ordentlich Berufenen zustehende Kirchengewalt oder Vollmacht des Lehrens und Sakramentsreichens gebraucht. Aber die Gemeinde bedarf doch fort und fort auch einer äußern Leitung ihrer Angelegenheiten, bestimmter, wenn auch keineswegs auf göttliches Recht Anspruch machender Ordnungen für ihr gemeinsames Leben, ihren Gottesdienst, die Bestellung der Personen für jenes Predigtamt u. s. w., kurz dessen, was man jetzt gewöhnlich Kirchenregiment im Unterschied von geistlicher Gewalt nennt. Die lutherische Lehre von der Kirche will, wie wir sahen, keineswegs solche Ordnungen und Bestimmungen abgewiesen haben; nur auf göttliche Autorität sollen sie keinen Anspruch machen; um der Liebe, Ordnung und Zucht willen sollen die echten, freien, in ihrem Verhältnis zu Gott dadurch nicht berührten Christen sie annehmen. Wer aber soll sie aufstellen und handhaben? wer vor allem nun die von dem bisherigen Kirchentum ausgeschiedenen Gemeinden organisieren? Luther dachte anfangs ernstlich daran, daß, wenn erst das evangelische Wort hin und her eine Zeit lang verkündigt worden sei, die gläubigen Bekenner desselben frei zu einer Gemeinde mit schlichtem, evangelischem Gottesdienst, Zuchtübung u. s. w. sich zusammenthun möchten. Wäre es hierzu gekommen, was wir freilich höchstens bei einer Preisgebung des Volkskirchentums und unter den Gefahren tiefgreifendster Auflösung des kirchlichen Gemeinwesens überhaupt möglich finden, so hätten dann wohl die daraus hervorgehenden Gemeinden sich aus sich selbst heraus frei auch eine ebenfalls möglichst schlichte regimentliche Ordnung geben können. Aber die geschichtlichen Verhältnisse drängten dazu, daß statt jeder neuen Gemeindebildung zunächst nur Predigtamt und Kultus als Träger und Ausdruck des Evangeliums für die Gemeinden neu geordnet wurde, und die gesetzliche Feststellung und Durchführung dieser Ordnung und weiter auch die fortwährende äußere, gesetzlich geordnete Leitung der „Gemeinde der Gläubigen“ wurde den Obrigkeiten, den Fürsten und städtischen Magistraten überlassen. Prinzipiell kam dabei, was die evangelischen Grundlehren über Kirche und politische Obrigkeit betrifft, die Auffassung der Obrigkeit in Betracht, daß sie, von Gott eingesetzt, überhaupt Zucht und Ordnung im christlichen Volk zu wahren, daß sie ferner namentlich auch „Ärgernissen und Greueln“ auf dem Gebiete des Gottesdienstes und der Religion überhaupt zu steuern, ja daß sie (was indessen in dieser Allgemeinheit nicht sowohl von Luther, als von Melanchthon und andern Theologen und von den Kirchenordnungen ausgesprochen wurde) überhaupt als Pflegerin der Kirche nach Jes 49, 23 sich zu erweisen und über der ersten so gut als über der zweiten Tafel des Dekalogs zu wachen habe. Was die geschichtlich gegebenen Verhältnisse und Rechte anbelangt, so war entscheidend einerseits das Recht zu kirchlichen Reformen, welches den Obrigkeiten von seiten

des Reichs 1526 zugestanden wurde, anderenteils der Umstand, daß, wie Luther bei der vom kursächsischen Landesherrn veranstalteten Kirchenvisitation aussprach, die bisherigen berufenen Träger des Bischofsamts eine evangelische Übung des Amtes verweigerten und kein Gemeindeglied oder Theologe Beruf oder gewissen Befehl dazu für sich hatte. Von der evangelischen Idee der Kirche aus konnte gefragt werden, ob nicht denn doch diese Obrigkeit weiterhin auch ein besonderes Kirchenregiment bestellen sollte, das zwar jener Auffassung gemäß unter ihrer christlichen Oberaufsicht und Fürsorge verbleiben müßte, im übrigen jedoch von sich aus die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten auszuüben und hierbei möglichst auf den Unterschied zwischen politischer Gesetzgebung und kirchlicher Verordnung, bürgerlichem Gehorsam und kirchlich züchtigem Verhalten zu achten und bei seinen Verordnungen wohl auch die Gemeinde selbst möglichst beizuziehen hätte. Aber verwehrt war doch durch die lutherische Anschauung vom Wesen der Kirche auch jene fortwährende obrigkeitliche Leitung derselben nicht, sofern sie nur wirklich auf reines Wort und Sakrament hielt. Die in Frage stehende Unterscheidung ist an sich, so lange der Obrigkeit jene weitgehenden prinzipiellen Verpflichtungen bezüglich des kirchlichen Gebietes beigelegt werden, jedenfalls sehr schwierig. Sie wirklich zu versuchen, fand man um so weniger Anlaß, da ja auch noch Jahrzehnte lang die Möglichkeit einer Wiedervereinigung mit dem ältern Episkopat offen gehalten und die bisherigen kirchlichen Neubildungen insofern wie provisorische angesehen werden mußten. Das Organ für die oberste Kirchenleitung wurden nun die von dem Landesherrn bestellten Konsistorien. Hinsichtlich der Teilnahme der Gemeinden an der kirchl. Gesetzgebung begnügte man sich mit einem tacitus consensus derselben. So bildete sich die Ordnung der wirklichen Kirche im Zusammenhang mit jener Auffassung ihres Wesens. Vgl. die oben angeführten Schriften; ferner: Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. s. w., 1864; v. Zezschwitz, Die wesentlichen Verfassungsziele der luther. Reform., 1867; Ritschl, Über die Begründung des Kirchenrechts, Bd 8, u. über die Entstehung der luther. Kirche in ZKG (Gesamm. Aufsätze S. 100 ff. 218 ff.); Köhler, „Luther. Bekenntnisschr. über Kirche, Amt" u. s. w. in JdTh, Bd 16; ferner die Art. Kirchenregiment, Konsistorien, Staat u. Kirche.

Von der Lehrweise Luthers, der auch die von Melanchthon verfaßte Augustana und Apologie (vgl. oben S. 336, 8) gefolgt ist, unterscheidet sich die spätere Melanchthons (vgl. Herrlinger, Theologie Melanchthons), der jetzt, um die Gefahr spiritualistischer Schwärmerei und um praktische Neubefestigung des Kirchentums auf evangelischem Grunde besorgt, vielmehr auf die Auffassung der Kirche als einer sichtbaren dringt. Sichtbar nämlich ist ihm die christliche Kirche vermöge jener Selbstdarstellung in der Verkündigung des Worts und Verwaltung der Sakramente, indem er den Namen ecclesia dem ganzen coetus vocatorum, unter welchem diese statthaben, beilegt. Die wahre Kirche ist ihm die des reinen Wortes oder der reinen Lehre, in welcher er selbst sich weiß. Er will, daß man fest an diese sich halte. Er betont so auch weit mehr als Luther den anstaltlichen Charakter der Kirche. Hat er doch im gleichen Interesse auch den Wunsch nach Wiedervereinigung mit dem altbefestigten großen katholischen Kirchentum so lang als möglich festgehalten.

Erst bei den lutherischen Dogmatikern nach Chemnitz kommt diejenige Lehrfassung auf und wird herrschend, welche zwischen „ecclesia visibilis" als dem „coetus vocatorum" und der (nur innerhalb dieser eccl. visib. existierenden) „ecclesia invisibilis" als der Gesamtheit der wahrhaft Gläubigen oder Heiligen, Wiedergeborenen, Erwählten unterscheidet (vgl. Hackenschmidt a. a. O., Krauß a. a. O.). Ursprünglich war diese Unterscheidungsweise den Reformierten eigen (vgl. unten); doch haben die lutherischen Dogmatiker nicht wie sie und Wiclif bei den „electi" die durch Gottes ewigen Ratschluß Prädestinierten als solche im Auge, sondern die in der wirklichen, gegenwärtigen innern Heilsgemeinschaft Stehenden allein und insgesamt. Der Gedanke an die objektive und äußere Übung der Gnadenmittel verbindet sich dann nicht mehr, wie bei Luther, mit dem Begriff der dennoch für unsichtbar erklärten Kirche, sondern mit dem Begriff der sichtbaren, innerhalb deren eben auch die Heiligen an diesen Mitteln teilnehmen müssen.

In der Wirklichkeit und Praxis stellt sich dann die lutherische Kirche wesentlich eben als Anstalt zur Heilsausspendung mittelst dieser Gnadenmittel dar, der gegenüber die einzelnen Gemeindeglieder und Heiligen sich rezeptiv verhalten.

Die Reformierten bezeichnen gleichfalls die Kirche als Gemeinde der Gläubigen oder Heiligen (conf. Basil., Helv. I, Helv. II, Gall., Belg.), heben auch als Bedingung und Zeichen ihrer Existenz die Verkündigung des reinen göttlichen Wortes hervor. Sie unterscheiden aber von Anfang an, anders als Luther, zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren

Kirche, indem sie in ihrem Begriff der unsichtbaren Kirche den Wiclif-Husschen Kirchenbegriff aufgenommen haben.

So vor allem Zwingli (vgl. A. Baur, Zwinglis Theologie 1885, 1889; Krauß, Gottschick, Seeberg a. a. O.). Und zwar ist in seinem Begriff der unsichtbaren ecclesia electorum nicht bloß die Bedeutung der Sakramente für den Bestand derselben weggefallen, sondern auch die des Wortes der Offenbarung wenigstens zurückgetreten, ja es giebt nach ihm Erwählte auch unter den alten Heiden ganz außerhalb des Bereichs dieses Offenbarungswortes.

Calvin sieht gleichfalls in der Kirche als unsichtbarer die Gemeinschaft der Prädestinierten; er weiß jedoch nichts von jener Zuteilung des Heils auch an Heiden; er würdigt anders als Zwingli die Bedeutung des zu predigenden Wortes und beziehungsweise auch der beiden Sakramente für die Zugehörigkeit zum wahren Leibe Christi; und zugleich legt er eigentümlichen Nachdruck auf die von Christus gewollte und eingesetzte Leitung und Zuchtübung durch Lehrer, Pastoren, Älteste (vgl. besonders in seiner Institutio rel. christ. seit 1543).

Dieser reformierte und bestimmter calvinsche Begriff ist auch in den Bekenntnissen mehr oder weniger zum Ausdruck gekommen: im Heidelberger Katechismus so, daß die „hl. katholische Kirche" überhaupt definiert wird als coetus ad vitam electus, den Gott durch seinen Geist und sein Wort versammle, im Genfer Katechismus so, daß jene Kirche, von der das Glaubensbekenntnis rede, kurzweg als corpus fidelium, quos Deus ad vit. aet. praedestinavit, definiert und nachher noch gesagt wird, es sei, während jene Gegenstand des Glaubens und an keinen äußern Zeichen zu erkennen sei, auch die sichtbare Kirche Gottes da, für die er bestimmte Kennzeichen gegeben habe; die Westminsterkonfession endlich stellt die beiden Begriffe, den der unsichtbaren, aus den Erwählten bestehenden, oder den der sichtbaren, aus allen Bekennern der wahren Religion bestehenden Kirche einfach nebeneinander. Auf die kirchlichen Ämter und die Zuchtübung beziehen sich namentlich die Conf. Helv. II, Conf Belg., Art. Gallic.

Der hier ausgehobene Unterschied zwischen Luthers Kirchenbegriff und dem reformierten, speziell calvinschen hängt wesentlich mit der verschiedenen Würdigung zusammen, die den Gnadenmitteln mit Bezug auf das Heil und die Heilsgemeinschaft zu teil wird. Vermöge dessen konnte dann die sichtbare Kirche für die Reformierten auch nie jenen Charakter einer Anstalt für Ausspendung des Heiles an die Einzelnen annehmen, wie für die Lutheraner. Andererseits aber führt bei ihnen dieselbe religiöse Grundrichtung, in der sie die absolute Souveränität Gottes bei seinem Erwählungsratschluß und die Unabhängigkeit seines Geisteswirkens von kreatürlichen Mitteln behaupten, zusammen mit dem Bewußtsein, eben von diesem Herrn zu seinem Volk erwählt und seines Geistes teilhaftig zu sein, zu einem sie vom Luthertum unterscheidenden energischen Streben nach Heiligung der Gemeinde für ihren Gott und zu seiner Ehre und seinem Dienst, Übung heiliger Zucht von seiten der Gemeinde an ihren Gliedern, Herstellung der hierauf bezüglichen Ordnungen u. s. w. Und daran schließt sich hier eine gewisse neue Gesetzlichkeit fürs gemeindliche und persönliche Leben an, während innerhalb jenes lutherischen Kirchentums vielmehr ein Quietismus droht, in welchem die Kirche bei ihrer Darbietung des Heils und der Einzelne bei seinem Genuß der Versöhnung sich beruhigt, und eine neue freie weltliche Gesinnung, welche die Freiheit der gläubigen Gotteskinder mißbraucht.

Was näher noch die äußern kirchlichen Ordnungen und Zuchtübungen betrifft, so sollten diese nach Zwingli nicht durch besondere kirchliche Organe, sondern durch die an der Spitze des christlichen Volkes überhaupt stehende Obrigkeit gehandhabt werden, und dieselbe Richtung wird nachher innerhalb der reform. Kirche durch den Erastinianismus vertreten (s. d. A. Erastus Bd V S. 445,30). Calvin aber, der auf besondere kirchliche, aus Predigern und Laienältesten gebildete Organe dafür (dergleichen übrigens schon vorher in Hessen eingeführt waren) drang, ließ dieselben doch durch die Genfer Obrigkeit einsetzen. Eine selbstständige Bildung und Ordnung der kirchlichen Gemeinde erfolgte auch bei den Reformierten nur, wo die Obrigkeit der erstrebten Reformation feind war, und die Theorie einer durchs Wesen der Kirche geforderten völligen Unabhängigkeit von der staatlichen Obrigkeit und Trennung von Kirche und Staat überhaupt gehört ganz erst späteren Zeiten an; s. unten S. 344, 3.

Verschieden gestaltete sich dann bei den Reformierten die Theorie von der richtigen, jenen Zwecken dienenden kirchlichen Verfassung, und eine gesetzliche Richtung ging dahin weiter, ein in der neutestamentlichen Offenbarung begründetes göttliches Recht der einen oder andern Form und hiermit eine Zugehörigkeit derselben zum Wesen der Kirche Christi

zu behaupten. So trat neben dem Presbyterianismus mit seinen lehrenden und regierenden Ältesten und seiner auf den Presbyterien sich aufbauenden synodalen Gesamtverfassung der Independentismus oder Kongregationalismus ohne eine Gesamtorganisation für die Gemeinden und mit Verwerfung eines neben dem Pastoramt stehenden Ältestenamts, vielmehr mit Identifikation beider Ämter, aber zugleich mit einem Thätigwerden der ganzen, die höchste Autorität in sich tragenden, versammelten Gemeinden für Zuchtübung und kirchliche Beschlüsse. Entgegen tritt endlich beiden mit gleichartiger Behauptung das Quäkertum, das auf Grund der Offenbarung derlei Formen und Gesetze gar nicht zuläßt.

Eigentümlich steht neben diesen reformierten Gemeinschaften die anglikanische Kirche. Während ihr Glaubensbekenntnis (die 39 Art.) in der Abendmahlslehre entschieden reformiert sich ausspricht, hat es die Kirche unter Einfluß der spätern melanchthonschen Lehrweise, die so eben nur in diesem protestantischen Bekenntnis Ausdruck gefunden hat, definiert, nämlich als visibilis coetus fidelium" mit reiner Predigt des Worts und Verwaltung der Sakramente. Den Charakter anstaltlichen Kirchentums hat sie mit ihrer episkopalen Organisation mehr als jede andere evangelische Kirche festgehalten. Doch ist die Lehre, daß die hier bewahrte apostolisch-episkopale Succession zum Wesen der christlichen Kirche gehöre, nicht ins Glaubensbekenntnis aufgenommen und hat erst in der nächstfolgenden Zeit, während der Presbyterianismus Gleiches von sich behauptete, mächtig um sich gegriffen (vgl. J. Köstlin, „Über das Bistum in der Brüdergemeinde und die anglikan. Idee der apostol. bischöfl. Succession" in ThStK 1896 S. 34 ff.; die Brüdergemeinde hat diese Lehre vielmehr abgewiesen).

Dem Neuaufbau des Kirchentums in lutherischer und reformierter Form und einem mit der Herrschaft der Orthodoxie verbundenen, an ihren Stärken und Schwächen beteiligten Bestande desselben folgte eine Periode, in der zuerst eine neu angeregte subjektive Frömmigkeit den starr gewordenen Formen des kirchlichen Gemeinwesens sich entfremdete, dann Rationalismus, religiöse Gleichgiltigkeit und Unglaube die Bedeutung der Kirche im christlichen und reformatorischen Sinne überhaupt nicht mehr würdigte. Spener dachte daran, das Kirchentum durch Beiziehung des Laienstandes mehr zu beleben. Die Hauptrichtung des Pietismus aber ging darauf, durch ecclesiolae das religiöse Bedürfnis zu befriedigen. Die Frömmigkeit, welche hier Befriedigung suchte, nahm einen beschränkten, gesetzlichen und speziell mit reformiertem Wesen verwandten Charakter an; dafür jedoch, daß das bestehende große Kirchentum nicht wahrhaft befriedigen könne, konnte man auf Luther selbst und seine Schrift über die deutsche Messe (vgl. oben) sich berufen. Für den Rationalismus wurde die Kirche zu einer mit irdisch-menschlichen Genossenschaften auf einer Linie stehenden Gesellschaft, während Jesus selbst wohl noch gar nicht die Absicht einer Kirchenstiftung gehabt habe. Nur dürftig weiß von ihr auch die supranaturalistische Dogmatik zu reden.

Über die jetzt dem Episkopalsystem im deutschen Kirchenrecht gegenübertretenden Verfassungstheorien — teils des Kollegialismus, teils des Territorialismus — s. die hiervon handelnden Artikel.

Ein tiefes Bewußtsein von der Bedeutung der großen christlichen Gemeinschaft oder Kirche als der „vom heiligen Geiste beseelten Gemeinschaft der Gläubigen" hat unter den deutsch-evangelischen Dogmatikern zuerst wieder Schleiermacher ausgesprochen. Ja man möchte fragen, ob er nicht dieser Gemeinde eine solche Bedeutung für das Werden des christlichen Glaubens und Lebens in den Einzelnen gebe, daß dadurch die Stellung des persönlichen Christus und die Bedeutung der heiligen Schriften als einzigartiger, den Glauben begründender Geisteszeugnisse beeinträchtigt werde; vgl. dazu dann die Theologen der sogen. Schleiermacherschen Linken.

Die Lehre von der Kirche, und zwar von ihr als Gemeinde der Gläubigen oder Heiligen, mit den auf ihr Wesen und namentlich auf ihre Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit bezüglichen Fragen nimmt dann in unserer ganzen neueren Dogmatik wieder ihre wichtige Stellung ein, wobei auf die Aussagen unserer Bekenntnisse zurückgegangen wird, die Grundverschiedenheiten in der Auffassung der Kirche aber wesentlich bedingt sind durch die Auffassung welche die verschiedenen Theologen je nach ihrem allgemeinen dogmatischen Standpunkt von der Bedeutung der Gnadenmittel und von der innern Beziehung des religiösen Subjekts zu Gott und Christus haben. — Der Theorie Rothes ist allen den andern gegenüber — abgesehen von den mehr formalen Eigentümlichkeiten seiner Begriffe — die Behauptung eigen, daß der Staat die allumfassende Gemeinschaft des sittlichen und sittlich-religiösen Lebens sein sollte und daß daher „mit der Vollendung der sittlichen Gemeinschaft oder des Staats die besondere Sphäre der Frömmigkeit als solcher oder die Kirche weg-

fallen müsse" (R., Dogmatik, herausg. v. Schenkel 2, 2, 42); diese Behauptung (ruhend auf der wesentlich Hegelschen Auffassung des Staats) hat jedoch in der Kirche und Theologie nirgends Boden gewonnen (vgl. gegen Rothe: Stahl, Die Kirchenverfassung ꝛc.[2], Anhang; J. Köstlin, ThStK 1877 S. 129 ff.). — Mit eigentümlicher Strenge hat den Begriff der Kirche als Gemeinde der Heiligen J. T. Beck (Kirche und Staat u. s. w., herausg. von Lindenmeyer 1870, und Vorles. über christl. Ethik Bd 2, 1883) geltend gemacht; er unterscheidet nicht bloß zwischen der eigentlichen Gemeinde und dem äußern Kirchentum, sondern zwischen der „eigentlichen christlichen Gemeinde", welche nur „die den Reichsgeist Christi lebendig in sich Habenden" umfaßt, oder dem „Kernvolk Christi" oder „seinen Auserwählten", — zwischen „der christlichen Jüngerschaft oder Glaubensschule", welche alle umfaßt, die Christi Wort freiwillig annehmen, aber noch schwach und erst noch aus dem Fleisch in den Geist hinüberzuleiten sind, — und zwischen der „christlichen Weltkirche mit ihren Volks- und Staatskirchen", welche alle Getaufte umfaßt und welche nur der von Christus erkaufte, allerlei Boden und Produkte enthaltende Acker und das allgemeine Saatfeld für sein Wort ist; dabei erklärt Beck, daß jene eigentliche christliche Gemeinde, während sie nach Christi Parusie als Staat Gottes die Welt einnehmen werde, bis dahin in Christi Verleugnungs- und Leidensgestalt sich darstellen müsse, — bezeichnet es als ihre Aufgabe jene „Jüngerschule als Pflanzschule" sich zuzubilden und sich und ihre Pflanzschule gegen Vermischung mit den auf jenem gemeinsamen Ackergrund wuchernden Unkräutern und Ärgernissen zu verwahren, — will aber hierfür nur wahrhaft geistliche Mittel angewandt haben. Bei Beck kommt so eine bei den „Frommen" und „Stillen im Land" weit verbreitete tief innerliche pietistische Richtung zum Ausdruck, die einen Gegensatz bildet nicht bloß gegen eine Hochschätzung des Unheilige in sich schließenden äußern Kirchentums als wahrhafter Kirche, sondern auch gegen die Versuche, durch äußere Ordnungen, Separationen u. s. w. eine wahre christliche Kirche als Gemeinde der Heiligen herzustellen. — In eigentümlicher Weise wollte A. Kraus (a. a. O.), übrigens ohne darin Nachfolger zu finden, an die Stelle der unsichtbaren Kirche die Idee des Gottesreiches setzen und dabei diese Idee auch über das Gebiet der christlichen Offenbarung hinaus ausdehnen, — dagegen Wort und Sakramente als etwas Äußeres mit Kultus, Verfassungs- und Bekenntnisformen zusammenstellen und die in solchen äußern Ordnungen sich bewegende Kirche für etwas Weltliches und für ein Rechtsinstitut erklären. — Den Aussagen A. Ritschls über die Kirche hat man wegen der Bedeutung welche sie dem Glauben der Gemeinde fürs Glauben der Einzelnen beilegen, ein Katholisieren vorgeworfen; sie sind nicht so zu verstehen, bleiben indessen jedenfalls unklar. Gegen Ritschls Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes s. oben S. 320, 56.

Als besondere Schriften über die Kirche im allgemeinen, neben den neueren Dogmatiken und auch christlichen Ethiken, sind zu nennen: Kliefoth, Acht Bücher v. d. Kirche 1854; Münchmeyer, Lehre v. d. sichtbaren und unsichtbaren Kirche 1854; A. Dorner, Kirche und Reich Gottes 1883; Herm. Schmidt, D. Kirche, ihre bibl. Idee u. s. w. 1884.

Die ganze Behandlung und Würdigung der christlichen Kirche in der neuern Theologie aber hängt aufs engste zusammen mit den Bewegungen, welche vor allem im wirklichen Leben unserer Kirche eingetreten sind, und mit den Fragen, welche sich hier erhoben haben. Und zwar handelt es sich dabei um Hauptfragen, auf welche schon die reformatorische Auffassung der Kirche hintreiben mußte, welche jedoch in der Zeit der Reformation nur erst sehr ungenügend erfaßt und erörtert worden sind (vgl. oben S. 337, 35 ff.). — Soll die Kirche die Gemeinde der Gläubigen sein, in der das Evangelium richtig gepredigt wird, so fragt sich, wie weit jede echt christliche Gemeinschaft den ganzen Inhalt der religiösen, aus der biblischen Offenbarung zu entnehmenden Wahrheit auch in fest formulierten Bekenntnissätzen und Dogmen ausprägen kann und soll, — wie weit eine Übereinstimmung in Betreff aller solcher Wahrheitsmomente und Sätze zur Bedingung für eine Verbindung religiöser Gemeinschaften zu Einem Kirchentum gemacht werden muß, — ob ferner jeder von einer evangelischen Kirche bestellter oder zugelassener Verkündiger des Evangeliums schlechthin an jene von ihr angenommenen Sätze zu binden ist. Wir stehen hiermit bei den Verhandlungen und Streitigkeiten über Union (s. den A.), — ferner über Lehrfreiheit und über Wert und Notwendigkeit von kirchlichen Dogmen überhaupt (in einer Menge von hier nicht aufzuzählenden kirchl. Zeitungen, Flugschriften, öffentlichen kirchlichen Verhandlungen u. s. w.; auf der sogen. linken Seite vgl. z. B. Dreyer, Undogmatisches Christentum 1888, — und neben diesem: J. Kaftan, Glaube und Dogma 1889). — Innerhalb der evangelischen und speziell lutherischen Kirche und Theologie Deutschlands erhob sich (vgl. die A. „Geistliche" Bd VI S. 468, 8, „Bischof" Bd III S. 246, 35), im Bestreben, der

wahren Kirche Christi den von innen und außen her drohenden feindlichen Mächten gegenüber Festigkeit zu geben, eine — in Wahrheit keineswegs lutherische — Theorie von der göttlichen Einsetzung dem göttlichen Recht und eben damit auch einer höhern Autorität des kirchlichen Amts: vgl. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten 1840, und besonders 2. Ausg. 1862; vgl. den A. „Stahl"; Kliefoth a. a. O.; Münchmeyer a. a. O.; Wucherer, Ausführlicher Nachweis . . daß das evang. luth. Pfarramt . . . göttliche Stiftung sei, 1853; Vilmar, Die Lehre vom geistl. Amt 1870 (vgl. den A. „Vilmar"). Man kam damit (so besonders Stahl) auf eine Unterscheidung zwischen der „Kirche" als einer über den einzelnen Gemeinden stehenden, im Amte repräsentierten göttlichen Anstalt und zwischen eben diesen „Gemeinden" (gegen den biblischen Sinn von *ἐκκλησία*, oben S. 317, 3), — ferner auf die Behauptung, daß ein über dem Pfarramt der einzelnen Gemeinden stehendes Bischofsamt die Kirche regieren sollte (Stahl, Vilmar; F. Haupt, Der Episkopat der deutschen Reformation; vgl. Bd III S. 246). Die Theorie, daß das Amt des Wortes von Gott eingesetzt und diesem auch die Handhabung der äußern Ordnung übertragen sei, führte bei den sogen. Altlutheranern (vgl. d. A. „Lutheraner, separierte") — vertreten besonders durch Huschke (vgl. Bd VIII S. 467), bekämpft besonders durch Diedrich — zu einem bittern Streit und Schisma (1862: „Immanuelsynode" der Diedrichianer). Dieser Richtung traten aber namentlich auch die bedeutendsten lutherischen Theologen, wie Harleß, Höfling, Th. Harnack (vgl. diese A.) entgegen, und sie darf jetzt wohl als eine überwundene bezeichnet werden. — Mehr und mehr ist in unserer Kirche das Bewußtsein lebendig geworden, daß das sittlich-religiöse Wirken in Kraft des Geistes an den Gemeindegenossen und namentlich an den schwachen und verkommenden unter ihnen nicht bloß Aufgabe jenes geordneten Amtes oder Dienstes am Worte sei, sondern möglichst auch durch andere Gemeindeglieder, je nach ihren von Gott empfangenen Gaben, geübt und so auch durch freie Verbindungen für solche Zwecke und Arbeiten gefördert werden sollte; daß man in dieser Hinsicht nicht bei der Auffassung unserer Reformatoren stehen bleiben dürfe, wird keine Streitfrage mehr sein, wohl aber, wie weit man darin gehen und wie eben auch solche freie Thätigkeiten doch geleitet werden sollten; vgl. die A. „Evangelisation", „Innere Mission". — Während die Kirche mit den ihr verliehenen Gnadenmitteln und vor allem mit der Verkündigung des göttlichen Wortes auf das ganze sittlich-religiöse Centralleben des Menschen in seiner Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern und Nächsten wirken sollte (vgl. oben S. 323, 41 ff.), während so auch thatsächlich jede lebendige kirchliche Gemeinschaft dies sich zur Aufgabe macht, haben neuere Theologen (A. Ritschl; auch z. B. A. Dorner a. a. O.) die Kirche einseitig nur als Kultusgemeinschaft bezeichnen wollen. Eine Frage der Gegenwart in Betreff der Aufgabe der Kirche und ihrer Diener ist jetzt vielmehr das, ob nicht die Kirche und die Diener des göttlichen Wortes in ihr auch auf die Aufgaben und Probleme der von jenem Centralgebiet zu unterscheidenden, aber doch immer von jener Grundgesinnung aus zu behandelnden Gebiete des sittlichen und namentlich sozialen und wirtschaftlichen Lebens in der Welt mitberatend und anregend einwirken, oder ob sie in Anbetracht der besondern hierfür erforderlichen Sachkenntnisse und in Anbetracht der störenden Einflüsse, welche ein Zwiespalt bezüglich dieser Gebiete leicht für das Wirken der Geistlichen in ihrem eigentlichen Gebiete mit sich bringt, sich vielmehr möglichst eben auf dieses beschränken sollten (vgl. wieder A. Dorner a. a. O.; dazu namentlich Verhandlungen in Zeitschriften, Versammlungen u. s. w.). — Für die Stellung der Kirche und des Kirchenregiments zum Staat und zur landesherrlichen Gewalt mußte besonders wichtig werden die Zulassung verschiedener Kirchen in Einen Staat, die trotz der bis dahin bestehenden Theorien sich geschichtlich notwendig gezeigt hatte; s. den A. „Staat und Kirche". — Die Fragen über das kirchliche Amt und über das Verhältnis der Kirche zum Staat führen uns endlich auf die Frage über die Bedeutung rechtlicher Ordnungen und des Rechts überhaupt für die Kirche; vgl. A. Ritschl (Gesamm. Aufsätze S. 100 ff., aus Doves ZKR Bd 8; J. Köstlin ThStK 1877, S. 217 ff.; v. Scheurl, Die geistl. und die rechtliche Kirche in Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlgn. 1873, S. 265 ff.). Sohm, Kirchenrecht 1892, Bd 1, ist auf das Resultat gekommen, daß das Kirchenrecht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch stehe; dagegen vgl. hierüber Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts 1894, Bd 1. Vor allem kommt es hier, wie Kahl (S. 73) sagt, darauf an, was man unter Recht versteht; Recht gehört nicht so zur Kirche, wie es zum Staat gehört, dessen Wesen es konstituiert; rechtliche Festsetzungen gehören gerade nicht zum Wesen der Kirche, wie Wort und Sakrament, wohl aber sind sie unerläßlich für ihren äußern Bestand in der Welt; man wird ihrer jedoch allerdings um so weniger bedürfen und einem freien Zusammenwirken der Gemeindeglieder

in Liebe um so mehr Raum zu geben haben, je mehr eine christliche Gemeinschaft wirklich vom christlichen Geiste beseelt ist.

Für die reformierte Kirche ist in ihrer geschichtlichen Entwickelung besonders die Bildung von — dem Staat gegenüber selbstständigen und von ihm nicht unterstützten Kirchen charakteristisch: sie ergab sich nicht aus den ursprünglichen reformierten Prinzipien an sich (vgl. oben über Zwingli und Calvin), wohl aber aus dem eigentümlichen Streben nach einer auch äußern Selbstbethätigung des christlichen Geists in Disziplin und auch gewissen von Gott gewollten Verfassungsformen, als dieser Selbstbethätigung die Verbindung mit dem Staat mehr oder weniger hinderlich wurde (die „Altlutheraner" fanden sich bei dieser Verbindung durch viel Wichtigeres, nämlich durch ein Aufgeben des wahren Bekenntnisses und Glaubens in der Union bedroht). Vgl. d. A. „Freikirchen" Bd VI S. 246. Am frühesten und am mächtigsten hat diese Richtung gewirkt und Neues geschaffen innerhalb des Volkes von Schottland: in der Sezessionskirche vom J. 1733, in der Kirche „church of relief" vom J. 1752, in der aus der Vereinigung beider 1847 hervorgegangenen United presbyterian Church, und vollends in der Free Church vom J. 1843; dabei verwarf die Un. presb. Ch. grundsätzlich die Verbindung von Kirche und Staat, die Fr. Ch. dagegen und namentlich ihr Führer Chalmers wollte prinzipiell an ihr festhalten und nur vor allem die der „Kirche Christi" zukommenden Aufgaben und Rechte unbedingt wahren, im Jahre 1900 aber haben endlich die beiden mit Ausnahme einer kleinen Anzahl widerstrebender Mitglieder zu Einer Kirche sich vereinigt (dies ist also oben Bd VI S. 252 nachzutragen). — Für vollkommenes Freikirchentum ist endlich auf Grund der Forderung völliger Freiheit des Glaubens und Bekenntnisses der Individuen der französisch schweizerische Reformierte Alex. Vinet (s. d. A.) eingetreten. **J. Köstlin.**

Kirche der Wüste s. die AA. Court, A. Bd IV S. 306 und Rabaut, P.

Kirchenagende. — J. A. Schmid, Dissertatio de Agendis s. Ordinationibus ecclesiasticis, Helmstad. 1718; H. C. König, Bibliotheca Agendorum bestehend aus einem vollständigen Catalogo derer Kirchen-Ordnungen, Agenden und anderer dergl. Schrifften, Welche .. Herr Christian Julius Bokelmann ... gesammelt ..., Zelle 1726 (die Bokelmannsche reichhaltige Sammlung befindet sich in Celle); Feuerlein, Bibliotheca symbolica eccles. Luther. 1752 (2 Ausg. v. Riederer 1768); Borowski, Ueber die liturgische (sic!) Formulare besonders der luth. Gemeinen in Preußen 1790; Cramer, Plan zu einer neuen Bibliothek der protestantischen Kirchenordnungen und Probe davon, in Henke, Magazin ꝛc. I, 3, S. 427 ff.; J. L. Funk, Die Kirchenordnung der evang.-luth. Kirche Deutschlands in ihrem ersten Jahrhundert 1824; W. Löhe, Sammlung liturg. Formul. der evang.-luth. Kirche, 3 Hefte 1839—1842; Aemilius Ludw. Richter, Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 2 Bde 1846 (vielfach lückenhaft); Ebrard, Reformiertes Kirchenbuch pp. I—XXXI; Daniel, Codex liturgicus eccl. univers. tom. II et III, 1848, 1851; Höfling, Liturgisches Urkundenbuch 1854; E. Bersier, Projet de Revision de la Liturgie des églises réformées de France, 1888; G. Rietschel, Lehrb. d. Liturgik 1900, I, S. 396—457. — Eine Ausgabe sämtlicher Kirchenordnungen und Agenden des 16. Jahrh. von Sehling in Erlangen ist im Druck, der erste Band erscheint 1901. — Zur preußischen Agende von 1817 und 1822 s. Eylert, Charakterzüge und histor. Fragmente aus dem Leben Friedr. Wilhelm III., 1846, Bd 3, 1; Wangemann, Die kirchliche Kabinetspolitik des Königs Friedrich Wilhelm III., 1884. Zur Geschichte der Agende für die evangelische Kirche in den Kgl. Preußischen Landen, 1894. — Aus der sehr zahlreichen Litteratur für und gegen die preußische A. seien hervorgehoben: Schleiermacher, Ueber die neue Liturgie für die Hof- und Garnison-Gemeine zu Potsdam ꝛc., 1816; Ammon, Kritik der neuen Preuß. K.-A., 1823; C. J. Nitzsch, Theolog. Votum über die Neue Hofkirchen-A. und deren weitere Einführung, 1824; Ansichten aus dem Rheinlande über die neue preuß. K.-A., 1824; Simons, Freimütige Darlegung der Gründe, warum die ev. Kirche, insbesondere Lutheraner und Reformierte der westlichen Provinzen ꝛc. die neue Militair-K.-A. nicht annehmen können, 1824; (Schleiermacher), Ueber das liturgische Recht evangel. Bundesfürsten. Ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus, 1824. Ideen zur Beurteilung der Einführung der preußischen Hofagende aus dem sittlichen Gesichtspunkte, 1824. L. Schaaff, Die Kirchenagendensache ꝛc. 1824; Marheineke, Ueber die wahre Stelle des liturg. Rechts, 1825; W. Hülsemann, Die preuß. K.-A. in Hinsicht auf die evangel. K. überhaupt und auf die evang. K. in Westfalen insbesondere, 1825; Rosenauer, Vom Liturgierechte evangel. deutscher Fürsten; Weidemann, Das Recht des Monarchen, die A. vom Jahre 1822 in dem Preuß. Staate als evangel. Kirchengesetz einzuführen, 1825. Bedenken von zwölf evangel. Predigern in Berlin, sowie vom Berliner Magistrat als Patron in verschiedenen Kirchengemeinden über die Einführung der neuen Kult, 1826; Augusti, Nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen Dingen, 1825; Nachtrag dazu 1826; Ammon, Die Einführung der Berliner Hofkirchenagende geschichtlich und kirchlich beleuchtet, 1825; ders.,

Die Einführung u. s. w. kirchenrechtlich beleuchtet, 1826; Ueber die katholische Richtung der K.-A. für die Hof- und Domkirche zu Berlin v. J. 1822. 1826; (Friedrich Wilhelm III.), Luther in Beziehung auf die Pr. K.-A. v. J. 1822, mit den i. J. 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen, 1827; (Schleiermacher), Gespräch zweier selbst überlegender evangel. Christen über die Schrift: Luther in Beziehung rc., 1827; Freimütige Erklärung einer protestant. Gemeinde in Westfalen gegen die in der Schrift: Luther in Beziehung rc. geltend gemachten liturg. Ansichten und Grundsätze, 1827; J. L. Funk, Histor. Beleuchtung der Agenden rc., 1827; Falck, Aktenstücke betr. die neue Pr. A., 1827; Stirm, Ueber die neue pr. K.-A. mit Beziehung auf die wichtigsten dadurch veranlaßten Schriften, in Tübinger Ztschr. f. Th., 2. Stück, 1828; Eylert, Ueber den Wert und die Wirkung der ... Liturgie und Agende nach dem Resultate einer zehnjährigen Erfahrung, 1830; K. W. Schultz, Bemerkungen über die Schrift des Herrn Bischofs rc. D. Eylert über die Pr. A. 1832; F. G. Scheibel, Luthers A. und die neue Preußische als Prüfung der Schrift: Luther in Beziehung rc., 1836. — Litteratur zur neuen (revidierten) preußischen A. v. 1894: Heydeke, Die rechte christliche Gottesverehrung. Ein Beitrag zur Beurteilung des Entwurfs von Formularen für die A. der evangel. Landeskirche Preußens, 1893; Schmeidler, Der Entwurf der neuen Agende, 1893; Fr. Spitta, Der Entwurf der preuß. A., 1893; Kleinert, Der preuß. Agendenentwurf, Darlegung und Erörterung, 1894; Fr. Spitta, D. Verteidigung des preuß. Agendenentwurfs durch den Generalreferenten D. P. Kleinert zurückgewiesen, 1894; Bassermann, Sine ira et studio. Der Entwurf d. neuen preuß. A. beurteilt, 1894; Beyschlag, Zur Kritik der neuen A., 1894; Evangelium oder Menschensatzung? Die Greifswalder Petition in Sachen des neuen preuß. Agendenentwurfs erläutert, angegriffen, verteidigt 1894; Hertzberg, Bemerkungen zu dem neuen Agendenentwurf, 1894; Hering, Zur Einführung der erneuerten A., 1895. — Litteratur für die Entwickelung der K.-A. in den übrigen deutschen Landeskirchen: Baden: Bassermann, Gesch. d. ev. Gottesdienstordnung in Badischen Landen, 1891; Sachsen-Gotha: E. Heß, Geschichtl. Untersuchung über die Ordnung des sonntägl. Hauptgottesdienstes im Herzogt. Sachsen-Gotha, ThStK 1882, S. 470 ff.; Hamburg: Röhlk, Gesch. des Hauptgottesdienstes in der evang.-luther. Kirche H.s, 1899; Hannover: L. A. Petri, A. der hannoverschen Kirchenordnungen. Mit hist. Einleitung, liturg. Erklärung und ergänzenden Zugaben, 1852; Hessen: Diehl, Zur Gesch. d. Gottesd. u. d. gottesdienstl. Handlungen in Hessen, 1899; ders. in Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 1900 (V) Nr. 6; Sachsen: B. B. Brückner, Betrachtungen über d. A. der ev.-luth. Kirche im Königr. Sachsen, Dekanatsprogramm 1864.

Privatagenden: Schrader, Ausführl. Kirchenformular rc., 1660; Zollikofer, Anreden und Gebete beim gemeinschaftlichen und auch häuslichen Gottesdienst, 1777; Seiler, Versuch einer christl.-evang. Liturgie, 1782; ders., Liturg. Magazin 1784; ders., Sammlung liturg. Formulare, 1787; Hermes, Fischer u. Salzmann, Beiträge zur Verbesserung des öffentlichen Gottesdienstes der Christen; H. Pratge, Liturgisches Archiv, 1785; Krause, Versuch einer Agende für Prediger von allen christl. Kirchenpartheien, 1788; Kleine auserlesene liturgische Bibliothek, 6 Bde 1793; Köster, Allgem. Altarliturgie 1799; Gutbier, Liturg. Handbuch zum Gebrauch für Prediger bei kirchl. Verrichtungen, 1805; Sintenis, Agende, 1808; Busch, Agende für evangel. Christen; W. Löhe, Agende für die Gemeinden ev.-luth. Bekenntnisses 1844 (3 Aufl. 1884); Pasig, Liturgie f. d. ev.-luth. Gottesd., 1851; Hommel, Liturgie luth. Gemeindegottesdienste, 1851; Stier, Privatagende, 1851 (8. und 9. Aufl. bearbeitet von G. Rietschel 1886, 1894); Frühbuß, Entwurf einer A. f d. ev.-luth. Kirche, 1854; Boeckh, Agende, 2 Tle, 1870; Dächsel, A. für d. evang. K. in den Kgl. Preußischen Landen, 1880; Schmeling, Evang. Gottesdienst-Ordnung 1859, [2]1881. Kirchenbuch oder Ordnung der gemeinlichen Feiern und kirchlichen Handlungen. Hamburg. Agent. des Rauhen Hauses (ohne Jahresz.). — Für die reformierte Kirche: Th. Hugues, Entwurf einer vollständigen gottesdienstlichen Ordnung für evangelisch-reformierte Gemeinden, 1846; A. Ebrard, Reformiertes Urkundenbuch, 1847.

Mit dem Namen „Kirchenagende" oder „Agende" wird in den evangelischen Kirchen das Buch bezeichnet, welches die liturgisch festgelegten gottesdienstlichen Handlungen zum unmittelbaren Gebrauch bei der Feier selbst darbietet. Der Gebrauch von agenda für das im Gottesdienst zu Handelnde ist allerdings uralt und findet sich zuerst in can. 9 der 2. Synode von Karthago 390: „In quibusdam locis sunt presbyteri, qui .. cum plurimis in domiciliis agant agenda (andere Lesart: agendam), quod disciplinae incongruum cognoscit esse Sanctitas vestra" und sodann: „Quisquis Presbyter inconsulto episcopo Agenda (al: agendam) in quolibet loco voluerit celebrare" (Bruns I, S. 121), sowie in dem Briefe Innocenz I. (gest. 417) an Decentius: „Quem morem vel in consecrandis mysteriis, vel in caeteris agendis arcanis teneat" (MSL 20, 554). Der Ausdruck agere missam ist gebräuchlich z. B. Sulpitius Severus de vita S. Martin.: „Admonet pro consuetudine expectare in ecclesia populum illum ad agenda missarum solemnia debere procedere." (Weitere Citate s. bei Du Cange s. v. Agenda.) Auch wird

geradezu das Officium des Tages oder Festes agenda diei genannt z. B. Geraldus in vita S. Stephan. Grandimont. c. 3 n. 17. Öfters wird das officium pro defunctis „agenda mortuorum" oder auch ganz allein „agenda" genannt (Durandus, Rationale l. VII, c. 35 n. 1: „Officium ordinarium ad celebrem defunctorum memoriam agenda vocatur." Die mit der Ausführung der Totenmessen Betrauten heißen Agendarii (s. d. Citate bei Du Cange). Als Bezeichnung für ein Buch, welches kirchliche Officien enthielt, citiert Du Cange: „Agenda, Liber Baptismatis vel Benedictionis, Joanni de Janua: in quo scilicet officium Ecclesiasticum continetur." Doch ist in der einzigen gedruckten Schrift Johannes' von Janua oder J. Balbus (um 1287) „Summa quae vocatur catholicon" dies Citat nicht zu finden. In der röm. Kirche wurde bei der Umfänglichkeit der Kirchenceremonien es nötig, daß die liturgischen Formulare, nach besonderen Klassen geschieden, in verschiedenen Büchern gesammelt wurden. Außer dem eigentlichen Missale, das den ordo et canon missae aller Sonn- und Festtage enthält, erscheint des Pontifikale, das die dem Bischof vorbehaltenen Akte umfaßt. Die dem einfachen Priester (außer der Messe) vorbehaltenen Akte wurden in Büchern mit verschiedenen Namen geordnet: Manuale, Obsequiale, Benedictionale, Rituale. Auch der Name Agenda war in Gebrauch, besonders für die Bücher, welche das Rituale der einzelnen Diöcesen enthalten, in denen neben dem obligatorisch in der römischen Kirche geordneten auch die besonderen Eigentümlichkeiten der Diöcese zu ihrem Recht kommen; z. B. Agenda für Magdeburg 1497. Liber agendarum secundum ritum eccl. et dioec. Slesvicensis 1512. Agenda sec. ritum eccl. Swerinensis correcta 1521. In der Mainzer Diöcese erschien 1513 eine Agende des Erzbischof Uriel, 1551 eine neue des Erzbischof Sebastian, 1590 die Agende des Kurfürsten Wolfgang, 1671 die des Kurfürsten Johann Philipp (Th. Harnack, PRE² 7, 720). Doch wird der Name Agende nach der Reformation immer seltener auf römischen Boden, je mehr die lutherische Kirche den Namen sich aneignet. In der Vorrede der Ritus Augustani von 1580 heißt es: „Ejusmodi vero tractationem, quae in quotidiana fere praxi sacerdotum versatur, plerique Agenda, nonnulli Obsequiale dicere consueverunt: nos ritus ecclesiasticos maluimus appellare." So behält für dieses Gebiet auf römischem Boden der Name Rituale die Oberhand. Doch kommt auch „Agende" noch vor z. B. Libri officialis s. agendae ecclesiae Trevirensis pars prior 1574; A. eccl. Moguntinensis 1599; A. eccl. Paderbornensis 1602; A. für das Bistum Münster 1712. Die ersten derartigen Bücher auf evangelischem Boden, die den Namen Agende ausdrücklich tragen, sind: „Agenda, das ist Kyrchenordnung, wie sich die Pfarrer und Seelsorger in iren Ampten und Diensten halten sollen, für die Diener der Kirchen in Hertzog Heinrichen zu Sachßen 1540" (während die 1. Ausgabe 1539 den Titel Agenda nicht enthält) und „Agende-Büchlein für Pfarrherrn auff dem Land. Durch Vitum Dietrich 1545." Diese Bücher enthalten aber nicht nur die gottesdienstlichen Formulare, sondern auch die rechtlichen und sittlichen Ordnungen auf dem gesamten Gebiete des kirchlichen Gemeinwesens. Ihr Name ist daher gewöhnlich „Kirchenordnung" (s. d. A.). Allmählich wurde „Agenda" nur als die Sammlung der gottesdienstlichen Formulare von den übrigen unterschieden z. B. in der Kursächs. KO 1580, wo der zweite Teil „Agenda" heißt, oder es wurden diese Handlungen als besonderer Anhang (Supplementum) angefügt, z. B. in der Magdeburger KO 1663. Die Hildburghausener KO 1685 nennt das die gottesdienstlichen Formulare enthaltende Buch Legenda. Später wurde ganz allgemein die Agende von der Kirchenordnung getrennt und jede besonders bearbeitet. Doch muß man von den eigentlichen Agenden, welche öffentliche Autorität für ein bestimmtes kirchliches Gebiet haben, die liturgischen Formulare unterscheiden, die nur Privatwerke sind (s. die Litteratur).

Wenn durch die Reformation die das Gewissen bindende Macht aller menschlichen Vorschriften, zu denen auch alle gottesdienstlichen Ordnungen gehören, aufgehoben war, so mußten sich doch nach 1 Ko 14, 33. 39 Ordnungen in den Gemeinden bilden, die, wie das gesamte Gemeindeleben, so auch die gottesdienstlichen Handlungen regelten. Die gottesdienstlichen Reformen fingen bei der römischen Messe an, deren unevangelische Bestandteile, besonders der Canon missae und die Oblationsgebete, nicht weiter ertragen werden konnten. Der Drang Gott in der Muttersprache anzubeten, trieb seit 1521 und 1522 zu einer großen Anzahl Versuchen, deutsche Messe einzurichten (vgl. schon Luthers Wort im Sermon vom Neuen Test. WA VI, S. 362, 28 ff. und de Captiv. Babylon VI, S. 524, 29 ff.; und bes. J. Smend, Die evangel. deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, 1896). Luther selbst gab 1523 seine nach evangelischen Grund-

sätzen gereinigte lateinische Messe in seiner Formula Missae und 1526 seine „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts" nicht als bindende agendarische Vorschrift, sondern nur als Darbietung zum freiwilligen Gebrauch heraus. So entschieden aber Luther auch die evangelische Einheit betont hat, so entschieden ist er auch für die Ordnung und fordert in Rücksicht auf die Gemeinde sowohl für den Gesamtverlauf des Gottesdienstes, als auch für die wichtigen liturgischen Formeln und Gebete fest bestimmte Gestaltung „conceptis seu praescriptis verbis" WA XIX, S. 97, 4; vgl. Rietschel a. a. O. S. 489). In gleichem Sinn bietet Luther 1523 und, im evangelischen Sinn bedeutend gekürzt, 1526 das Taufbüchlein, 1529 (?) das Traubüchlein, 1535—1537 ein Formular für die Ordination der Geistlichen. Die ersten Kirchenordnungen, die auch agendarische Vorschriften aufnehmen, sind außer Thomas Münzers „Deutzsch kirchen ampt" 1523 (Smend S. 99 ff.), die „Ordnung" der Stadt Elbogen von W. Rappolt 1523 (Richter I, S. 15 ff.), die „Renovatio" der Kirche zu Nördlingen von Billikanus 1525 (a. a. O. S. 18 ff.), die „Landesordnung" des Herzogthums Preußen 1525 (a. a. O. S. 28 ff.). Die folgenden Zeiten sind überaus fruchtbar an Kirchenordnungen, die auch die agendarischen Stücke enthalten, so daß auch eine annähernde Schätzung der Zahl zur Zeit noch nicht möglich ist. Als eine besondere Klasse erscheinen die von Bugenhagen für die verschiedenen Kirchenkreise, deren Neuordnung er übernommen hatte, verfaßten Kirchenordnungen bezw. Agenden: Braunschweig 1528 (neu herausg. von Hänselmann 1885) u. 1543, Hamburg 1529, Lübeck 1531 (neu herausg. von Carstens 1843), Pommern 1535 (herausg. von Wehrmann 1893), Dänemark 1537, Schleswig-Holstein 1542, Hildesheim 1544. Sie tragen durchaus lutherischen Typus. Gleichen Charakter tragen die Kirchenordnungen für Brandenburg-Nürnberg 1533 von Osiander und Brenz (neu herausg. von Westermayer 1894), Wittenberg 1533 z. T. von J. Jonas u. 1559, Hannover 1536 von Urbanus Rhegius, Naumburg 1537 von Medler (herausg. v. Köster in Neue Mitteil. des thüring.-sächs. Vereins für Erforschung des vaterl. Altert. XIX, S. 497 ff.), Herzogtum Sachsen (Herzog Heinrich) 1539 von J. Jonas, Halle 1541 von Jonas, Braunschweig-Lüneburg 1542 (Elisabeth), 1544. 1569 (Julius), 1594 (Wolfgang), Mecklenburg 1540 (von Riebling), 1552 (von Aurifaber u. a., auch Melanchthon), Kursachsen 1580 (Kurf. August). — Eine besondere Klasse bilden die hessischen Kirchenordnungen, die von reformierter Seite beeinflußt sind: Reformatio Hassiae 1527 (von Lambert von Avignon), die aber nicht wirkliche Geltung erlangt hat, Hessen 1532. 1537. 1539 (Kassel), 1566 (Mitarbeiter: Andreas Hyperius, Neudruck von Heber 1847), 1574 (Marburg). An die letztgenannte Agende schließt sich Nassau 1576 an. — Manche Besonderheiten der römischen Messe wurden in den Kirchenordnungen von Kurbrandenburg 1540 (von Statner, Buchholtzer und Matthias von Jagow), Pfalzneuburg (Ottheinrich) 1543 und Österreich (von Chytraeus) 1571 bewahrt. Historisch interessant ist die in dieser Richtung gestaltete Kursächs. Agende 1549, die als Frucht der Interimsverhandlungen von Georg von Anhalt, Melanchthon, Bugenhagen, Pfeffinger, Forster, Major verfaßt worden ist, aber niemals Geltung erlangt hat (herausgeg. v. E. Friedberg 1869). — Dem reformierten Typus nähern sich die süddeutschen Agenden: Württemberg 1536. 1554 (von Brenz) u. 1559 (Herz. Christoph). An die Württemberger schlossen sich die Kirchenordnungen der Kurpfalz 1554 (Ottheinrich), 1557. 1560. 1563 (Friedrich III.), 1585 (Kasimir), 1601 (Friedrich IV.) und Baden 1556 an, während die Kirchenordnung der Kurpfalz 1557 (Ludwig) mehr lutherische Eigenart hat. — Von besonderem Interesse ist auch die von Butzer und Melanchthon, unter Mitwirkung von Pistorius und Hedio verfaßte sog. Kölner Reformation, die Erzbischof Hermann von Köln 1543 genehmigte und einführte. Bei ihr vereinigen sich verschiedene Elemente der Agenden Herzog Heinrich von Sachsen 1539, Brandenb.-Nürnb. 1533 und Kassel 1539. Für die Erkenntnis der thatsächlichen Gestaltung des Gottesdienstes sind übrigens die Agenden nicht durchaus maßgebend. Aus gelegentlichen Nachrichten ersieht man, daß die Ausführung öfters nicht mit der gedruckten Ordnung in Einklang stand (s. Rietschel S. 412. 492).

Der 30jährige Krieg übte seine verwüstende Wirkung auch auf das gottesdienstliche Leben aus. Doch sind gerade auch aus der ersten Zeit des Krieges noch eine Reihe von neuen Agenden bezw. Ausgaben bestehender Agenden zu nennen, z. B. Teklenburg 1619, Braunschweig-Lüneburg 1619 (von J. Arndt redigiert), bedeutsam dadurch, daß der Predigt- und Abendmahlsgottesdienst von einander geschieden wurde (vgl. über diese Agende Petri, A. d. hannover. Kirchenordn. 1862, S. 22), Jülich-Cleve-Berg 1624, Koburg 1626 (die erste Agende, in der die signatio crucis bei der Konsekration des Abendmahls vorgeschrieben wird, s. Rietschel S. 437), Kurf. Kasimir zu Sachsen 1626, Ostfriesland 1631 und besonders Magdeburg-Halberstadt 1632 (auf Befehl Gustav Adolfs heraus-

gegeben, vgl. über diese A. Arndt in Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst IV [1899] S. 291. 310. 347, V [1900], S. 6). — Nach dem Kriege galt es, die vielfach vernichteten Agenden wieder neu herauszugeben und das gesamte Kirchenwesen zu erneuern. Als Agenden dieser Zeit nach dem Kriege sind zu nennen Nördlingen 1650, Mecklenburg 1650, Osnabrück 1652, Stade 1652, Sachsen, Engern und Westfalen (Lauenburg) 1651. 1655, Braunschweig-Lüneburg (August) 1657, Hessen 1657, Sachsen-Gotha (Herzog Ernst) 1647, Halle 1660. Die Verwilderung des Volkes bewirkte die Steigerung des staatlich-polizeilichen Charakters in den Agenden, auch in den gottesdienstlichen Ordnungen, der schon unter der Orthodoxie mehr und mehr sich geltend gemacht hatte. Vgl. z. B. schon die Sächs. Generalartikel 1557 (Richter II, S. 181), Leiningen 1566 (a. a. O. S. 288), Solms-Braunfels 1582 (a. a. O. S. 469). — Das 18. Jahrhundert zeigt in steigendem Maße eine Umwandlung der agendarischen Ordnungen bis zu ihrer völligen Auflösung. Die zu dieser Erscheinung mitwirkenden Momente sind mannigfaltiger Art. Eine eingehende Untersuchung dieses Zeitraums ist noch nicht erfolgt. Zunächst ist es zweifellos der besondersartige Charakter evangelischer Frömmigkeit, wie er durch den Pietismus und den ihm folgenden Rationalismus und die Aufklärungszeit herrschend wird, der die Umwandlung bewirkt. Sowohl dem Pietismus, wie dem Rationalismus fehlt der geschichtliche Sinn. Der Subjektivismus, der bei aller Verschiedenheit beiden innewohnt, bewirkt die Geringschätzung der überkommenen Formen, den Mangel an Verständnis für das historisch Gewordene. Der Pietismus läßt allerdings die öffentlichen Gottesdienste noch unangetastet, legt aber das Hauptgewicht auf die Privaterbauung der erweckten Kreise in den gesonderten Konventikeln (collegia pietatis). Die erweckliche Betrachtung des Wortes Gottes und das freie Herzensgebet, das sich an keine überkommenen Formen bindet, gewinnt an Bedeutung. Das liturgische Feste in den öffentlichen Gemeindegottesdiensten wird darum gering geachtet. Die Art pietistischer „Erbaulichkeit“ macht sich auch in den Gebeten geltend. Doch wahren neu erscheinende Agenden, wie z. B. Magdeburg-Mansfeld 1739 und besonders in reicher Ausgestaltung Ulm 1747 noch die liturgischen Ordnungen. — Der Rationalismus trat das Erbe des Pietismus an und nutzte es in seinem Sinne aus. Die Auffassung des Christentums als Lehre machte den Gottesdienst zum bloßen Mittel der verständigen Belehrung im Geiste des Rationalismus. Dadurch verloren die liturgischen Stücke der Anbetung ihre praktische Bedeutung und wurden beseitigt. An Stelle derselben traten neu gedichtete oder die bis zur Unkenntlichkeit im Sinn des Rationalismus umgedichteten alten Kirchenlieder, deren Gesang die Predigt vorbereitet. Die Predigtlieder („ein zu vorhabender Predigt sich schickendes Lied“ Bayreuther Chorordnung 1755) kamen in dieser Zeit auf. Die Gebete (auch die Kollekten) wurden im Geiste des Rationalismus gewandelt. Die Paraphrasen des Vaterunsers wurden gebräuchlich. Dennoch wäre es einseitig die Zersetzung der liturgischen Formen nur aus dem Wesen dieser Richtungen der Frömmigkeit abzuleiten. Vielmehr haben die sozialen und gesellschaftlichen Faktoren ebenfalls stark dazu mitgewirkt. Die Scheidung der Stände, die gesellschaftlichen Ansprüche, die Rücksichten auf die vornehmen Klassen, insbesondere den Adel, üben schon unter der Herrschaft des Pietismus einen Einfluß auf die gottesdienstlichen Formen aus. „Der Salonton dringt in die Kirche ein.“ Es hat besonders Drews (ThStK 1900 S. 493 f.) auf diese Erscheinung hingewiesen. Schon unter der Herrschaft des Pietismus wird es z. B. als unstatthaft betrachtet, die übliche Spendeformel beim Abendmahl: „Nimm hin und iß“, oder auch: „Nehmet hin und esset“, bei Leuten von Adel zu gebrauchen (Calvoer, Rituale eccles. [1705] I, S. 673; Gerber, Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen [1732], S. 464). Vieles Geschmacklose, was dem religiösen Charakter des Rationalismus bisher auf Rechnung gesetzt wurde, ist vielmehr die Folge gesellschaftlicher Anschauungen, die bereits im Anfang des Jahrhunderts sich geltend machen. Vgl. auch die Verfügung des Hannoverschen Konsistoriums 1800, welche den einzelnen Geistlichen die Erlaubnis giebt, „nach reifer Prüfung und sorgfältiger Überlegung, auch mit namentlich gebildeteren Gemeindegliedern genommener Rücksprache, notwendige und nach dem Lokale zweckmäßig befundene Verbesserungen des öffentlichen Gottesdienstes an ihren Orten anher in Vorschlag zu bringen, daß sie Verbesserungen im Ausdruck, in der Einkleidung und Wendung, in Weglassung und Ergänzung machen, vorzüglich aber die vorgeschriebenen Formen ad praesentes causas nach der Kirchenordnung mit Klugheit zu akkomodieren nicht versäumen . . . vorzüglich vor einem gebildeteren Auditorio“ (Rietschel S. 447). Die notwendige Folge dieser Bestrebungen war, daß die alten Agenden beseitigt und durch agendarische Privatarbeiten ersetzt wurden. Das 18. Jahrhundert brachte in seiner zweiten Hälfte eine Fülle solcher Versuche (s. Litteraturverz.).

Bevor wir das 19. Jahrhundert behandeln, das einen Wendepunkt in der Entwickelung der Agendensache auf deutschem Boden bezeichnet, müssen noch die außerdeutschen reformierten Kirchengebiete berücksichtigt werden. Zwingli hatte in seiner Schrift: „Action oder bruch des nachtmals, gedächtnuß oder Danksagung Christi, wie sy vf osteren zu Zürich angehebt wirt im jar, als man zalt MDXXV" zuerst die Abendmahlsfeier geordnet, wie die taufe in dem Taufbüchlein Leo Judäs schon 1523 und sodann 1525 in der „Form des Toufs, wie man die jez ze Zürich brucht" von Zwingli geordnet war. Als erste Züricher Agende, welche die beiden genannten Zwinglischen Ordnungen in sich aufnahm, ist zu nennen: „Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zü Zürich. Kinder zetouffen. Die Ee zebestäten. Die Predig anzefahen vnd zü enden. Gedächtnus der abgestorbenen. Das Nachtmal Christi zü begon. Zürich", ohne Jahreszahl (nach Ebrard S. XVIII; Daniel III, S. XI; Th. Harnack PRE² 7, S. 723 vom Jahre 1525, nach Richter I, S. 134, wohl richtiger, 1529). Es folgt dann „Christennlich ordnung und brüch der kilchen Zürich 1535. 1563. 1581. 1612, sowie (nur in manchen Gebeten geändert) 1675. — Basel erhielt eine Kirchenordnung 1629, die aber die agendarischen Ordnungen im Wortlaut nicht gab. — Außerdem sind zu nennen Schaffhausen 1592. 1672, Bern 1528 („Gemein reformation vnd verbesserung der bißhargebrachten verwändten gotzdiensten vnd Ceremonien ꝛc.), 1581 („CAntel vnd Agendt Büchlein, der Kilchen zu Bern"), St. Gallen 1738, Biel 1752 (s. Ebrard). — Auf dem Boden der französischen Schweiz ist als erste Agende zu nennen „La manière et Fasson qu'on tient en baillant le sainct baptême; . . et en espousant ceux qui viennent au sainct mariage et à la saincte Cène de nostre Seigneur. . . Aussi la manière comment la prédication commence, moyenne et finit, avec les prières et exhortations. . . Serrières (Neuchâtel) 1533. Baum, der 1859 das einzige von ihm aufgefundene Exemplar veröffentlichte, glaubt Farel als Verfasser zu erkennen, was Bersier (Projet de Révision de la Liturgie 1888, S. VII) bezweifelt. — Calvin nahm die Gottesdienstordnungen, die er bei seinem Aufenthalte in Straßburg 1538—1541 bei der dortigen französischen Exulantengemeinde vorfand, nach Genf herüber und verfaßte 1542 seine agendarische Schrift: La forme des prières ecclésiastiques (s. Rietschel S. 415), in der der Predigt- und Abendmahlsgottesdienst, sowie die Trauung gestaltet sind. Die Straßburger Ordnung wurde auch 1550 von Valérand Poulain in London eingeführt. Auch französische Kirchen z. B. Meaux u. a. nahmen gleichfalls diese Ordnung an (Bersier a. a. O. S. XIII ff.). Ueber die Änderungen, die die Genfer Agende im Laufe der Zeiten, besonders durch größere Berücksichigung der Feste und sodann i. J. 1743 in Taufe und Abendmahl erfuhr, s. Bersier, S. XXVII ff. In die waadtländische Kirche (Pays de Vaud) wurde 1551 die ins französisch übersetzte Agende von Bern (s. oben) eingeführt, stieß aber auf Widerspruch. Im Jahre 1725 wurde eine einheitliche Agende daselbst angenommen (Bersier S. XXXII f.). Sie entnahm vieles der im Jahre 1713 in Neuchâtel eingeführten Agende. Besonders hervorzuheben ist die von Joh. von Lasco im Jahre 1550 entworfene Kirchenordnung für die nach England geflüchteten Niederländer (Richter I, S. 99 ff.), die erste umfassende Ordnung der reformierten Kirche Calvinischen Bekenntnisses. Sie hat noch jetzt mannigfach Geltung (s. u. S. 354, 9 ff.).

Eine ganz neue Zeit für die gesamte liturgische Entwickelung auf deutschem Boden und damit für die Erneuerung der Agenden brach durch die preußische Agende Friedrich Wilhelm III. an. Die ersten preußischen Könige hatten bereits Reformbestrebungen auf gottesdienstlichem Gebiete gehegt. Friedrich I. suchte, indessen ohne Erfolg, an Stelle des lutherischen und reformierten Typus die englisch bischöfliche Liturgie für alle Kirchen des Landes einzuführen (Relation des mesures, qui furent prises dans les années 1711—1713 pour introduire la liturgie anglicane dans le royaume de Prusse et dans l'électorat de Hannovre, Londres 1747, s. Alt, D. chr. Cultus I, S. 316). Doch ordnete er eine einfache Form des Gottesdienstes für die Militärgemeinden. Friedrich Wilhelm I. gab 1733 ein Reglement für den Gottesdienst der Petrikirche heraus. Erst im Jahre 1798, nachdem Sack die Verbesserung der Agende beantragt hatte, wurden von Friedrich Wilhelm III. die liturgischen Bestrebungen wieder aufgenommen, indem er eine lutherische und eine reformierte Kommission zur Verbesserung der Agende einsetzte (Sack, Hecker, Teller, Zöllner, Couard, Meierotto), die aber bis 1806 nichts zu stande brachten. Nach dem Krieg nahm der König die Arbeit von neuem auf. Obgleich seit Sigismunds Übertritt (im Jahre 1613) sein Haus reformiert war, wurzelte seine Frömmigkeit durchaus in Luthers Eigenart. Die liturgische Willkür und die geschmacklose eigenmächtige Gestaltung der Gottesdienste durch die Geistlichen war ihm verhaßt. Eylert (a. a. O. S. 304 f.)

berichtet das Wort des Königs ihm gegenüber: „Von allem Schlimmen in der Welt ist das Schlimmste die Willkür ... In der Willkür offenbart sich der Egoismus, der alles besser wissen und besser machen will. Aus der Selbstsucht und ihren Anmaßungen kommt alles Elend in der Welt, im Hause, im Staate und in der Kirche. Auch in dieser taugt sie nicht. So lange einsichtsvolle Männer Abänderungen treffen, mag es hingehen, es liegt wenigstens Verstand darin; wenn aber jeder unverständige Priester seine ungewaschenen Einfälle zu Markte bringt, modeln und abändern will, was die unsterblichen Reformatoren Luther und Melanchthon gemacht und angeordnet haben, was wird und kann da aus der Sache werden? Wie? Haben wir kein jus canonicum, kein jus liturgicum, kein jus circa sacra und in sacra mehr? ... Solchen Unfug kann, darf und werde ich nicht mehr ruhig mit ansehen. Es soll und muß darin anders werden." Eylert wurde mit Ausarbeitung einer Agende beauftragt, die aber die Billigung des Königs nicht fand: „Vor Ihrem guten Willen habe ich allen Respekt; aber Sie sind in den Fehler aller gefallen, die neue Liturgien und Agenden geschrieben haben. Sie haben den historischen Boden verlassen. Das Christentum ist eine historische Thatsache, ebenso die Reformation; diese ist aus jenem hervorgegangen. Die Gegenwart begreift man nur aus der Vergangenheit, beides hängt zusammen wie Ursache und Wirkung ... Alle Liturgien und Agenden, welche in unserer Zeit erschienen, sind wie aus der Pistole geschossen ... Wir müssen, soll etwas aus der Sache werden, auf Vater Luther rekurrieren" (Eylert S. 311 f.). Der König selbst gab sich eingehenden Studien, besonders der Agenden des 16. Jahrhunderts, hin. Deutlich ist aus den eigenhändigen Bemerkungen des Königs in den betreffenden Kabinetsakten, die Wangemann (a. a. O.) zuerst bearbeitet hat, zu ersehen, daß er alle seine Berater durch liturgisches Verständnis überragte und die Vorlagen der von ihm Beauftragten mit kirchlichem Verständnis verbesserte. Im Jahre 1816 erschien zuerst „Liturgie für die Hofkirche zu Potsdam und die Garnisonskirche in Berlin", die auch im März zum erstenmal in der genannten Kirche zu Potsdam in Anwendung kam. Schleiermacher unterwarf sie im selben Jahr einer Kritik (s. Litteratur). Auch der König erkannte ihre Mängel und setzte eifrig seine liturgischen Studien fort. Die völlige Ratlosigkeit in der von ihm berufenen liturgischen Kommission (Eylert, Hanstein, Offelsmeyer, Ribbeck, Sack) bestärkte ihn, seinen eignen Weg unbeirrt zu gehen. Als er sodann den neuen Entwurf den Konsistorien und Superintendenten zur Begutachtung vorlegte, ergab sich ein solcher Widerstreit der verschiedensten Ansichten, daß der König zu dem Entschluß kam, der in den Worten an Eylert sich einen Ausdruck gab: „Werde nun, da die Herrn Geistlichen nicht wollen und nicht können, und es unmöglich ist, einem Jedem es recht zu machen, diese Divergenz aber in ein und derselben Kirche nicht ferner stattfinden darf, gleich meinen Ahnherrn von dem mir zustehenden liturgischen Rechte Gebrauch machen" (Eylert, S. 351, vgl. auch das spätere Wort des Königs S. 364 f.). Es erschien 1822 die Weihnachten 1821 fertiggestellte „Kirchenagende für die Hof- und Domkirche in Berlin". Indessen arbeitete der König auch jetzt noch an der Verbesserung der Agende weiter. Borowsky und Bunsen (seit 1822) waren die einzigen, die als sachverständige Ratgeber des Königs dabei in Betracht kamen. Im Jahre 1824 wurde den Konsistorien die verbesserte und vermehrte Agende, in der zugleich eine „abgekürzte Liturgie" d. h. eine vereinfachte Gottesdienstordnung aufgenommen war, versandt mit dem Befehl, daß die Geistlichen sich bestimmt über Annahme der neuen Agende erklären sollten. Am 28. Mai 1825 konnte durch königliches Reskript mitgeteilt werden, daß von 7782 Kirchen bereits 5243 die Agende in Gebrauch genommen hätten. Es wurde zugleich unterm 9. Juli 1825 die Alternative gestellt, „die neue Agende anzunehmen, oder sich zu verpflichten, eine mit landesherrlicher Genehmigung versehene Agende, die früherhin erweislich bei der Gemeinde im Gebrauch gewesen war, ohne alle Abweichung zu befolgen." Dagegen traten 12 Berliner Geistliche, an ihrer Spitze Schleiermacher, auf (Wangemann S. 135 f.), nachdem schon vorher der Berliner Magistrat gegen den eigenmächtigen Gebrauch der neuen Agende durch die Geistlichen seines Patronats protestiert hatte. Eine zahlreiche Litteratur für und wider die Agende erschien in dieser Zeit (s. das Litteraturverzeichnis). Auch der König trat selbst mit einer Schrift, die er unter Beirat des Bischof Neander verfaßte und anonym 1827 herausgab, auf den Plan (s. ebenda), in der er nachzuweisen suchte, daß die Agende die alte christliche, von Luther erneuerte Gottesdienstordnung enthalte. Über die weitere Entwickelung, die mit der Frage der Union vielfach sich vermengte, obgleich der König die Unionsfrage von der Annahme der Agende getrennt wissen wollte, s. Wangemann und d. A. Union. — Die Agende wurde sodann, mit provinziellen Zusätzen versehen, in den einzelnen Provinzen von 1829—38 eingeführt. — Die preußische Agende hat vielfach eine

abfällige Kritik erfahren. Zweifellos wird sie einem gereiften liturgischen Verständnis nicht genügen. Doch ist sie für ihre Zeit eine hervorragende Leistung, die ein überraschendes liturgisches Verständnis des Königs bekundet. Jedenfalls hat diese Agende überhaupt erst das liturgische Interesse geweckt und die liturgischen Studien in Fluß gebracht. — Im Laufe der Jahre kamen mehr und mehr allerlei willkürliche Änderungen, auch wirkliche Verbesserungen der agendarischen Ordnungen in Preußen in Übung. Manche Mängel wurden durch die Konsistorien und durch die Beschlüsse der sogen. Monbijou-Konferenz (1856) beseitigt. Die Notwendigkeit einer gründlichen Revision machte sich immer mehr geltend. Auf der ersten preußischen Generalsynode 1879 wurde ein dahin gehender Antrag gestellt und die Provinzialsynoden 1881 brachten auf Anregung des Oberkirchenrats Beschlüsse für die Revision ein. Die wirkliche Revision verzögerte sich, da der pietätvolle Kaiser Wilhelm I. die Revision der Agende seines Vaters erst seinem Nachfolger vorbehalten wissen wollte. Die Generalsynode nahm 1894 den von 23 Theologen (unter ihnen v. d. Goltz, Kleinert, Hering, Meuß, Renner, Rübesamen, Kögel, Schmalenbach) fertig gestellten Entwurf der revidierten Agende mit geringen Änderungen, die wichtigste im Ordinationsformular, an.

Im folgenden sei die Entwickelung und der Stand der Agendensache in den übrigen deutschen Landeskirchen kurz verzeichnet:

a) Bayern folgte zuerst Preußen auf liturgischem Gebiete nach und übernahm die Führung, gesunde liturgische Grundsätze in Anknüpfung an die historische Entwickelung der lutherischen Reformation zur Geltung zu bringen. Im Jahre 1823 beriet die Generalsynode über ein von ihrem Ausschuß (drei Dekane) ihr vorgelegtes Gutachten über Einführung einer allgemeinen Liturgie „in den protestantischen Kirchen (!) Bayerns". Die Verhandlungen zeigten bei redlichem Streben doch viel Unklarheit in Bezug auf liturgische Grundsätze. Tüchtiges aber gaben die verständnisvollen Referate von Lehmus (Ansbach), Veillodter, Much und Boeckh. Die Frucht dieser Synode waren verschiedene Entwürfe in den Jahren 1827, 1832 und besonders 1836 und 1838. Eine sehr bedeutsame, von trefflichem liturgischen Verständnis zeugende Arbeit war die Schrift von G. Kapp in Bayreuth „Grundsätze zur Bearbeitung evangel. Agenden mit Benützung der früheren Agenden" 1831. Eine Privatarbeit der Münchner Geistlichen Edelmann, Boeckh, Puchta, die sog. Münchener Agende 1836 (2. Aufl. 1844), kam in vielen Gemeinden in Gebrauch. Besonders gewann aber die von Wilh. Löhe im Jahre 1844 (3. Aufl. 1884) herausgegebene Agende, sowie Kraußolds musikalische Altaragende 1853 großen Einfluß. Ein größerer „Entwurf einer Agende für die evang.-luth. Kirche in Bayern", München 1852, erschien ebenfalls als Privatarbeit, kam aber bald fast allgemein in Gebrauch und wurde 1853 durch Beschluß des Oberkonsistoriums ausdrücklich genehmigt. Im gleichen Jahre wurde der Generalsynode eine Vorlage gemacht. Die reife Frucht war der im J. 1856 vom Kirchenregiment ausgegebene „Agendenkern für die ev.-luth. Kirche in Bayern", mit musikalischem Anhang. Nachdem noch Boeckhs treffliche „Evang.-luth. Agende" 1870 erschienen war, wurde 1879 nach der Beratung durch die Generalsynode die „Agende für die ev.-luth. Kirche in Bayern als „revidierte und erweiterte Ausgabe des Agendenkerns" ausgegeben und eingeführt. Manche Ergänzungen der agendarischen Formulare brachte im Auftrage des Kirchenregiments in den folgenden Jahren M. Herold, besonders auf dem Gebiete der Nebengottesdienste. Sein Passale (Passions- und Osterandachten (1874 und Vesperale 1875 (2. stark verm. Aufl. 1885) wurden 1887 in der bayr. Landeskirche eingeführt, und es wurde die Abhaltung liturgischer Nachmittags- und Abendgottesdienste nach diesen Formularen empfohlen. Neben der kirchlich eingeführten Agende von 1879 sind aber noch heute hie und da die Münchener und die Boeckhsche Agende in Gebrauch.

b) In Baden, im J. 1799 aus den Gebieten der früheren Kurpfalz und des Markgrafentums Baden vereinigt, waren die Kirchenordnungen der Kurpfalz 1724 (neugedruckt 1763) und Baden 1775 in Geltung. Im J. 1821 erschien eine offizielle Sammlung von Gebeten der unierten evangel. Kirche Badens. Die Bestrebungen, die preußische Agende einzuführen, führten zu einem (wahrscheinlich von Hüffell) verfaßten Agendenentwurf 1821, und zur Einführung der Agende von 1835, die aber im wesentlichen nur Gebete enthielt. Im J. 1858 wurde unter Ullmanns Einfluß das „Kirchenbuch für die ev.-protest. Kirche im Großherzogt. Baden", das nach einem Entwurf von Bähr 1855 von der Generalsynode angenommen war, eingeführt. Die heftige Gegnerschaft gegen den lutherischen Typus dieser Agende (vgl. Hundeshagen, der Badische Agendenstreit, Beyschlag, Aus meinem Leben, II S. 57 ff.) führte zu dem abgeänderten Kirchenbuch von 1877. (Vgl. Bassermann, Gesch. der Gottesdienstordnung in Badischen Landen 1891.)

c) Württemberg erhielt vom Kirchenregiment nach Beratung mit der Landessynode Ende 1842 ein „Kirchenbuch für die evangel. K. in W.", das im 1. Bande für die Gemeindegottesdienste nur eine reiche Auswahl guter Gebete und im 2. Band die volle Ordnung der Kasualien enthält. Es kam auch in vielen anderen Landeskirchen in Gebrauch.

d) Hannover vereinigte in sich eine große Anzahl von Gebieten, in denen besondere Agenden, die alle im wesentlichen den gleichen Typus tragen, in rechtlicher Geltung waren (vgl. L. A. Petri, Agende der hannoverschen Kirchenordnungen. Mit histor. Einleitung, liturg. Erklärung und ergänzenden Zugaben 1852). In thatsächlichem Gebrauch waren noch Lüneburg (Braunschweig-Lüneburg) 1643, Ostfriesland 1631, Calenberg 1569 (zuletzt 1739 neu gedruckt) und die Niedersächsische oder Lauenburger Agende 1585. Anfang des 19. Jahrh. trat liturgische Willkür ein (s. o. S. 348, 50 ff.). Petri stellte (in der genannten Schrift) auf Grund der obengenannten Agenden gottesdienstliche Ordnungen auf. Uhlhorn gab 1889 als Privatschrift eine „Agende nach den Ordnungen d. ev.-luth. Kirche der Provinz Hannover" heraus, die maßgebende Bedeutung erlangte. Im Jahre 1900 ist die agendarische Entwickelung zum Abschluß gekommen, indem die schon früher von Uhlhorn verfaßten agendarischen Formulare vervollständigt und zu einer Agende vereinigt von der Landessynode angenommen wurden.

e) In Mecklenburg-Schwerin wurde 1867 die Kirchenordnung vom J. 1650 revidiert und obligatorisch eingeführt. Der musikalische Teil der Agende in allen Gottesdiensten wurde durch das mustergiltige Cantionale für die ev.-luth. Kirchen im Großherzogt. M.-Schw. 4 Bde 1868, endgiltig festgestellt. Dasselbe ist unter Kliefoths Leitung von 1863—1867 von O. Kade unter Mitwirkung von Maßmann, Pitschner, v. Roda, Kretzschmar verfaßt. Doch wird in vielen Kirchen des Landes, wie dem Verfasser ausdrücklich berichtet wird, der Gottesdienst noch nicht nach diesen Vorschriften gehalten.

f) In Mecklenburg-Strelitz wurde die sub e genannte Kirchenordnung von 1650 durch Vereinbarung der Geistlichen redigiert. Diese Agende schließt sich eng an die Boeckhsche und die Bayrische Agende (s. oben) an. Auch wird das sub e genannte Cantionale gebraucht.

g) Reuß-Greiz erhielt 1869 eine neue Agende.

h. Im Königreich Sachsen waren die Agenden Herzog Heinrichs 1539 und Kurfürst Augusts 1580 (S. 347, 27. 29) bis zum Anfang des 19. Jahrh. offiziell in Geltung, in Wirklichkeit aber wenig maßgebend. Im J. 1812 kam ein neues Kirchenbuch, von Tittmann verfaßt, zur Einführung, das aber nicht die Gottesdienstordnung selbst enthielt. Diese wurde 1842 vorgeschrieben. Im J. 1878 erschien der Entwurf einer neuen A., die, mannigfach umgearbeitet, vom 1. Advent 1880 an in allen lutherischen Gemeinden Sachsens in Gebrauch genommen wurde.

i) In Sachsen-Weimar wurde 1885 eine neue Agende in Gebrauch genommen, die für den Hauptgottesdienst nur die Gebete enthielt. Im J. 1890 ist eine neue Gottesdienstordnung eingeführt worden.

k) In Lippe-Detmold und l) Anhalt sind 1883, m) in Schwarzburg-Rudolstadt und n) Schwarzburg-Sondershausen 1887, in o) Reuß j. L. 1891 (bereits 1887 erschienen) neue Agenden in den kirchlichen Gebrauch eingeführt worden.

p) In Schleswig-Holstein sind Formulare für Haupt-, Neben- und Jugendgottesdienste, sowie eine „Stoffsammlung" (d. h. eine Sammlung von Gebeten und anderen für den Gottesdienst nötigen Formularen) von einer Kommission (Jensen, Kaftan, Kawerau, Prahl) von 1885—1891 ausgearbeitet, im J. 1891 von der Synode angenommen und den Gemeinden zur Annahme empfohlen worden. Jede Umgestaltung bestehender Ordnungen ist an diese neuen Formulare gebunden. Versuchsweise dürfen diese Formulare in den Gemeinden gebraucht und binnen zwei Jahren der Beschluß gefaßt werden, ob zur früher gebräuchlichen Form zurückgekehrt werden soll. (Vgl. Chalybäus, Sammlung rc. betr. das Schlesw.-Holst. Kirchenrecht 2, S. 153 ff.) Für die Kasualien ist 1897 von der Synode ein „Liturgisches Handbuch" angenommen und zum freien Gebrauch herausgegeben worden.

q) Im Konsistorialbezirk Kassel sind seit 1897 drei Agenden für die lutherische, die reformierte und die unierte Kirchengemeinschaft in Gebrauch.

r) Hamburg erhielt zu seiner Agende von 1788 im J. 1890 eine solche, die außer den Kasualien die Gebete für die Gottesdienste enthält. Die „Ordnung des Gottesdienstes" selbst steht in einer allgemein giltigen Fassung nicht fest.

s) Braunschweig hat seine Agende seit 1895.

t) Oldenburg hat eine Agende (Sammlung von Gebeten und Formularen von Mutzenbecher) 1795, die aber nicht mehr gebraucht wird.

u) In Hessen-Darmstadt wird die noch zu Recht bestehende Hessische A. von 1574 (S. 347,33) in der Bearbeitung von Lucius (1859) nur noch in der Hofkirche und der Diakonissenhauskirche in Darmstadt gebraucht. Ein neues Kirchenbuch für die Landeskirche wird vorbereitet.

v) In Sachsen-Koburg-Gotha ist die A. von 1647 (s. o. S. 348,7), neu erschienen 1689 und 1724, noch zu Recht bestehend, wird aber wenig gebraucht.

w) In Sachsen-Altenburg besteht die Agende von 1769 noch zu Recht.

x) Elsaß-Lothringen. In der reformierten Kirche ist keinerlei Agendenzwang. In dem französischen Gottesdienst ist im wesentlichen die alte Genfer Agende (S. 349,33) in Gebrauch. In den deutschen Gemeinden wird das Württemberger Kirchenbuch (S. 352,2) und seit einer Reihe von Jahren die Berner Agende (S. 349,16 ff.) gebraucht. In der lutherischen Kirche (Kirche Augsb. Konfession) besteht seit 1898 zwar eine Agende zu Recht, die die Gottesdienstordnung und die Ordnung der Kasualien giebt, doch ist betreffs der Liturgie beschlossen: „Bis zur Herstellung einer gleichmäßigen Liturgie in deutscher Sprache für die Kirche A. K. bleiben in Gebrauch die alten wohlbekannten Liturgien von Straßburg, Hanau, Nassau-Saarbrücken, sowie die evangel. Liturgien von Württemberg, München und der Pfalz; endlich der von der Kommission ausgearbeitete [aber nicht angenommene] Entwurf."

y) In Lübeck und Bremen bestehen die alten Agenden zu Recht, werden aber kaum benutzt. Die Gottesdienstordnung zu regeln ist den einzelnen Gemeinden überlassen.

z) Frankfurt a. M. hat eine neu herausgegebene Agende des 18. Jahrh., von der aber nur die Abendmahlsliturgie benutzt wird. In Gebrauch steht vielfach das Württemberger Kirchenbuch.

Von außerdeutschen Landeskirchen und Kirchengebieten seien folgende genannt:

a) Österreich. In den deutschen evangelischen Gemeinden Augsb. Bek. ist die vom Konsistorium A. B. im J. 1787 herausgegebene und 1829 in verbesserter und vermehrter Auflage erschienene „Kirchenagende für die evangelischen Gemeinden des Österreichischen Kaiserstaates" zu Recht bestehend. An ihre Stelle haben sich aber das Württemberger Kirchenbuch, die Bayrische und die Sächsische Agende eingebürgert. Laut Beschluß der Generalsynode A. B. vom J. 1889 sind diese drei Agenden zum Gebrauch gestattet, jedoch ein Ausschuß bestellt worden, der mit der Ausarbeitung eines die besonderen österreichischen Verhältnisse berücksichtigenden Anhanges betraut wurde. Bis jetzt ist dieser Anhang noch nicht fertig gestellt worden.

In den slavischen (czechischen) Gemeinden A. B. in Böhmen und Mähren wird am meisten die von Seberenÿ 1867 für die slavischen Gemeinden verfaßte slovakische Agende A. B. für Ungarn gebraucht. Neben dieser Agende wird auch das große Gebetbuch des Paul Jakobei, neu von Pospišil 1891 herausgegeben, in den genannten böhmischen Gemeinden verwendet.

Die Evangelischen A. B. polnischer Zunge in Schlesien bedienen sich meist einer geschriebenen polnischen Übersetzung der oben genannten Agende von 1829. Hier und da wird auch die unten (c) genannte Polnische Agende benutzt. — In den deutschen Gemeinden Helvet. Bek. steht zumeist das Württemberger Kirchenbuch, daneben auch die Pfälzische Agende und das Ebrardsche Kirchenbuch in Gebrauch. — In den czechischen Gemeinden H. B. in Böhmen und Mähren ist die von der Generalsynode H. B. im J. 1877 genehmigte Agende für die reformierten Gemeinden in Böhmen und Mähren (erschienen 1881) allgemein eingeführt.

In den deutschen und magyarischen Gemeinden Ungarns herrscht völlige Freiheit in Bezug auf liturgische Formen.

In der deutschen lutherischen Kirche Siebenbürgens ist die Agende von 1748 vielfach abgelöst durch das Badische Kirchenbuch und die Bayrische Agende. In dem Kronstädter Kirchenbezirk (das „sächsische Burzenland") ist die von Dekan Herfurth in Neustadt bei Kronstadt herausgegebene agendarische Ordnung meist in Gebrauch. — Im J. 1899 hat das Landeskonsistorium „Parallele Formulare für die Liturgie" zum Gebrauch für die Gemeinden herausgegeben. Die „Formeln" für die Kasualien sind 1895 vorgeschrieben worden.

b) Die deutsche lutherische Kirche Rußlands erhielt schon 1832 eine neue Agende, die nach der alten schwedischen Gottesdienstordnung hauptsächlich von Bischof Ritschl in Stettin verfaßt war. Im Jahre 1898 wurde eine neue „Agende für die ev.-luth. Gemeinden im russischen Reiche" eingeführt.

c) Die deutsch-lutherische Kirche Polens hat die von Manitius in Warschau herausgegebene „Agende für die ev.-luth. Kirche im Königr. Polen" 1886. 1889.

d) In Dänemark besteht die Liturgie von 1685 und das Altarbuch (Lesestücke) von 1688. Im J. 1899 ist ein Nachtrag zu beiden: „Auszüge aus der verordneten Liturgie" erschienen. (Vgl. Engelstoft, Geschichte der Liturgie.)

e) In Schweden ist die Agende von 1811 mannigfach verbessert 1884 von neuem herausgegeben worden.

f) Norwegen hat eine neue Agende seit 1897.

Auf ausländischem reformierten Boden hat die niederländische Kirche noch heute die gottesdienstlichen Formen der Lascoschen Kirchenordnung (s. o. S. 349,42 vgl. Gloël, Hollands kirchl. Leben S. 67 f.). Auch die schottische Kirche geht auf Lascos Kirchenordnung zurück (Gemberg, Die schottische Nationalkirche S. 126). — Auf dem Boden der reformierten Kirche Frankreichs ist in den letzten zwei Jahrzehnten eine tiefgreifende liturgische Thätigkeit entfaltet worden, die besonders durch E. Bersier in Paris in Fluß gekommen ist (Liturgie à l'usage des églises réformées 1881 und Projet de révision s. oben). Die reife Frucht ist die „Liturgie des églises réformées de France revisées par le Synode général officieux 1897. **Georg Rietschel.**

Kirchenamt s. Beneficium Bd II S. 591—597.

Kirchenbann s. Bann Bd II S. 381—385.

Kirchenbau s. am Schluß des Bandes.

Kirchenbaulast s. die AA. Baulast Bd II S. 454 u. Kirchenfabrik unten S. 366.

Kirchenbücher. — Litteratur: Ueber die Bedeutung der K.: Evang. Kirchenzeit. herausgegeben von E. W. Hengstenberg 72. Bd (1863), S. 97—109; die K. in kirchenrechtl. u. öffentl. Beziehung: Aug. v. Balthasar, Tractat. jur. ecclesiastici de libris s. matriculis ecclesiasticis Gryphiswaldiae 1747, ed. auctior 1748; ders., Jus ecclesiast. pastorale Rostock u. Greifswald 1760 I, 814 f.; A. J. Binterim, Comm. de libris baptizatorum, conjugatorum et defunctorum Dusseldorpii 1816; ders., Die vorzüglichsten Denkwürdigk. der christl. kathol. Kirche, Bd VI (1830), Th. 1, 121 ff.; Becker, Wissenschaftl. Darstellung der Lehre von den K., Frankf. a. M. 1831 (grundlegende Schrift m. vielen Verordnungen die K. betr.); J. Ch. W. Augusti, Handb. der christl. Archäologie III, 690—730, Leipzig 1837; Uihlein, Ueber die Beweiskraft der Pfarrbücher (Archiv f. civilist. Praxis Bd XV, 1832); Gründler, Ueber die Beweiskraft der K. (Allgem. Kirchenztg. 1842, 177 f.; Joh. Gg. Böhmer, Ueber die Kirchenbuchführung im Allgem. u. zu Frankf. a. M. insbesondere (unvollendet und nicht in den Buchhandel gekommen); Strippelmann, Der Beweis durch Schrifturkunden, Kassel 1860, S. 213; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 1869 ff.; Uebersicht der neuesten Gesetze über die K. in Mosers Allgem. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1855, S. IX; E. Friedberg, Lehrb. d. evangel. und kathol. Kirchenrechts 1895; F. H. Vering, Lehrb. d. kathol., oriental. und protest. Kirchenrechts 1893; Sägmüller, Die Kirchenbücher dargestellt auf Grund der kirchlichen Gesetze (ThQS 81. Jahrg. S. 206—258, Ravensburg 1899); H. Trusen, Das Preuß. Kirchenrecht im Bereiche der evangel. Landeskirche, Berlin 1894. — Ueber die K. als Quellen der Statistik, Soziologie und Biologie: J. Peter Süßmilch, Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, Berlin 1741, 1756 ff., letzte Auflage fortges. von Baumann, 3 Bde 1771—1776; in Bd III, S. 21—25 ein Verzeichnis der betreffenden deutschen, englischen, holländischen, französischen und schwedischen Litteratur; Möhsen, Ueber K. und Stolgebühren; vgl. auch Krünitz, Oekon. techn. Encyklopädie 38 (1786), S. 465, 496—522; Jastrow, Die Volkszahl deutscher Städte, Berlin 1876; Jul. Gmelin, Die Verwertung der K. (Tille, Deutsche Geschichtsblätter I [1900], S. 155—170). — Ueber Vorgänger der K. auf nichtchristl. Boden: W. Levison, Ueber die Beurkundung des Civilstandes im Alterthum (Bonner Jahrbb. H. 102 [1898], 1—28); Jèze, Les registres de naissance à Rome (Revue générale de droit 1894 livr. 5); in christl. Zeit: A. Bauch, Ueber die Todtengeläutbücher von S. Sebaldi und S. Lorenz in Nürnberg (Archival. Zeitschr. NF VIII, 119—148); Scherber, Muthmaßliche Altersbestimmungen vor Einführung der K. (Arch. f. G. u. A. des Obermainkreises 2. Bd 1834, 97 ff.). Ueber die K.: J. S. Burn, The history of parish Registers in England, also of the Registers of Scotland, Ireland, the East and West Indies, the Dissenters etc. secd. ed. London 1862; Rob. Edm. Chester Waters, Parish Registers in England, their history and contents u. s. f., Lond. 1883; Handbok i Sveriges Kyrkorätt af C. M. Rosenberg., 1899, 97 ff.; A. A. Vorsterman v. Oijen, De oude Kerkregisters in ons land. 's Gravenhage 1892 (vorher im Alg. Nederl. Familiëblad); (von Inama Sternegg). Die Standesregg. in Oesterreich (Jahrg. XV der

Statist. Monatsschr. der k. k. Centralkommission S. 397—463, Wien 1889, auch gleichzeitig als Einzelschrift erschienen). Wichtige Quellenwerke zur Gesch. der K.: Gius. Mazzatinti, Gli archivi della storia d'Italia, Rocca s. Casciano, Vol. I, 1897/98, vol. II im Erscheinen; Ottenthal u. Redlich, Archivberichte aus Tirol, bis jetzt 2 Bde. Wien u. Leipzig 1888, 1896; A. Tille, Uebersicht über den Inhalt der kleineren Archive der Rheinprovinz 1. Bd Bonn, 1899. — Aem. Ludwig Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrh., 2 Bde, Weimar 1846. Ueber Alter, Anlaß, Ausbreitung der K. besonders in Deutschland s. Korrespondenzbl. d. Gesamtvereins d. deutschen Gesch.- u. Alterth.-Vereine 1892, S. 20—26; 1893, S. 149—151; 1894, S. 138—144; 1895, S. 128—131; 1897, S. 38 f.; 1899, S. 56—58. Die vielfach auch allgemeinere Fragen berührenden und schätzbaren Beiträge über die K. in einzelnen deutschen Gegenden und Städten von Fr. Blanckmeister, Franz Bode, W. Busch, Hausmann, Ch. Jordan, Kleinwächter, R. Krieg (sehr verdient durch seine Bemühungen um Feststellung des Bestandes der auf uns gekommenen K.), M. Meyer, Theod. Müller, H. von Nathusius, O. Schell, M. Schollen, P. Schwartz, Sello, Fr. Stuhr, A. Tille, M. Wehrmann, Welzl, Werner, Zeitschel u. a. sind zu zahlreich, als daß wir sie hier einzeln aufführen dürften.

Die Bedeutung des Worts Kirchenbuch ist eine mannigfaltige nach Zeiten und Gegenden wechselnde. Dem nächsten Wortsinne nach den Bücherschatz einer Kirche bezeichnend sind Kirchenbücher, libri ecclesiastici, auch Pfarrbücher, verschiedene dem Kultus in bestimmten Gemeinden dienende Bücher, Zusammenstellungen über geistliche Feiern, Seelgeräte mit Bezeichnung der davon fallenden Einnahmen, weiterhin auch Inventarien über den liegenden Besitz, die Fahrnis und die Einkünfte einer Kirche: Saal- und Lagerbücher, Urbarien, auch Pfarr-Matrikeln, Kirchen- und Pfarr-Register genannt. In neuester Zeit sind aber als **das** Kirchenbuch oder **die** Kirchenbücher die Verzeichnisse über die an Personen vollzogenen heiligen sakramentalen Handlungen: Taufen, Einsegnung von Ehen Katechumenen, Beichten und Begräbnissen ziemlich allgemein zur Geltung gelangt. Der Vorschlag, das immerhin mehrdeutige Wort durch ein anderes zu ersetzen, ist kaum ausführbar, da auch die Ersatzworte in mehrfachem Sinne vorkommen, so daß es mindestens einer näheren Bestimmung oder Umschreibung bedürfte. In verschiedenen Gegenden sind noch heute auch andere Benennungen üblich: Pfarrregister oder Pfarrbücher (vgl. Parish Registers, Parish books), Pfarrmatrikeln, in Österreich-Ungarn Matrikeln, in Tirol und Vorarlberg im besonderen kanonische Bücher, in Schweden Ministerialbücher.

Als besonders altes und merkwürdiges Beispiel eines Kb. im älteren Sinne mag das vor 1371 beginnende älteste Kb. von Oldesloe (abgedr. von Dr. Friedr. Bangert in den Schriften des Ver. f. schlesw.-holst. Kirchengesch. Kiel 1901) erwähnt werden. Es enthält eine Tafel zur Bestimmung des Sonntags Estomihi, Hirtenbrief des Lüb. Bischofs Bertram von 1376, Memorieneinkünfte der Oldesloer Kirche, Eintragungen von Kirchherren, d. i. Pfarrern, seit dem 14. Jahrh. über Zehnten, Pastoraleinkünfte, Schenkungen u. s. f. Kirchenbücher anderer Art sind wieder die jetzt in England von einer Gesellschaft herausgegebenen Kartularien der Bischöfe, z. B. The Registers of John de Sandale and Rigaud de Asserio, bishops of Winchester (aus der Zeit von 1316—1323), London, Winchester 1897. Diesem geht schon ein Register of John de Pontissara (1282—1304) voraus. Diese Bücher enthalten alles mögliche, was sich auf das Regiment der Bischöfe bezieht.

Das Kirchenbuch im älteren Sinne als Lagerbuch oder Verzeichnis kirchlicher Feiern und Hebungen hat auf die kirchlichen Personenregister nicht nur seinen Namen vererbt, es hat auch für die Geschichte der neueren Kirchenbuchführung noch eine besondere Bedeutung, indem wir es in verschiedenen Gegenden, z. B. in Mecklenburg, Holstein, am Niederrhein in Hessen im Verlauf des 16., auch des 17. Jahrhunderts mit dem Verzeichnis von Taufen, Trauungen u. s. f. wechseln oder darin übergehen sehen. Die Zeit, in der dies geschieht, läßt dann einen ungefähren Schluß auf das Einsetzen der neueren Registerführung in den betreffenden Gegenden thun. Durchgängig gehen nämlich die Heberegister und Urbarien in den Pfarrregistraturen viel weiter zurück, als Tauf- und Trauregister, in Deutschland vielfach bis weit ins 15. Jahrh., in England, Frankreich, Italien bis ins 14., 13. Jahrhundert und wohl noch weiter. Auch die Kirchen-Rechnungen sind für die Altersbestimmung der Personenregister verwertbar, teils indem auch sie vielfach aus bedeutend älterer Zeit in den Pfarrregistraturen vorliegen, teils weil sich gar nicht selten unmittelbare Angaben über die Einrichtung von Tauf-, Trau-, auch Sterberegistern darin verzeichnet finden. Es sei hier gleich bemerkt, daß in Deutschland die Einrichtung jener letzteren Register bis auf verschwindende Ausnahmen mit der Zeit der Reformation beginnt und daß wohl zum erstenmal im deutschen Schrifttum der Ausdruck Kirchenbuch im heutigen Sinne in dem 1522 als Traubuch einsetzenden Kirchenbuche zu Zwickau vorkommt.

Eine genauere Einsicht in die Geschichte, Natur und Bedeutung der Kbb. beginnt sich erst anzubahnen, seitdem man angefangen hat, den auf uns gekommenen Bestand derselben möglichst vollständig zu sammeln und zu prüfen. Statt diesen mühsameren Weg zu beschreiten, hat man es gelegentlich vorgezogen, die Gesch. der Kbb. auf Grund der kirchlichen Gesetze zu verfolgen: an sich ein sehr nützliches, ja notwendiges Unternehmen, aber die hierbei gemachte Voraussetzung, daß nach der Regel dem Gesetz die Ausführung folge, erweist sich gerade bei der Geschichte der Kirchenbücher als vielfach nicht zutreffend. Ueberdies folgt bei der inneren geschichtlichen Entwickelung die Satzung, die Regelung des durch die höhere Einsicht einzelner und mit einer gewissen inneren Notwendigkeit gewordenen oft erst bedeutend später nach. Auch läßt sich an dem Gerippe der Gesetze durchaus nicht jene Fülle der Erscheinungen und Antriebe beobachten, wie sie bei sorgfältiger Prüfung und Sammlung der urkundlichen Überlieferung zu Tage tritt. Allgemeine Ansichten anerkannter neuerer Forscher über die Geschichte und Verbreitung der Kirchenbücher ergaben sich wegen unzulänglicher Kenntnis des Materials als durchaus irrige.

Obwohl wir uns besonders mit den deutschen und deutsch-evangelischen Kbb. zu befassen haben, müssen wir doch um des allgemeinkirchlichen Charakters dieser Einrichtung willen die Stellung der deutschen Kirche im Vergleich mit denen der anderen Völker ins Auge fassen. Zwar im heutigen Sinne eine Einrichtung der neueren Zeit, haben die Kbb. doch ihre Vorläufer in der alten Kirche, ja abgesehen von dem christlich-sakramentalen Charakter, auch bei den geistig gehobenen Völkern früherer Zeiten, zumal solchen, die, wie die Ägypter, die Statistik in reicherem Maße pflegten. Insbesondere ist hier an die Geburtsbücher und Stammtafeln der Israeliten zu erinnern. Auch im römischen Reiche gab es Verzeichnisse der Geborenen, deren Anfänge bis in die Königszeit zurückreichen; durch die Ehegesetzgebung des Augustus kam es auch zur Verzeichnung der Eheschließungen. Das Christentum nahm seinen Anfang und fand seine erste Verbreitung im Römerreiche, nahm daher auch in seiner Weise die vorgefundenen Kulturelemente auf. Die Diptychen (s. liber vitae und Skulptur, christliche) wurden von den Römern übernommen und in christlichem Sinne verwertet und umgewandelt. Nicht um die Wehrkraft festzustellen, nicht um der Steuererhebung willen wurden Mitglieder der Gemeinde verzeichnet, sondern als Bürger eines sich mehr und mehr ausbreitenden sichtbar-unsichtbaren Gottesreichs. Diese civitas dei ist nicht nur im Gegensatz, sondern auch in der Analogie zum römischen Weltreiche gedacht. Neben dem Tauftag zeichnete man auch den Todestag, zumal christlicher Blutzeugen ein, denn der Tod war nur der Übergang in die ewige Gottesstadt und die kirchl. Einsegung der Ehen mußte zu deren Verzeichnung führen; wir wissen nur zu wenig von der Gestalt und Ausdehnung dieser Einrichtung. Die *ἱερὰ πτυχά*, *ἱεραὶ δέλτοι* hatten vorzugsweise eine liturgische Bedeutung. Als Tafeln der lebenden und verstorbenen unterschieden enthielten sie die Namen von Bischöfen, Blutzeugen, auch von hervorragenden weltlichen Personen, insbesondere auch von Wohlthätern, deren Namen anfangs vom Ambo verlesen wurden.

Die Diptychen haben sich nicht zu Kirchenbüchern im neueren Sinne entwickelt, für die deutsche Kirche überhaupt keine Bedeutung gewonnen. Der Mangel jener Entwickelung darf nicht in dem Sinne als etwas selbstverständliches betrachtet werden, weil zu einer Zeit, wo fast alle Glieder einer Gemeinde aus Christen bestanden, man einer Verzeichnung der Getauften u. s. f. nicht mehr bedurft habe, vielmehr erklärt sich diese Erscheinung aus dem bedeutenden Rückgange der Kultur nach der völligen Zerstörung des römischen Reichs und aus einer verkehrten Richtung, welche die mittelalterliche Kirche nahm. Statt der Diptychen der verstorbenen und der lebenden führten Kirchen und Klöster nun Nekrologien, Morilogien, Totenbücher, worin man besonders die Namen derjenigen eintrug, die sich durch Geldspenden und Stiftungen an die Kirchen ausgezeichnet hatten und deren Seelgerät in den Kirchen gestiftet war. Man nannte sie mit Vorliebe Lebensbücher, „Bücher des Lebens, worin die Namen der verstorbenen Mönche eingetragen werden“ u. s. f. Bei kirchlichen Stiftungen wird auch wohl, als Sportel für den Pfarrer, eine besondere namhafte Gebühr für die Eintragung in dieses Buch (pro intitulatione in registro mortuorum) gezahlt. Neben diesen Lebensbüchern gab es im MA. als Kirchenbücher die oben erwähnten Heberegister, Inventarien u. s. f., auf deren Führung auch deutsche Synoden im 14. und 15. Jahrhundert drangen. Wegen des Mangels an kirchlichen Personenregistern halfen sich Fürsten, Herren und Lehnsleute mit eigenen Familienbüchern, im späteren MA. die Bürger mit Kundschaftsbriefen. In größeren Städten bei reicher entwickeltem geistigen Leben, wie Nürnberg, hatte man sogen. Totengeläutbücher, die einen Teil des städtischen Gefällbuchs bildeten und worin wenigstens das Geläut für die vornehmeren Bürger ge-

bucht wurde. Für die Altersbestimmung des übrigen Volkes bedurfte man in Ermangelung der Tauf- u. a. Register noch bis ins 16. Jahrhundert der sogen. lebenden Urkunden (Personen), deren Aussagen sich meist lediglich auf Erinnerung stützten. In den am reichsten entwickelten Städten, wie z. B. Augsburg und Breslau, finden sich beim Ausgange des MA. auch schon die Anfänge von Volkszählungen.

Während es so in Mittel- und Nordeuropa stand, hatte sich, gestützt auf alte Grundlagen, die Kultur in den abendländischen Mittelmeerländern bereits zu Anfang des 14. Jahrhunderts soweit gehoben, daß sie in die Zeit der älteren Renaissance eintraten, besonders Italien und Frankreich, zumal die Provence. Wir hören von einem 1308 einsetzenden Taufregister zu Cabrières bei Vaucluse, und sind noch selbst aus Mittelfrankreich (Givry, Dep. Saône et Loire) Bruchstücke eines Ehe- und Sterbebuchs, die 1335 und 1336 beginnen, vorhanden. In Italien war jene Einrichtung ebenfalls schon in Übung, und obwohl die Erhebungen über den auf uns gekommenen Bestand an solchen Büchern in Italien erst begonnen haben, wissen wir doch selbst von kleineren Orten, wo erhaltene Tauf- und Sterberegister im 14. Jahrhundert ihren Anfang nehmen (Gemona T. 1379, S. Sepolcro St. 1374). In Spanien, wo die Entfaltung des christlichen Kirchenwesens durch die Kämpfe mit den Moslimen zurückgehalten wurde, war es der berühmte Kardinal Ximenez, der im Jahre 1497 durch eine Synode zu Toledo die Führung von Tauf- und Trauregistern, erstere mit Angabe der Taufzeugen und Paten, anordnen ließ. Diese Verordnung war eigentlich kein Zeichen der Blüte der spanischen Kultur, vielmehr wurde sie durch die schlimmen sittlichen Zustände, die leichtsinnigen Ehescheidungen, veranlaßt. Da die päpstl. Kirche die durch jede Art von Patenschaft begründete geistliche Verwandtschaft als Ehehindernis festgesetzt hatte, so behaupteten leichtsinnige Ehepaare nach Belieben das Bestehen eines solchen Verhältnisses zwischen ihnen und fanden stets gewissenlose Personen, die sich in solchen Fällen zu Zeugen hierfür hergaben. Solchem Unrat suchte man durch kirchenamtliche Tauf- und Eheregister zu steuern. In Portugal muß wenigstens bald danach dieselbe Einrichtung getroffen worden sein, da der Infant Kardinal und Erzbischof Alfons von Lissabon bereits am 25. August 1536 auf einer Synode das kirchl. Registerwesen ordnen ließ.

In Deutschland und den Niederlanden suchten noch etwas früher als auf der iberischen Halbinsel einzelne Synoden die Anlegung von Taufregistern durch die Pfarrer ins Werk zu setzen, nämlich die von Konstanz im Jahre 1463, von Doornik 1481, aber obwohl die Vorschrift am ersteren Orte nach 20 Jahren wiederholt wurde, hören wir nichts von einem Erfolge. Angaben von 1441 zu Obergeorgenthal in Böhmen, 1432 zu Tweng in Kärnten beginnenden Taufregistern haben sich als bloße Irrtümer erwiesen, doch hören wir von einem bis 1500 zurückreichenden Taufregister der Augustiner-Einsiedlerkirche zu S. Thomas auf der Kleinseite zu Prag, eigentlich nur von zwei um 1600 abgeschriebenen Blättern eines solchen, während sonst das Kb. erst 1596 einsetzt. Sehr merkwürdig ist das von dem tüchtigen Prof. Joh. Surgant, Pfarrer zu S. Theodor in Kleinbasel, der durch sein hingebendes Streben für die Verbesserung des Kirchenwesens bekannt ist, angelegte Taufregister (seit 1861 auf dem Brit. Museum zu London). Als wirkliches öffentliches Gemeinde-Taufbuch beabsichtigt, wurde es doch schon bei Surgants Lebzeiten stecken gelassen und reicht nur bis 1497. Als es endlich im Jahre 1529 wieder aufgenommen und dann ununterbrochen durch die folgenden Jahrhunderte fortgesetzt wurde, war eine neue Zeit angebrochen: die Reformation der Kirche hatte ihren Siegeslauf durch die deutschen Lande angetreten. Die Tauf- und Eheregister wurden nun auch nicht nur zu S. Theodor, sondern in allen Kirchen Basels gleich mit der Reformation eingeführt.

Hochmerkwürdig ist nun die Beobachtung, daß jene Basler Erscheinung vom ersten Einsetzen einer regelmäßigen Kb.-Führung mit der Durchführung der Kirchenerneuerung so wenig allein dasteht, daß wir derselben vielmehr auf Grund der jüngsten Ermittelungen in allen Stammländern der deutschen und schweizerischen Reformation von den Alpen bis zum Harz und von den Vogesen bis nach Schlesien begegnen. Bei Zürich beginnt Pfarrer Brennwald zu Hinwyl sein Taufbuch am 3. Juli 1525. Schon im nächsten Jahre nimmt sich auf Bitten der drei Leutpriester in Zürich der Rat selbst dieser Sache an und führt auch die von Zwingli empfohlenen Ehebücher ein. Die Wachsamkeit gegen das Täufertum, das sich selbst wenig oder gar nicht mit diesen Registern befaßte, und religiös-ethische Gründe waren hierbei bestimmend. Noch ist eine Anzahl Kbb. aus den zwanziger Jahren in der Schweiz bis auf unsere Tage gekommen. Ebenso früh wie in der Schweiz beginnen die Kbb. im Elsaß. In Straßburg ist das älteste Traubuch von 1525 (Taufbuch 1544); im Oberelsaß beginnen die Register zu Rappoltsweiler 1527.

Auch weiter nach Norden wird uns von einem 1529 beginnenden Kb. zu Butzbach in der Grafschaft Königstein berichtet. In den süddeutsch-schwäbischen Städten erscheint die Reformation und mit ihr die Kirchenbuchführung wesentlich durch die Schweiz beeinflußt. Zu S. Stephan in Konstanz beginnt das Taufbuch 1531; zu Lindau wird im Mai 1533 vom Rat der Befehl gegeben, daß, soweit die Stadt evangelisch geworden, die Kinder, die das Taufsakrament empfangen, von den Geistlichen aufgezeichnet werden sollen, schon im Jahr darauf geschah das auch mit den Getrauten. Noch sind vier Taufbücher und ein Traubuch von 1533/35 im Württembergischen erhalten. Zu Frankfurt a. M. nehmen 1531 die Pfleger des evangel. Armenkastens die kirchl. Registerführung in die Hand und verordnen Tauf-, Trau- und Beerdigungsregister. Die beiden ersteren beginnen 1533, das älteste erhaltene Begräbnisbuch beginnt erst 1565.

In Thüringen und Sachsen-Meißen fällt der Beginn der Kbb. in eine ebenso frühe Zeit. In Zwickau macht das Traubuch 1522 den Anfang, 1535 folgt das Taufbuch. Das Taufregister von Mildenau setzt mit dem Jahr 1523 ein. Schon aus Dörfern und Flecken sind Kbb. aus recht früher Zeit erhalten in Edersleben am Südharz von 1538, in Rieder bei Ballenstedt s. 1539, in Röhnsdorf bei Wittenberg s. 1540 ebenso zu Augustusburg i. S. Verschiedene Kbb. aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts weisen auf frühere zurück, auch zeugen Kirchenvisitationen aus den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts auf die frühe Verbreitung dieser Kb. in Stadt und Land. Das älteste 1534 beginnende Kb. von Friedersdorf bei Dobrilugk deutet auf einen Einfluß Kursachsens auf die Niederlausitz. Mit der einstigen Blüte der Reformation in Böhmen sind die früh beginnenden Kbb. im Lande in Verbindung zu bringen, das Trauregister zu Joachimsthal s. 1531, auch die in demselben Jahre beginnende Matrikel zu Platten. Noch zeichnen sich durch frühzeitige Kb.-Führung Nürnberg und das benachbarte Franken aus. In der genannten Reichsstadt beginnt das Trauungsbuch zu S. Sebald schon 1524, das Taufregister hier und zu S. Lorenz 1533, das Totenbuch 1534. Zu Creglingen sind Tauf-, Trau- und Begräbnisbuch von 1534 ab erhalten; zu Henfenfeld, Hersbruck, Altsittenbach setzen die Register 1533 mit dem 1. Jan. ein. Bei diesen letzteren Kbb. ist die Nürnberg-Brandenburgische KO von 1533 die Veranlassung, durch welche sich Markgraf Georg d. Fr. ein großes Verdienst erwarb. In Schlesien waren es 1534 der Reformator Heß und die gleichzeitige Gottesdienstordnung Herzog Friedrichs II., wodurch diese kirchlichen Bücher im Lande verbreitet wurden. Bis heute erhalten sind hier keine älteren Bücher als das Traubuch zu S. Maria-Magdalena in Breslau seit 1542, die Trauregister von S. Peter-Paul in Liegnitz von 1546 zu S. Marien ebendas. seit 1547. Während durch die Schweinfurter KO von 1543 Tauf- und Trauregister dort zur Geltung kamen, wurde wegen der Siege Kaiser Karls V. die das gleiche anordnende gleichzeitige KO Erzbischof Hermanns von Köln unwirksam gemacht. Spürbaren Erfolg hatte im Anhaltischen und Stift Merseburg eine Verordnung Fürst Georgs von Anhalt vom Jahre 1548; am Niederrhein war in dieser Richtung die Londoner Fremdlingssynode von 1550 wirksam, in Württemberg eine eifrig befolgte Verordnung Herzog Christophs von 1558. Weiterhin weisen wir nur auf eine Kirchenordnung von Graf Ludwig Casimir von Hohenlohe vom Jahre 1553, eine Erbachsche von 1560, die Hennebergische Visitation von 1550, pfälzische KO von 1563, Hessen-Kasselsche Einführung der Taufbücher wegen der Wiedertäufer von 1566 hin.

Wie groß die Zahl der bis in die ersten sechziger Jahre des 16. Jahrhunders bereits vorhandenen Kirchenbücher bezw. der Orte und Gemeinden war, wo diese bereits in allen Hauptregistern, wenigstens denen der Taufen und Trauungen — denn die Begräbnisregister setzten oft erst viel später ein — Eingang gefunden hatten, läßt sich begreiflicherweise nicht genau angeben, da sich die gewaltigen Verluste, welche u. a. der 30 jährige Krieg, zumal in Kursachsen, mit sich brachte, nur schätzungsweise berechnen lassen. Wenn man vor Jahr und Tag von 1522—1563 zusammen 132 zählte, die sich bis auf die Gegenwart erhalten oder von deren einstigem Vorhandensein wir zuverlässige Nachricht haben, so wird sich jetzt nach unseren Ermittelungen besonders aus dem Elsaß, Hessen, Böhmen, Schlesien diese Zahl auf 150 und darüber erhöhen. Danach ist anzunehmen, daß diese Register schon sehr weit verbreitet waren. Dies ist auch aus ephoralen Kirchenvisitationen der fünziger Jahre und aus den Generalartikeln Kurfürst Augusts von Sachsen aus dem Jahre 1557 zu entnehmen, wonach diese Bücher in den Städten schon allgemein vorhanden und nur auf den Landpfarren noch zu vervollständigen waren.

Da nun all diese Bücher mit keiner einzigen von uns ermittelten Ausnahme nur von Reformationsverwandten geführt wurden, so müssen wir darin einen schlagenden Beweis und Bestätigung einer anderweit gemachten Beobachtung sehen, daß für die geistige

Entwickelung Deutschlands die bloß schönwissenschaftliche und gelehrte Renaissance nicht entfernt von der Bedeutung war, wie für Italien und Frankreich. Erst durch die Vermählung der tiefsten religiösen Bestrebungen mit der wiederaufgelebten Antike konnte hier auch diese ihre Früchte zeitigen. Bei einem Blick auf die gesamte Geschichte der Kirchenbücher wird man aber den Zusammenhang dieser Erscheinung mit dem Gange der Kultur nicht leugnen können.

In den Niederlanden wurde die reformatorische Bewegung lange gewaltsam niedergehalten, so daß ihre Bekenner ins Ausland flüchten und nur auswärtige Synoden 1550 und 1568 (Weseler Syn.) auch Bestimmungen über die niederländisch-reformierten Kbb. treffen konnten, bis dies 1574 durch die Synode zu Dortrecht im Lande selbst geschah und diese Register sich schnell verbreiteten. Immerhin sind noch einzelne Bücher aus älterer Zeit erhalten geblieben: Bruchstücke eines Taufb. zu Nijkerk in Gelderland von 1524 bis 1527, Begräbnisreg. zu Zierikzee 1527 ff., Taufb. das. 1553 ff., Begräbnisb. in der Alten Kirche (Oude Kerk) zu Amsterdam 1553 ff.

Die weitere Verbreitung der Kbb. in Deutschland dürfen wir hier nicht ins Einzelne verfolgen, führen nur einige gesetzliche Erlasse fürstlicher Kirchenleiter an, welche diese Register verordneten: Herzog Julius von Braunschw.-Wolfenb. 1569, Kurbrandenb. Visit.-Ordn. von 1573, Oldenburgische von dems. J. (nur Taufbb.), KO Markgraf Johann Georgs und Weimarsche, beide von 1574, S. Altenburgische von 1580, Synode von Herborn 1586 (für Nassau, Wittgenstein, Solms), Verordn. Herzog Friedrichs II. von Schlesw.-Holst.-Gottorp vom 21. Febr. 1587 (T., Tr. u. Begr.) Tecklenb. KO von 1588, Grafsch. Sponheim 1590. Weitere Verordnungen von Grafen und Herren aus dem 16. Jahrhundert übergehen wir. In Mecklenburg werden 1602 Tauf- und Eheregister angeordnet, in Pommern am 15. Dezember 1617 durch Herzog Philipp von Pommern alle drei Register.

Im allgemeinen beginnen je weiter nach NO. und NW. nach den Gestaden der Nord- und Ostsee zu die Kbb. um so später, am spätesten von allen deutschen Landen in Oldenburg, im Hannöverschen, zu allerletzt in Westfalen und Hildesheim, woselbst die Zahl der im 17. Jahrhundert beginnenden eine beschränkte ist. Einer Beachtung wert ist es, daß in all diesen Gegenden einzelne Kbb. schon vor allen allgemeinen Verordnungen beginnen, woran wir die Selbstständigkeit erkennen, mit der diese Erscheinungen hervortreten, meist in Städten, z. B. zu Wolgast (Tr. 1538), Werben b. Pyritz (1567 alle 3 Regg.), Salzwedel (S. Kathar. 1556), Rövershagen in M. (1580), Magdeburg (S. Jacobi 1553 Tauf u. Tr. angelegt), Lüneburg (S. Joh. 1572), Hannover (S. Aegidii 1574). Es ließen sich auch merkwürdige Beispiele von frühem Einsetzen kirchlicher Personenregister auf dem Lande beibringen. Ein bemerkenswerter Vorstoß ist ein deutsch-evangelisches Kb. von 1596—1611 in Posen.

Von der evangelischen Kirche Deutschlands aus drang die Kirchenbuchführung zu den skandinavischen Königreichen vor, und zwar ziemlich spät, zumal in den nächstgelegenen deutschen Ländern und Städten diese Register auch erst im Verlaufe des 17. Jahrhunderts eingeführt wurden. In Dänemark geschah dies durch eine königliche Verordnung vom 13. September 1646, in Norwegen durch das Kirchenritual des dänischen Königs Christian V. vom 25. Juli 1685. Wenige Bücher reichen in beiden Reichen vor diese Jahre weiter ins 17. Jahrhundert zurück. In Schweden hatte man die Nützlichkeit und Notwendigkeit dieser Einrichtung hie und da schon früher erkannt, aber erst am 3. September 1686 wurden sie hier und in Finnland durch ein Kirchengesetz allgemein angeordnet, dann aber auch in einer sehr empfehlenswerten Gestalt.

Wie in Deutschland erfolgte die allgemeine Einführung der Kbb. auch in England gleich nach der Trennung von der päpstlichen Kirche und dennoch in durchaus verschiedener Weise, nicht an vielen Orten fast gleichzeitig auf Veranlassung von Geistlichen, Laien, Räten und frommen Fürsten, vielmehr mit Rat eines Günstlings, des Vizeregenten Thomas Cromwell, durch die Verfügung eines gewitzten Gewaltherrschers König Heinrichs VIII. vom 30. September 1538. Trotz dieses unevangelischen Ursprungs hatte dieses englische Verfahren den Vorzug, daß es sofort von allgemeinem Erfolge war, wie das aus der großen Zahl der gleich aus dem Jahr der Verordnung und aus der nächsten Zeit danach noch heute vorhandenen Register hervorgeht: Aus dem Jahre 1538 sind nicht weniger als 812, aus der Zeit von 1528—1558 1822, zwischen 1558 und 1600 aber 2448 Kbb. auf unsere Tage gekommen, und zwar alle 3 Register. In Schottland führte Kan. 14 des Provincial Council of Scottish Clergy zu Edinburg im Jahre 1551 Tauf- und Trauregister ein. Am 10. Dezember 1616 verordnete das Privy Council auch Begräbnis-

register. Erst viel später, im 19. Jahrhundert, kam es zu einer allgemeinen Einführung der Kbb. in Irland.

In die transoceanischen Länder brachten seit der großen Auswanderungszeit die europäischen Kulturvölker hinsichtlich der kirchlichen Personenregister die heimischen Einrichtungen mit. Von den germanischen Völkern waren es zuerst die Holländer. Ein lehrreiches Beispiel ist das anscheinend sehr sorgfältig geführte Kb. der Holländer in Reciff (Recife, einem Teil von Pernambuco) in Brasilien 1633—1654. Das East India house in London bewahrt abschriftl. Kbb. aus Bombay seit 1703, aus Bengalen seit 1713, aus Madras seit 1743.

Wenden wir uns der römisch-kathol. Kb.-Führung in Deutschland zu, so wissen wir aus der Zeit, in der dieselben in den Reformationskirchen so weite Verbreitung fanden, nur von vereinzelten Versuchen in dieser Richtung und zwar solchen, die offenbar durch die Reformation gezeitigt wurden. Zu Hildesheim ordnete im Jahre 1539 zu einer Zeit, als am Bistumssitze nur durch das Betreiben eines zu König Karl V. in naher Beziehung stehenden Bürgermeisters der Reformation gewaltsam der Eingang gewehrt wurde, eine Synode die Führung von Taufbüchern an, aber gerade hier hören wir so spät wie nur irgendwo in Deutschland von wirklich angelegten Tauf- u. a. Registern. Noch mehr als in Hildesheim war es dann 1548 in dem mitten in der reformatorischen, auch einer schwärmerisch-täuferischen Bewegung stehenden Augsburg, wo von einer Synode alle 3 Hauptregister und ein viertes über die österliche Pflicht den Pfarrern anbefohlen wurde. Die Begründung dieses Beschlusses: ad haec praecipue, ut pastorum suorum ratio melius constet, also eine Probe, welche Geistliche noch die päpstlich-römische Weise hielten, läßt die besondere Veranlassung dieses Beschlusses klar erkennen. Gerade aus dem Schwabenlande hören wir aber zehn Jahre später, daß vorher im Papsttum die Taufregister nicht üblich waren (Öschelborner, Evangel. Taufreg. von 1558). Scheinbar hiermit im Widerspruch stehen die im Kais. Bezirksarchiv zu Kolmar i. E. aufbewahrten Angaben aus den Dörfern Tagsdorf und Sondersdorf Kr. Altkirch, wonach es einst an beiden Orten Taufregister gab, die mit dem 25. Januar 1540 begannen, obwohl wir nicht wissen, daß hier je ein anderes als römisch-päpstliches Kirchenregiment waltete. Da wir uns aber vergeblich bemühten, irgend etwas über die religiös-kirchlichen Zustände jener Orte und ihrer Geistlichen zu jener Zeit zu ermitteln, so muß, bis dies etwa möglich ist, das thatsächliche damalige Verhältnis derselben zur Reformation oder zum römisch-päpstlichen Kirchenwesen als zweifelhaft angesehen werden.

In der römisch-katholischen Kirche als solcher findet sich keine frühere Bestimmung über die Führung von Kirchenbüchern als die Dekrete der 24. Sitzung der Kirchenversammlung zu Trient vom 11. November 1563, obwohl wir in romanischen Kulturstaaten diese Bücher teilweise weit früher einsetzen sahen. Für die italienische Kultur ist das so kennzeichnend, daß wir diese frühe Registerführung wohl nach Wälschtirol und den italienischen Orten der Küstenprovinz bei Triest, nicht aber auf die unmittelbar anstoßenden deutschen oder windischen Gebiete übertreten sehen. Nur die alte Kulturblüte der belgischen Gebiete macht sich darin geltend, daß hier auch auf niederdeutschem Boden die Registerführung mehrfach über das Tridentinum zurückreicht, wie denn z. B. in der Universitätsstadt Löwen je ein Tauf-, Trauungs- und Begräbnisbuch schon zwischen 1540 und 1559 einsetzen. Die Tridentiner Beschlüsse kamen bei Gelegenheit der Verhandlungen über die römisch-katholische Ehegesetzgebung, der Eheverbote wegen der geistlichen Verwandtschaft zur Sprache, und es ist leicht erklärlich, daß Spanier und Italiener sie vorzugsweise befürworteten. Es war ein weiter Weg von diesen Beschlüssen bis zur allgemeinen Verkündigung, ein viel weiterer bis zur größeren Verbreitung derselben. Allgemein durchgeführt wurden die Kbb. in neuerer und neuester Zeit infolge des Hinzutretens landesherrlicher und bürgerlicher Gesetze. Auch wurden in Trient nur Tauf- und Eheregister beschlossen; die Begräbnisregister, die bemerkenswerter Weise auch auf einer Augsburger Synode schon 1567 beschlossen wurden, empfahl namens der römischen Kirche zuerst am 16. Juni 1614 Papst Paul V. dringend durch das Rituale Romanum. Die Tridentiner Dekrete wurden nacheinander veröffentlicht in der Diöcese Prag 1564, Ermeland 1565, Konstanz 1567, Trier 1569, Breslau 1580, Mainz 1582, Kulm 1583, Bamberg 1587, Olmütz 1591, Trient 1593, Köln 1598, Brixen 1603, Chur 1604, Münster 1616. Das Breve des Papstes Paul V. legte mit den drei übrigen Registern der Pfarrgeistlichkeit in dem Rituale auch noch das der Gefirmten und des status animarum ans Herz.

Seit den Tridentiner Beschlüssen beginnt nun ganz allmählich die Kb.-Führung in den röm.-kath. Gemeinden Deutschlands. An dem alten geistl. Hochsitze und Universitäts-

ort Köln giebt es zu S. Peter noch ein Trauregister seit 1565, in fünf anderen Kirchen beginnt die Registerführung im letzten Jahrzehnt des 16., in allen übrigen erst im 17. Jahrhundert und später. Etwas ganz außerordentliches ist es, wenn am Stephansdom zu Wien Trau- und Sterberegister schon 1562 und 1553 einsetzen, hier sogar das Bruchstück eines Traubuchs von 1542—1557 vorhanden ist. Mit Nachdruck hebt es noch 1643 der Pfarrer zu Adendorf in der Rheinprovinz hervor, wenn er die Taufen zu buchen anfing, was früher nicht geschehen war (baptizatorum nomina prius non scripta). Und doch waren die Taufregister durchgängig älter als die übrigen.

Im allgemeinen kann man nun sagen, daß sich vom Ende des 16. Jahrhunderts an die röm.-kathol. Register allmählich in Deutschland mehrten, und zwar meist da am spätesten, wo vorher auch die evangelischen etwas später Eingang gefunden hatten, so jedoch, daß gewöhnlich die protestantischen etwas früher beginnen. Zahlreich sind die Fälle, wo röm.-kathol. Kbb. scheinbar ziemlich weit zurückreichen, wo es sich aber bei näherer Prüfung zeigt, daß es zuerst evangelische Bücher sind, die bei der gewaltsamen Unterdrückung zur Zeit der Gegenreformation den Gemeinden samt den Kirchen und anderem Gut abgenommen wurden. Wir haben derartige Fälle, deren Zahl jedenfalls eine bedeutende ist, in Baden, Hessen, Böhmen, Schlesien beobachtet. Im letzteren Lande gehören die ältesten röm.-kathol. Matrikeln den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts an, da gleich das nächstalte von Peterswaldau vom Jahre 1570 einer damals und bis nach dem 30jähr. Kriege evangel. Gemeinde angehörte. Manche ältere Bücher mögen bei solchen Gelegenheiten abhanden gekommen sein. In einzelnen deutschen Gegenden ist der überkommene Schatz röm.-kathol. Kbb. ein besonders vollständiger und reicher, weil sie durch die Gunst der Umstände mehr als an allen anderen Orten Deutschlands vor Verlusten bewahrt blieben, so in Salzburg, Tirol und Vorarlberg, wo man durch die Alpen und das Haus Habsburg geschützt, während der Schrecken des 30jähr. Kriegs die Register ungestört weiter führen konnte, wie wir das von nicht weniger als 79 Registern in Deutschtirol wissen, die zwischen 1619 u. 1650 begonnen wurden. Auf die Zeit von 1650 bis 1699 kommen in ganz Tirol deren 569, von 1700—1784, d. h. bis zu den Josephinischen Gesetzen vom letzteren Jahre, auf die Zeit danach 658 neue Kbb. In allen anderen Kronländern ist die verhältnismäßige Zahl älterer Kbb. ein ungünstigeres; in der Bukowina gehen sogar nur vereinzelte Register über das Jahr 1784 zurück.

Bisher haben wir die Kbb. fast nur in ihrer Eigenschaft als Tauf-, Trau- und Begräbnisregister ins Auge gefaßt. Damit ist aber ihr Inhalt durchaus nicht erschöpft, sie haben vielmehr, wenn auch je nach besonderen Orten und Gegenden in verschiedenem Maße, noch mannigfaltigen anderen Inhalt. Das Kirchenbuch zu Lehrbach in Hessen enthält nicht weniger als ein Dutzend verschiedene Abteilungen. Nach Landgraf Georgs von Hessen Kirchenvisitationspunkten vom Jahre 1629 sind diese Bücher wenigstens in sechs Register oder classes zu teilen. Vielfach sind die Kbb., besonders im 17. Jahrhundert, eine Fundgrube für die Geschichte der Kirchenzucht. Einen gewissen censorischen Charakter hat das Kb. schon an sich. Lehrreich ist hierfür die Überschrift des 1575 beginnenden Kb. zu Reinheim in Hessen: „Register, in welchem kürzlich verzeichnet ist, wer ehelich zusammengekommen und nach christlicher Ordnung eingesegnet ist, auch was für Kinder zum Sakrament der hl. Taufe gebracht und wie sich die Kinder in catechismo geübet haben, endlich was der Pfarrer für Pfarrkinder gehabt, die sich des hl. Abendmahls gebraucht oder nicht gebraucht und wie ein jegliches gethan gewesen ist." Oft sind die Büßer besonders verzeichnet, wie im Lehrbacher, oder seit 1637 in dem von Bischofsheim: catalogus illorum, qui post lapsum in peccata scortationis et adulterii poenitentiam publice egerunt et in ecclesiae communionem recepti sunt. Ähnlich verhält sichs mit den unehelich geborenen, die bald für sich gebucht sind, bald, wie in vielen Fällen die Büßer, mit den übrigen Eintragungen vermischt. So ist das Kb. die Quelle der kirchlichen Sittenzeugnisse. Zeitweise enthält es auch an manchen Orten Nachrichten über besondere Vorkommnisse, wie über die „Rechtfertigung" von Hexen und Übelthätern. Wie in evangel. Kbb. die Beicht- und Abendmahlsgänge zum Prüfstein des kirchlichen Lebens dienen, so in römisch-katholischen die Nachrichten über den status animarum und die Ableistung der österlichen Pflicht.

Die Katechumenen- und Konfirmierten-Verzeichnisse bilden einen für die Geschichte des Kultus wichtigen Bestandteil der Kbb. Bei den jüngsten Erhebungen über die auf uns gekommenen Register wurde vielfach auf sie nicht geachtet. Sie reichen in die älteste Zeit der Reformation zurück und erscheint in Straßburg schon 1524 der Gründonnerstag als Termin der öffentlichen Prüfung in der Gemeinde, ähnlich im Öttingschen, Crailsheim

und a. O. Auch die Nassau-Saarbrücker KO von 1574 ordnet die Verzeichnung der Konfirmanden im Kb. an. Bei den Reformierten war die Konfirmation ebenfalls ein besonders feierlicher Akt. Die Weseler Artikel von 1568 bestimmen, daß die kirchlich begraben werden sollen, welche angesichts der Kirche ihren Glauben bekannt haben. So ordnet auch 1574 die Dortrechter Synode an, daß im Kb. die Namen derjenigen verzeichnet werden sollen, die man in der Konfirmation als Gliedmaßen der Gemeinde aufnimmt, ebenso wird 1572/92 bei der deutsch-reformierten Kirche in Köln neben dem Kommunikantenregister ein anderes über diejenigen geführt, welche ihr Bekenntnis abgelegt haben; ein Gleiches bestimmt noch die Clevisch-Märkische KO von 1662.

In der luther. Kirche vermied man gern die Zusammenstellung mit der römischen Firmung. Der lutherische Kirchenrechtslehrer Aug. v. Balthasar gebraucht aber anstandslos Mitte des 18. Jahrhunderts für Konfirmation den Ausdruck Firmelung und teilt vor der allgemeinen Einführung der Kbb. in Pommern die Anordnung von Konfirmandenregistern aus der Matrikel von Görmin von 11. Sept. 1609 mit. Wo in der Liegnitzer KO von 10. Okt. 1534 neben ernstlichem Katechismusunterricht der feierliche Abschluß desselben vor Eltern, Pfarrer und Gemeinde angeordnet wird, heißt dieser ebenso wie bei den Reformierten „ein öffentlich Bekenntnis des Glaubens statt der Firmung." Trotz unvollkommener Erhebungen sehen wir doch schon jetzt, wie in verschiedenen Gegenden Deutschlands die Konfirmandenregister bis ins 17. u. 16. Jahrhundert zurückreichen. So führt das Arnstädter Kb. der Barfüßerkirche von 1589 zu den drei üblichen Registern ein Verzeichnis der im Katechismus geprüften und zum Beichtstuhl gelassenen Kinder. In Niedersachsen, wo die Kbb. verhältnismäßig spät einsetzen, finden wir noch solche Register bis ins 16. Jahrhundert: zu Münden 1589, zu Edesheim A. G. Northeim 1598, zwischen 1601 und 1650 sind noch ein halbes Dutzend erhalten. Seit den 60er Jahren des 17. Jahrhunderts muß die Einrichtung hier als allgemein bestehend angenommen werden. Zu Oberkaufungen setzen die Listen der Konfirmierten 1603 ein, während andere Register schon früher damit beginnen. Im Hessen-Darmstädtischen pflegen die Konfirmandenregister mit den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts zu beginnen (z. B. Bornheim 1637, Bebenhausen 1638). Im Gebiet der St. Frankfurt a. M. beginnen diese Register teilweise schon 1621, die meisten etwas später, andere erst im 18. Jahrhundert. Zahlreiche Konfirmandenregister liegen seit dem 17. Jahrhundert in Mecklenburg vor, 1656—1723 zu Jördensdorf, Woltmanshagen 1659—1678 u. s. f. Wenn hier öfter größere oder kleinere Lücken eintreten, so ist daraus nicht eben zu schließen, daß zu den betreffenden Zeiten keine feierliche Konfirmation stattfand, wohl aber, daß nicht zu allen Zeiten, und an allen Orten die gleiche Sorgfalt darauf verwandt wurde. Es scheint, daß stellenweise in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders aber nach den der Freiheitskriegen, dieser kirchlichen Einrichtung besondere Sorgfalt zugewandt wurde (vgl. in Mcklbg. staatl. Cirkularverordn. vom 11. September 1815). Der Eifer für die Konfirmation und Konfirmandenregister am Niederrhein hängt mit dem niederländ. reformierten Wesen zusammen. Ältere Konfirm.-Register zu Hilden 1649—1754, Wickrathberg 1677—1738, München-Gladbach (derer, so ihr Bekenntnis gethan) 1681—1713, Flammersheim Kr. Rheinbach 1686, Homberg bei Ratingen (derer, so ihres Glaubens Bekenntnis gethan) 1710 ff.

Wohl die merkwürdigste Art der Kbb., die zugleich am meisten auf das alttestamentliche Vorbild der Geburts- und Stammregister hinweisen, sind die sogen. Familienbücher, in denen die Gemeindeglieder mit den an ihnen vollzogenen heiligen Handlungen familienweise nach dem Alphabet oder auch nach ihren Wohnungen zusammengestellt sind. So sind z. B. in dem jetzt mit dem Jahr 1692 beginnenden Kb. des alten Falkensteinschen Dorfes Dankerode auf dem Harz Hof für Hof vom ersten bis zum letzten hinsichtlich der kirchlichen Handlungen abgehandelt, so daß sich daraus eine eingehende familienweise geführte Dorfchronik ergiebt, ähnlich zu Diesdorf in der Altmark und in manchen Gegenden, in Württemberg, an niedersächsischen Orten, bei Frankfurt a. M. Diese Familienbücher sind dann häufig noch mit ausführlichen Registern versehen. Sie beginnen kaum vor dem 17. Jahrhundert und werden meist in neuester Zeit nicht fortgesetzt, so in Reuß ä. L., wo sie zeitweise allgemein eingeführt waren. Ganz den jüdischen Geschlechtsregistern nachgebildet sind die Stammbücher der franz. Hugenotten, die z. B. bei den 1699 in Offenbach aufgenommenen refugiés mit dem Jahre 1698 beginnen.

Zu den merkwürdigsten evangelischen Kbb. gehören die seit 1686 in Schweden allgemein eingeführten Ministerialbücher. Sie bestehen aus sechs verschiedenen Teilen: 1. Geburts- und Taufbuch, 2. Sterbe- und Beerdigungsbuch, 3. Ehebuch, 4. Buch der

Hausverhöre, 5. Buch der Übersiedelungen, 6. das des Weg- oder Auszugs aus einer Gemeinde. Der eigenartigste Teil ist der 4. über die Hausverhöre, an denen sämtliche Hausgenossen beteiligt sind. Darin hat der Pfarrer alle Geburts-, Ehe- und Sterbefälle, sowie die Ein- und Wegzüge in Haus und Familie festzustellen. Hierbei werden aber auch Zeugnisse über den Religionsunterricht, Prüfungen, Abendmahlsbesuche und was vom sittlichen Wandel vor und seit der Verheiratung zu bemerken ist, ob jemand der Kirchenzucht unterworfen und ihm Buße auferlegt wurde, aufgezeichnet.

An den 5. und 6. Teil der Ministerialbücher erinnert eine Verordnung des Bischofs Matthias von Speier vom J. 1474, worin den Pfarrern jener verkehrsreichen Stadt alphabetische Verzeichnisse aller ihrer Pfarrkinder mit Angabe der abgegangenen und zugezogenen Parochianen anbefohlen werden. Solche Register empfiehlt auch das röm. Ritual vom Jahre 1614. Auch in deutsch-evangel. Kbb. sehen wir öfter die Zu- und Abgänge angemerkt, z. B. in dem von Dudenhofen, Dekanat Offenbach, von 1556—1636.

Bemerkenswert sind die Beschlüsse, welche auf Betreiben des Italieners Felician Ninguarda, Erzbischofs von Salzburg, die dortige Provinzialsynode im Jahre 1569 faßte: Es sollen sämtliche Pfarrer in einem Buche all ihre Pfarrangehörigen mit Vor- und Zunamen nach Alter und Stand angeben, weiter die gestorbenen und weggezogenen, die in der Pfarre geborenen und die eingezogenen. Neben einem agendarius oder manuale pastorum werden sodann Tauf-, Firmelungs- und Eheregister vorgeschrieben. 1586 wurden diese Vorschriften auch in den Suffraganbistümern eingeführt; im Jahre 1616 bringt eine Salzburger Generalvisitation sie wieder in Erinnerung, so auch in Prag 1605, in Ermeland 1610, in Osnabrück 1625, Kulm 1641, Köln 1649, Eichstädt 1700 Tauf-, Firmungs- Ehe-, Toten- und Familienregister; in Kulm wird dabei 1745 auf das römische Ritual Bezug genommen. Inwieweit diese Verordnungen befolgt wurden, bleibt zu prüfen, jedenfalls geschah es nicht allgemein. Weit ins Einzelne gingen die niederl. Reformierten, um eine genaue Einsicht in den Bestand und Gliederung der Gemeinden zu gewinnen. Die deutsch-reform. Gemeinde zu Köln führte 1572—1590 neben den Tauf-, Trau- und Begräbnisregistern Verzeichnisse sämtlicher Gemeindeglieder, aller Eheleute, Konfirmanden, Aeltesten und Diakonen.

Als um die Wende des 17. u. 18. Jahrhunderts die Kbb. in den alten Kulturstaaten Europas überall bekannt, in manchen Gegenden allgemein eingeführt waren, begann man ihren Wert und Bedeutung von Gesichtspunkten aus zu würdigen, die ihrer eigentlichen Natur und Bestimmung fremd waren, indem man sie nämlich als Quellen der Bevölkerungskunde und der seit dem 17. Jahrhundert zuerst in England sich entwickelnden Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft ansah. Von Joh. Graunts natural and political annotations upon the bills of mortality, London 1666 u. 1676 an folgte eine reiche Litteratur verwandten Inhalts in England, Frankreich, Deutschland, Holland, Italien und Schweden. Soweit hierbei nur soziale und praktische Gedanken verfolgt wurden, gehen uns diese Schriften hier nicht an, aber ein Teil der Schriftsteller gab diesen Untersuchungen eine auf die Gotteserkenntnis gerichtete Wendung. Gelegentliche Gedanken in Will. Derhams (1657—1735) physical theology über die an den Geburts- und Sterberegistern beobachtete tiefe göttliche Weisheit wurden von dem deutschen Theologen Joh. Peter Süßmilch in höchst scharfsinniger Weise ausgeführt in dem Werke: „Die götts. Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts“, wissenschaftlich nachgewiesen (zuerst 1741, zuletzt in 3 Bänden 1776) und von des Verfassers Schwiegersohn Baumann zum Abschluß gebracht. Dadurch angeregt gab auch der tüchtige Arzt Möhsen in seiner Schrift über die Pockenimpfungen zum erstenmal eine Geschichte der kirchl. Tauf- und Sterberegister.

Durch solche Bestrebungen wurde nicht nur in weiteren Kreisen die Aufmerksamkeit auf die Kbb. gelenkt, dieselben erfuhren auch bald durch die sich mehr und mehr entwickelnde Volkswirtschaft und Statistik eine mächtige Einwirkung. Seit Ende des 17. Jahrhunderts mußten z. B. in Brandenburg-Preußen von Pastoren und Superintendenten Auszüge aus den Kbb. geliefert werden, die in Berlin zusammenflossen, um für die Volkszählungen verarbeitet zu werden. Die Gestalt und Führung der Kbb. wurde bald durchaus von den Anordnungen der Landesherrschaft abhängig gemacht. Das diente zur völligen Durchführung und sorgfältigen Handhabung dieser Einrichtung, aber die innere und äußere Gestalt, die durch eine Reihe königlicher Verordnungen geregelt wurde (z. B. von König Friedrich II. von Preußen durch das Circulare an die Inspectores (Superintendenten) vom 2. Oktober 1758 u. Erlaß vom 2. Januar 1766, Preuß. Landrecht II, Tit. 11 § 481—504), wurde nun nicht mehr durch das Wesen des geistlichen

Amts und der Kirche, sondern durch die Wünsche und Bedürfnisse des weltlichen Regiments in Bezug auf das Gerichts-, Heer- und Steuerwesen bestimmt. Eine nicht geringe Belastung des Pfarrers und Küsters war die im Allg. Pr. Landrecht (§ 501—504) befohlene Herstellung einer an das Ortsgericht einzureichenden Abschrift des Kb. Die Kirchenzeugnisse sollen aber aus der Urschrift, nur im Notfall aus der Abschrift ausgestellt werden. Ähnliches wie durch das am 1. Juni 1794 veröffentlichte Pr. Landrecht wurde in Kursachsen in dem Entwurf einer gesetzlichen Anweisung für die Pfarrer und Küster in den kursächsischen Landen zu besserer Einrichtung der Kbb. am 18. Februar 1799 angeordnet. In dem Patent Kaiser Josephs II. vom 20. Februar 1784 für Österreich wird ausführlich der Nutzen der Tauf-, Trau- und Begräbnisregister für die Kirche nicht nur, sondern namentlich auch für die öffentliche Verwaltung und für die einzelnen Familien hervorgehoben, die Führung der Bücher den Geistlichen aufgetragen, die Aufsicht darüber aber nicht nur den Bischöfen, sondern auch den Kreisbehörden zur Pflicht gemacht. Kirchliche Standesregister mit bürgerl. Beweiskraft können hier nur von der röm.-kathol. und griech.-orientalischen Kirche geführt werden. Bei den staatlichen Eingriffen in die Kirchenbuchführung kommen auch schon vor der französischen Revolution solche vor, in denen auf das kirchliche Bekenntnis gar keine Rücksicht genommen wird. So werden in einem Erlaß des Herzogs Karl Theodor vom 18. November 1769 für Jülich drei gesonderte Bücher als Tauf-, Trau- und Sterberegister verordnet und befohlen, von diesen allen eine in der Amtsregistratur niederzulegende Abschrift anzufertigen. Der Staat kann nun auch nach den beglaubigten Abschriften Zeugnisse ausstellen. Ein durchaus gleichförmiger Erlaß ging am 27. Februar (Hornung) 1779 von einem rheinischen Kirchenfürsten, dem Erzb. von Köln aus. Eine Verordnung des Erzb. von Trier vom 11. Dezember 1786 wahrt den kirchl. Charakter insofern, als die Abschriften nicht an die Gerichte, sondern an das erzbischöfliche Generalvikariat einzureichen sind.

Die neueste Einrichtung, nach welcher die Personenstandsführung ganz von der Kirche gelöst und mit den weltlichen Gemeindeverbänden verknüpft wird, erscheint zwar in ihrem Abschluß als eine Frucht der französischen Revolution, sie läßt sich aber auch als der konsequente Abschluß der Entwickelung erkennen, welche durch die Maßnahmen des franz. Königtums begründet und gezeitigt wurde. Seit der Ordonnanz des Königs Franz I. von Villers-Cotterets 1539 wurde die kirchl. Registerführung der Aufsicht der bürgerl. Gerichte unterstellt und von den Königen zu fiskalischen Zwecken mißbraucht. Vollends stand nach der Auffassung, vielmehr dem Willen des selbstherrischen Königs Ludwig XIV. die Führung der Kirchenbücher nicht der Geistlichkeit, sondern ausschließlich ihm und dem weltlichen Regiment zu. Dem entsprach seine Ordonnanz von 1667, die von Ludwig XV. 1736 erneuert wurde. Wie man in Gegenden, wo mehrere kirchliche Bekenntnisse bestanden, wie in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts in einigen holländ. Provinzen, dann auch in Schottland, die bürgerliche Eheschließung gestattet hatte, so geschah dies 1787 auch in Frankreich, wo man genötigt war, den Ehen der lange Zeit schwer verfolgten Protestanten eine rechtliche Grundlage zu schaffen. Durch das Dekret vom 20. September 1792, das sich eng an die königl. Dekrete von 1667 u. 1736 anschließt, und durch das Gesetz vom 28. pluviôse, an VIII d. i. 28. Februar 1800, wurde nun klare Bahn geschaffen und statt der Kirchenbücher eine bürgerliche Personenstandsführung eingerichtet, die man den Maires und ihren Beigeordneten übertrug, während die Geistlichen davon ausgeschlossen wurden. Diese Bestimmungen gingen in den code civil Napoleons als zweiter Teil (des actes de l'état civil) über und sind in Frankreich noch heute in Geltung. Mit der napoleonisch-französischen Eroberung verbreiteten sie sich auch weiter, so mit dem 17. Juni 1796 nach Belgien, auch nach Holland. Am 1. Mai 1798 (12 Floreal an VI) folgte ihre Einführung im niederrheinischen Roerdepartement, in der baier. Pfalz, 1809 im Herzogtum Berg u. s. f. Um des geschäftlichen Gebrauchs willen wurde auch eine Menge Kirchenbücher beschlagnahmt, doch begnügte man sich meist mit den nächsten dem Gesetz voraufgehenden Jahrzehnten. Wo Abschriften vorhanden waren, behielten die Kirchen ihre Bücher auch ganz. Verloren die Kbb. nun auch hinfort den Charakter als Quellen allgemein giltiger öffentlicher Beurkundung, so wurden sie doch fortgesetzt.

Teilweise wurde, wie in Polen, die bürgerliche Personenstandsführung wieder abgeschafft. An anderen Orten, wenigstens in Deutschland, bemühte man sich, durch die bürgerlichen Register angespornt, die Kbb. so zu gestalten, daß sie für gerichtliche Zwecke die hinlängliche Beweiskraft hätten. Wegen vieler Klagen über nicht rechtzeitige Einsendung oder ungenügende Gestalt der Kirchenbuchs-Duplikate wurde in den alten Provinzen

Preußens im Jahre 1825 eine Verordnung an die Superintendenten erlassen, daß sie sich bis zum März jedes Jahres von den Predigern ihrer Ephorie über die Einreichung der Abschriften sollten berichten und die Empfangsbescheinigung des Gerichts vorlegen lassen, auch wurde zwölf Jahre später wieder die sorgfältige Beobachtung der Vorschriften des Preuß. Landrechts eingeschärft. Aber die Zeitrichtung strebte auf eine Lösung der bürgerlichen Rechtsverhältnisse von der Verbindung mit der Kirche hin, wie das besonders bei den revolutionären Bewegungen des Jahres 1848 zum Ausdruck kam. Infolgedessen stellte bereits die preuß. Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 die Einführung der französischen Gesetzgebung in Betreff der Personenstandsführung in Aussicht. Sie erfolgte in Preußen durch das Gesetz vom 9. März 1874, wodurch besondere bürgerliche Personenstandsämter eingeführt wurden und die Kbb. für die Folgezeit ihre Bedeutung für öffentliche Personalbekundung verloren. Durch das Gesetz vom 6. Februar 1875 wurden diese Bestimmungen etwas erweitert auf das ganze deutsche Reich ausgedehnt. Geistliche und andere Religionsdiener schließt das Gesetz von der Wählbarkeit zum Standesbeamten grundsätzlich aus. Hinfort handelt es sich aber auch nicht mehr um Taufen, die Einsegnung von Ehen oder kirchliche Begräbnisse, sondern um Geburts-, Trauungs- und Sterbebücher. Für die älteren Fälle behalten die Kbb. nach § 53 des preuß. u. § 73 des Reichsgesetzes ihre frühere Bedeutung.

Mit dem Erlaß der neuen Gesetze fanden die Kbb. in Preußen und Deutschland keineswegs ihr Ende, sie wurden vielmehr fortgeführt und ihrer ursprünglichen Bedeutung und der Kirche zurückgegeben. Wie bei der gleichen im Jahre 1895 in Österreich-Ungarn getroffenen Einführung der Civilstandsregister wurden auch in Deutschland die Kbb. den Gemeinden gelassen. Ihre Leitung ging von den Regierungen und weltlichen Behörden auf die kirchlichen Oberen über, in Preußen schon 1. Oktober 1874 auf die Konsistorien und den evang. Oberkirchenrat. Nach der Verordnung des letzteren vom 21. September 1874 traten für die weitere Kb.-Führung verschiedene Erleichterungen ein, indem hinfort wegfiel, was lediglich mit Rücksicht auf richterliche und medizinische Behörden als fremder Bestandteil der Kb.-Führung aufgetragen war.

Gerade in neuester Zeit und seitdem vielfach die Personenstandsführung auf weltliche Behörden übergegangen ist, hat man von wissenschaftlicher Seite den Kbb. eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und ihre hohe Bedeutung anerkannt. Man hat dabei aber zumeist, insbesondere seitens der Statistiker, an ihre jüngste Entwickelungsphase gedacht, die man freilich vom Gesichtspunkt ihrer eigentlichen Natur und Bestimmung aus nur als Entartung ansehen kann. Bezeichnend für den Standpunkt des Statistikers ist die Art und Weise, wie sich mit Bezug auf Österreich v. Inama-Sternegg ausdrückt. Er sagt, es sei die Beurkundung des Personenstandes, als eine Aufgabe der Verwaltung, hier althergebrachten Bahnen folgend prinzipill in die Hände der Kirche gelegt (Oesterr. Statist. Monatsschr. XV. Jahrg. [1889] S. 398). Wenn hier und in anderen Ländern Pfarrer und Seelsorger den Verfügungen der Staatsbehörden gehorsam nachgekommen sind, so kann es ihnen nicht verdacht werden, wenn sie das vielfach mit Seufzen gethan haben, denn indem sie „eine Funktion der Verwaltung“ übernahmen, wurden die Kbb. ihrer eigentlichen Bestimmung mindestens teilweise entfremdet, mit fremdartigem Stoff beschwert, in geistlicher Beziehung ausgedörrt. Das Gottesreich und die bürgerliche Staatsordnung sind zwei verschiedene Sphären, beide in besonderer Weise gottgeordnet, aber mit ganz besonderen Zwecken und Zielen: Taufen, Einsegnungen bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde und am Traualtar und an der Bahre, Beicht- und Abendmahlsgänge und geistliche Zucht gehören ins Kirchenbuch, die leibliche Geburt und das Absterben, die Ehe nach ihrer bürgerlich-rechtlichen Seite gehören samt allen das rein natürliche Wesen des Menschen betreffenden Thatsachen der bürgerlichen Personenstandsführung an.

Weil dieser sehr wesentliche Unterschied zwischen Kirchenbuch und Civilstandsregister vielfach übersehen wurde, hat man zu der in unserer Zeit vielfach erwogenen Frage: ob und wo die älteren Kirchenbücher zu sammeln seien, eine Stellung genommen, die wir nicht als die richtige anerkennen können: Eine genealogisch-statistische Centralstelle in Dänemark, die Akademie in Schweden, staatliche Archive wie in Mecklenburg und Oldenburg, bekunden ihr löbliches Interesse an diesen wichtigen Urkunden, indem sie dieselben, bis auf die „laufenden“ neuesten Bände, in ihren Räumen zu sammeln und für ihre besonderen oder allgemeine genealogisch-statistische Zwecke von den Kirchen zu erlangen suchen. Daß die Kirchenbücher gesammelt und an geeigneten Mittelpunkten aufgehoben, verzeichnet und soweit thunlich mit sorgfältigen Registern versehen werden, ist als dringend erwünscht, ja als notwendig zu bezeichnen, aber nur unter der Voraussetzung, daß Ab-

schriften von ihnen bestehen. Eine untergeordnete Frage ist es, ob die Urschrift oder die Abschrift bei der Gemeinde, wohin das Kirchenbuch gehört, zu lassen sei. Es dürfte im allgemeinen zu empfehlen sein, daß die Urschrift bei der Sammelstelle niedergelegt werde. Diese kann aber natur- und rechtsgemäß nur die entsprechende kirchliche Oberbehörde sein. So sehen wir in der Schweiz, beispielsweise in Basel, die älteren Kirchenbücher im Kirchenarchiv niedergelegt; in Livland werden sie an das Konsistorium in Riga eingesandt. Wo provinzielle Kirchenarchive in der Bildung begriffen sind, bilden die alten Kirchenbücher einen sehr wesentlichen Bestandteil derselben. Es muß, von der Rechtsfrage ganz abgesehen, nachdrücklich daran erinnert werden, daß man die kirchlichen Gemeinden und ihre Leitung schwer schädigt, wenn man ihnen, auch unter Vorbehalt des Eigentumsrechts, diese wichtigsten Stücke ihres Archivs nimmt. In Nord- wie in Süddeutschland haben tüchtige einsichtige Geistliche auf die hohe Bedeutung des Kirchenbuchs, nicht nur des laufenden, für das geistliche Amt hingewiesen. Man mutet den Pfarrern mit Recht die Beherrschung der Geschichte ihrer Gemeinde an. Es wäre daher so unbillig als ungeeignet, wollte man ihnen die Hauptquelle für diese Aufgabe von ihrem Wirkungsort entfernen. Die französische Revolution und ihre Erben griffen gewaltsam in das Recht der Kirchen ein, indem sie ihnen ihre Register wegnahmen, daher diese denn auch in Elsaß-Lothringen, den Niederlanden, Rheinpfalz, Niederrhein, Herzogtum Berg in die staatlichen Bezirksarchive oder an die Oberamtsgerichte gelangten. Wo man sonst die bürgerliche Personenstandsführung von den Kirchen ablöste, in Preußen und ganz Deutsch-Österreich-Ungarn, ließ man den Kirchen ihr Eigentum. Aber es ist bemerkenswert, daß an keiner der Sammelstellen, wohin die K. infolge der Revolution gelangten, soweit wir sie kennen lernten (Straßburg, Kolmar, Köln, Aachen, Düsseldorf, Elberfeld), der ganze Schatz dieser Bücher vereinigt ist, obwohl sonst das französische Regiment seine Maßnahmen gründlich durchzuführen pflegte. Diese Erscheinung ist teilweise dadurch zu erklären, daß man sich vielfach mit Abschriften oder mit den jüngeren Teilen begnügte. Teilweise erkannte man aber auch wohl, daß die älteren K. zu wenig einem bürgerlichen Personenregister ähnlich seien, scheute sich auch zu weit in das Eigentumsrecht der Kirchen einzugreifen.

In neuester Zeit hat man sich sowohl in Deutschland, als in anderen Staaten, Dänemark, Schweden, Österreich, England, Belgien um eine Vereinigung des gesamten Kirchenbuchschatzes zu statistischen, genealogischen und volkskundlichen Zwecken bemüht. Belgien begann bereits 1865 einen Generalindex zu sämtlichen alten Kirchenregistern herzustellen, nachdem eine Verzeichnung des überkommenen Bestandes vorhergegangen war. In Oesterreich wirkt seit 1882 in ähnlichem Sinne eine statistische Centralkommission. In England hat infolge der Parish Register Act vom 19. April 1882 eine Ansammlung eines gewaltigen Materials von Abschriften in dem Record office stattgefunden. Aber gerade hier hat man schließlich eingesehen, daß die Ansammlung einer solchen Masse von Stoff an einem Orte, besonders aber die Entfernung der Bücher von dem Orte, auf welche sie sich beziehen, ernste Bedenken für die örtliche Forschung der Kirchen und Pfarren mit sich bringen würde. **E. Jacobs.**

Kirchendiener s. Küster.

Kirchenfabrik. — Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht 8. Aufl., Leipzig 1886, S. 1343 ff; Friedberg, Lehrbuch des KR, 4. Aufl., Leipzig 1895; vgl. den A. Baulast Bd I S. 454 und die dort angeführte Litteratur.

Fabrica heißt jedes, namentlich öffentliche Gebäude (vgl. c. 12. 14. 16. 18 u. a. Cod. Theod. de operibus publicis XV, 1), insbesondere Kirchengebäude, daher heißen auch die zur Erhaltung der Kirchengebäude bestimmten Einnahmen gleichfalls schon zeitig fabrica (s. den A. Baulast, Bd II, S. 454, 10). Der anfangs dazu ausgesetzte Teil schmolz später mit der Gesamteinnahme zusammen und nur in den Stiftskirchen blieb er davon gesondert unter der Verwaltung eines eigenen magister, procurator fabricae. Die Schwierigkeit, jederzeit die erforderlichen Mittel zur Erhaltung der Kirchen herbeizuschaffen, gab aber nachher aufs neue Veranlassung, einen besonderen Fabrikfond auch in den einfachen Pfarreien zu bilden, über welchen nach Observanz und Lokalrecht verschiedene zweckdienliche Bestimmungen getroffen wurden. Man wies auch die Erhaltung der kirchlichen Gerätschaften und die für den gewöhnlichen Gottesdienst erforderlichen Mittel, namentlich zur Beleuchtung, an die Fabrik. Darüber, wie der Fond gebildet werden sollte, gab es keine allgemeine Vorschrift; gewöhnlich bestimmte man aber dazu Oblationen, als freie Gaben, einen Teil der Primitien, Zehnten, den Ertrag aus der Vermietung der

Kirchenstühle, die für das Begräbnis an die Kirche zu zahlenden Gebühren u. a. m. Da die Fabrikgüter vom Pfründengut, sowie den Pfarraccidentien unterschieden wurden, bedurfte es, um Konflikte zu heben, oft genauer Sanktionen. So bildete sich infolge besonderer Entscheidung, z. B. in Preußen, der Gebrauch, daß dem Pfarrer das Opfer zufiel, welches auf den Altar niedergelegt wurde, der Kirchenfabrik aber dasjenige, welches von den Kirchenvätern besonders gesammelt oder in den Kirchenkasten geworfen wurde (Urkunden von 1398 und Ermländische Statuten von 1497, in Jakobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts von Preußen und Posen, I, 1, 118. 227 der Urkunden, vgl. von Buchholtz in Bobrik und Jacobson, Zeitschr. f. Theorie und Praxis des preußischen Rechts, Bd I, Heft 1, S. 184 ff.). Andere partikularrechtliche Beispiele s. bei Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht, § 318, S. 1343 ff. Die Kirchenfabrik kann als eine für sich bestehende Masse eine eigene juristische Person bilden, mit allen den Rechten, welche Korporationen besitzen. Die Vertretung übernimmt der jedesmalige Vorstand, welcher von dem Pfarrer und Gemeindegliedern gebildet wird. Große Wichtigkeit haben die Fabriken besonders in Frankreich und in den damit verbunden gewesenen deutschen Landen am linken Rheinufer erhalten, indem auf sie die äußere Existenz der Kirche vorzüglich gestützt ist. Als nämlich das Kirchengut eingezogen wurde, ließ man wenigstens die Kirchenfabriken bestehen (Erlaß vom 22. April 1790, Hermens Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christl. Kultus . . . . am linken Rheinufer, Bd I Aachen und Leipzig 1833, S. 168). In den organischen Artikeln vom 18. Germinal X (8. April 1802), Art. 76 (a. a. O. S. 526) wurde bestimmt, daß diesen Fabriken die Unterhaltung der Tempel, sowie die Verwaltung der Almosen (Opfergabe) obliegen sollte. Zur Ausführung dieser Festsetzung wurden besondere Reglements für jede Fabrik entworfen, bis es dem Gouvernement angemessen erscheinen mußte, eine allgemeine Ordnung ergehen zu lassen. So entstand das décret impérial concernant les fabriques du 30 Décembre 1890, wozu dann weitere Deklarationen ergingen (Hermens a. a. O., Bd 2 S. 412 ff.; Bd 4 S. 782 ff.). Nach diesem noch jetzt geltenden Dekret bildet jede Fabrik ein besonderes Rechtssubjekt, verschieden von dem Subjekt, welchem das sonstige Kirchengut zugehört, insbesondere von der Kommune, der Civilgemeinde, als dem Subjekt des Eigentums des Kirchenguts nach französischem Recht. Es hatte sich indes über diese Verhältnisse eine Menge Streitfragen erhoben und wurde eine reiche Litteratur hervorgerufen. S. dieselbe bei Richter, Dove, Kahl a. a. O. § 303, Note 13 S. 1286 ff. **F. H. Jacobson** † (**Mejer** †).

Kirchengebote s. Gebote d. K. Bd VI S. 402—405.

Kirchengefäße s. Gefäße gottesdienstliche Bd VI S. 412—415.

Kirchengeräte s. Altar Bd I S. 391—404, Ambon Bd I S. 435—438, Glocken Bd VI S. 703—709, Kanzel oben S. 25—27, Kruzifix, Leuchter, Orgel.

Kirchengesang s. Kirchenmusik.

Kirchengesangvereine, evangelische (vgl. auch Gottesdienst, Kirchenmusik, Liturgie). — Litteratur: Die Denkschriften der deutsch-evangelischen Kirchengesangvereinstage von 1882 bis 1899 (zu beziehen von Breitkopf und Härtel, Leipzig). Darunter für den Artikel besonders wichtig: Der deutsch-evangelische Kirchengesangvereinstag zu Stuttgart 1882 (Theophil Becker und H. A. Köstlin, Ueber die nächsten Ziele und Aufgaben der Kirchengesangvereine); der deutsch-evangelische Kirchengesangvereinstag zu Frankfurt a. M. 1883 (Statuten des ev. Kirchengesangvereins für Deutschland); der deutsch-evang. Kirchengesangvereinstag zu Bonn a. Rh. 1886 (Friedrich Spitta und Georg Schlosser, Ueber die Stellung des Chors im evangelischen Gottesdienst); der deutsch-evangelische Kirchengesangvereinstag zu Darmstadt 1891 (Heinebuch-Köstlin, Die kirchliche und soziale Bedeutung der Kirchengesangvereine); der deutsch-evang. Kirchengesangvereinstag zu Leipzig 1898 (Nelle, Ueber den kirchlichen Charakter der Kirchengesangvereine und ihrer Thätigkeit). — Friedrich Zimmer, Die deutschen evangelischen Kirchengesangvereine der Gegenwart in ihrer Entwickelung und Wirksamkeit nach urkundlichen Quellen, Quedlinburg 1882. Protokolle der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz 24. bis 30. Juni, 1886, Stuttgart 1886 S. 28 ff. Beil. O. und P.: Lotze und Habicht, Die Verwertung von Kirchenchören zur Hebung des Gottesdienstes); R. von Liliencron, Ueber den Chorgesang in der evangelischen Kirche, Berlin 1880; derselbe, Die Aufgaben des Chorgesangs im heutigen evang. Gottesdienst, Berlin 1895; Fr. Zimmer, Die Musik im Dienste des Evangeliums, 1880; H. A. Köstlin, Die Musik als christl. Volksmacht, Heilbronn 1880 (Zeitfr. des christl. Volkslebens, V, 5); Kawerau, Die Stellung des Chorgesangs im evang. Hauptgottesdienst, Berlin 1884 (Referat für den Chorgesangverband Brandenburg). Das

offizielle Vereinsorgan ist das Correspondenzblatt des evangel. Kirchengesangvereins für Deutschland, Leipzig seit 1887. (Darin besonders: F. Spitta, Die Stellung der Kirchenchöre zu den Aufgaben der Gegenwart, 1893, S. 85 ff.; H. Kühl, Die Bedeutung der Kirchenchöre für die Hebung des Gottesdienstes, 1894, S. 125). — Halleluja, Organ für die geistliche Musik in Kirche, Haus, Verein u. Schule, Hildburghausen 1884—1886 (Vereinsorgan bis 1886). — Siona Monatschrift für Liturgie und Kirchenmusik, Gütersloh seit 1875, begründet von L. Schöberlein, herausgeg. von M. Herold. Darin: H. Jakoby, Die Thätigkeit des Chors im Gottesdienst, 1886, S. 1 ff. (Zugleich Organ der Vereine). Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, herausgeg. von F. Spitta und J. Smend, Göttingen seit 1895.

1. Das Wort Kirchengesangverein bezeichnet eine Vereinigung, deren Zweck der Kirchengesang, sei es dessen Ausübung, sei es dessen Förderung, bildet. Dem Wortbegriffe nach unterscheidet sich also der Kirchengesangverein von den Gesangvereinen überhaupt durch die Beschränkung seiner Thätigkeit auf den Kirchengesang, von den amtlich bestellten Kirchenchören durch den Charakter der freien Vereinsthätigkeit, insbesondere durch die Freiwilligkeit seiner Leistungen, von den Vereinen für klassische Kirchenmusik durch die unmittelbare Beziehung seines Interesses und seiner Thätigkeit auf den Kirchengesang d. h. auf den Gesang, sofern er ein wesentliches Element des Gemeindegottesdienstes bildet und entweder von der Gesamtheit der Gemeinde — als Gemeindegesang — oder von dem Ausschnitt der mit der Gabe des kunstmäßigen Gesangs ausgestatteten Gemeindeglieder — als Chorgesang — ausgeübt wird, also durch die enge und unmittelbare Beziehung seines Interesses und seiner Thätigkeit auf den Kultus. Voraussetzung für die Bildung und Wirksamkeit von Kirchengesangvereinen ist demgemäß einmal, daß der Kirchengesang für die Gemeinde überhaupt die Bedeutung eines für den Gottesdienst wesentlichen Erbauungsmittels habe, sodann, daß die von Amts wegen getroffenen Einrichtungen nicht ausreichen, um dem Kirchengesang, sei es als Gemeindegesang, sei es als Chorgesang diejenige Gestalt zu geben, die seiner Bedeutung entspricht, und diejenige Stellung im Gottesdienste zu sichern, die ihm als wesentlichem Mittel der Erbauung zukommt. Wo ersteres nicht zutrifft, da bietet der Gottesdienst dem musikalischen Interesse überhaupt keinen Anknüpfungspunkt; wo letzteres nicht zutrifft, da fehlt der Anlaß, der Gemeinde durch freie Vereinsbildung zu Hilfe zu kommen.

Darin nun stimmen alle Kirchen und nahezu alle kirchlichen Gemeinschaften miteinander überein, daß sie den geistlichen Gesang als ein gesegnetes Erbauungsmittel schätzen und zum Gottesdienst heranziehen. Aber das Maß, in welchem dies geschieht, und dementsprechend die Energie, mit der von Amts wegen für die Bestellung des gottesdienstlichen Gesanges, beziehungsweise für die musikalische Ausstattung des Gottesdienstes überhaupt gesorgt wird, bestimmt sich nicht in erster Linie nach dem Maße, in welchem der Gesang als Mittel der Erbauung überhaupt gewertet wird, sondern nach der liturgischen Bedeutung, welche dem Gesange nach der Anschauung der einzelnen Kirche oder Gemeinschaft zukommt, genauer nach dem Maße, in welchem der Gesang für den Gottesdienst wesentlich ist, einen integrierenden Bestandteil der Liturgie bildet.

Für die katholische Kirche ist der Gesang als die melodisch stilisierte Rede die wesentliche Form des liturgischen Vortrags. Um diesen richtig auszuführen, bedarf es der Vertrautheit mit seinem Wesen und mit den Regeln, denen er unterworfen ist, also neben der natürlichen Begabung für Gesang einer bestimmten technischen Schulung. Der katholische Gottesdienst erfordert also die Mitwirkung von Sängern, die auf den kunstgemäßen liturgischen Vortrag eingeschult sind, er bedarf zur richtigen Ausführung des Gottesdienstes des Chors. Dieser bildet unter normalen Verhältnissen einen konstitutiven Faktor des Gottesdienstes, sofern er im Wechsel mit dem Priester die Liturgie vollzieht. Dieser Chor ist schlechthin liturgischer Chor, er nimmt als solcher an dem amtlichen Charakter des Priestertums teil, ist dessen musikalisches Organ. Die Bestellung des katholischen Gottesdienstes schließt die Bestellung des liturgischen Chors ein, letzterer ist, wäre es auch in dürftigster Gestalt, eine notwendige gottesdienstliche Einrichtung. Auf den liturgischen Chor erstreckt sich die amtliche Fürsorge; auf ihn beschränkt sie sich aber auch. Die Mitwirkung freiwilliger Kräfte aus der Laienschaft ist natürlich willkommen einmal da, wo die Mittel zu würdiger Bestellung des Chors nicht vorhanden sind oder nicht ausreichen, sodann überhaupt im Interesse der künstlerischen Ausschmückung des Gottesdienstes, der Steigerung des liturgischen Vortrages zu höchster Kraft und Eindringlichkeit durch Heranziehung der entwickelten Tonkunst und ihrer mannigfaltigen Ausdrucksmittel. Insofern ist auch im katholischen Gottesdienste breiter Raum für freiwillige Kräfte. Aber die aus ihnen sich rekrutierenden Vereine (Cäcilienchöre) haben im Gottesdienste ein Recht nur, sofern und soweit sie sich als liturgische Chöre betrachten, sich den Weisungen des liturgischen Amtes fügen, ihre musikalisch-

Thätigkeit schlechthin in den Dienst der Liturgie stellen. Der Cäcilienverein betrachtet es recht eigentlich als seine Aufgabe, nicht etwa nur zum musikalischen Freiwilligendienste aufzurufen, die Kräfte dafür zu werben, sondern den Chören ihre liturgische Aufgabe zum Bewußtsein zu bringen, das liturgische Gewissen zu schärfen, den einer einseitigen Kunstpflege verfallenen Kirchengesang in den Dienst der Liturgie zurückzuführen.

Für die Kirche des Evangeliums bildet der Kirchengesang streng genommen keinen integrierenden Bestandteil des Gottesdienstes. Denn die konstitutiven Elemente des evangelischen Gottesdienstes sind einerseits die Verkündigung des Wortes Gottes, des Evangeliums, andererseits das Gebet der Gemeinde. Ob das Wort Gottes in der schlichten Form der gesprochenen Rede oder nach der Weise des römischen Kirchengesanges in melodisch abgestuftem Vortrag, oder in der Feierpracht vollstimmigen Chorklangs vor die Gemeinde tritt, ob diese das ihr vorgesprochene Gebet nur im Geiste mitspricht, oder im Chorgebet, im Liede, selbst zum Vortrag bringt, das richtet sich nach Gewohnheit und Bedürfnis, nach den Verhältnissen und Mitteln, das ist von Bedeutung für die Wirkung und Eindringlichkeit des Gottesdienstes, aber für sein Wesen und seinen Wert macht es nichts aus. Der Gesang ist kein konstitutiver Faktor des evangelischen Gottesdienstes; dieser bedarf an sich eines Organes für den Kirchengesang, eines liturgischen Chores, nicht, letzterer ist keine notwendige Einrichtung der evangelischen Kirche.

Nun ist der evangelische Gottesdienst seinem Begriff und Wesen nach Handlung der Gemeinde, fordert also, daß sich die Gemeinde als solche in ihm bethätige. Dies vermag sie als Gesamtheit am besten in der Form des die Mannigfaltigkeit der Stimmen einheitlich zusammenfassenden Gesanges. Dieser gehört nicht unmittelbar zu dem Wesen des Gottesdienstes, aber er ist in demselben wohl begründet als die angemessenste Form für die Bethätigung der Gemeinde als Gesamtheit, als volkstümlicher Gemeindegesang, als kirchlicher Volksgesang.

Die Gemeinde als Trägerin des Gottesdienstes bildet nicht eine unterschiedslose Masse, sie setzt sich zusammen aus einer Mannigfaltigkeit von lebendigen Personen und Gruppen, die sich schon durch die natürlichen Unterschiede des Alters und des Geschlechts von einander abheben, und birgt demgemäß eine Mannigfaltigkeit von Gaben und Kräften in sich. That, Handlung der Gemeinde ist der Gottesdienst in dem Maße, als die einzelnen Personen sich an ihm aktiv beteiligen, selbstthätig bei dem Gottesdienste mitwirken; Gemeindeakt, Gemeindefeier im Vollsinn des Wortes ist er in dem Maße, als die in der Gemeinde vorhandenen Gaben und Kräfte in ihm zur Bethätigung kommen und in den Dienst der Erbauung durch lebendige Vergegenwärtigung des Evangeliums treten. Unter den der Gemeinde verliehenen Gaben kommt für den Gottesdienst selbst in erster Linie die Gabe des Gesanges, überhaupt die Tonkunst in Betracht als hervorragendes Mittel, die Wirkung des Evangeliums zu höchster Eindringlichkeit zu steigern und damit die Erbauung mächtig zu fördern. Unter diesem Gesichtspunkt als Erbauungsmittel von besonderer Kraft und Wirkung findet die Tonkunst, in erster Linie der Kunstgesang, im evangelischen Gottesdienste Raum, und hat in demselben der Chor als dessen Träger seinen Platz. Hier ist der Chor also nicht zuerst liturgischer Chor, sondern der Vertreter der musikalischen Kunst im Gottesdienst, liturgischer Chor nur insofern, als der Zweck der Erbauung, dem er mit der künstlerischen Darbietung dienen will, erfordert, daß diese sich als homogenes Glied in den Rahmen des Gottesdienstes einfüge. Er ist nicht eine für den Gottesdienst, für sein Wesen und Zustandekommen notwendige Einrichtung; dieser ist vollständig auch ohne seine Mitwirkung, ja die letztere setzt voraus, daß in der Gemeinde das Verständnis für die künstlerischen Darbietungen des Chors vorhanden und bis auf einen gewissen Grad entwickelt sei; wo dies nicht der Fall ist, da besteht für den Chorgesang kein Bedürfnis. Die Bestellung des Gottesdienstes schließt daher auch nicht notwendig die Einrichtung eines ständigen Chors ein. Der letztere bildet ein gewiß hochwillkommenes und wertvolles, aber nicht ein schlechthin notwendiges Stück der kirchlichen Ausstattung und muß da, wo die Mittel knapp sind, hinter dem schlechthin notwendigen zurückstehen. Es wird daher grundsätzlich dem Ermessen der berufenen Organe der Gemeinde überlassen werden müssen, ob von Gemeindewegen ein Chor bestellt werden kann oder nicht. Damit ist die Sicherung des kunstmäßigen Chorgesanges für den Gottesdienst an die Vereinsthätigkeit gewiesen. Ihre Sache ist es, den leitenden Organen die Wichtigkeit des Chorgesanges für die Erbaulichkeit des Gottesdienstes, vorab für die Hebung und Belebung des Gemeindegesanges zum Bewußtsein zu bringen, in den Gemeinden den Sinn und das Verständnis für den Gesang, den kirchlichen Volksgesang wie den Kunstgesang, zu wecken und zu pflegen, unausgesetzt daran zu erinnern, daß es Pflicht ist,

jede Gabe und Kraft, die Gott der Gemeinde geschenkt hat, zu erwecken und zum Dienst der Erbauung heranzuziehen, Pflicht jedes einzelnen, nach dem Maße der ihm verliehenen Gabe und Kraft zur Erbauung des Ganzen mitzuwirken (Eph 4, 11—16). Ihre Sache ist es weiter, den Freiwilligendienst des kirchlichen Kunstgesanges, sofern dies nicht schon seitens der Kirche und ihrer Organe geschieht, zu organisieren und der Kirche zur Verfügung zu stellen.

Der Antrieb zu solcher Vereinsthätigkeit wird sich am lebhaftesten in Zeiten eines gehobenen musikalischen Lebens einstellen. Es wird dann einerseits die Freude an der Tonkunst selbst, die Erfahrung des idealen Lebenszuflusses, den sie gewährt, andererseits das Interesse für eine möglichst intensive und allseitige Wirkung des Gottesdienstes zu dem Bestreben führen, die mächtige Anziehungskraft, die der Tonkunst eignet, in den Dienst der gottesdienstlichen Erbauung zu stellen und diese dadurch in ihrer Wirkung zu verstärken und zu vertiefen. Überwiegt das musikalisch-künstlerische Interesse, so liegt die Gefahr nahe, daß der Kirchengesangverein sich mehr und mehr auf die künstlerische Aufgabe zurückzieht, zum kirchlichen Musikverein, zum Verein für klassische Kirchenmusik wird und sich vom Gottesdienst ablöst. Schlägt das kirchlich-religiöse Interesse zu einseitig vor, so wird leicht vergessen, daß für den Gottesdienst der Gemeinde das nach Inhalt und Form Beste gerade gut genug ist, und daß für die gottesdienstliche Musik nicht die Rücksicht auf die Unmittelbarkeit der Wirkung, sondern die Gediegenheit des Gehaltes, der künstlerische Wert den Ausschlag geben muß, wenn nicht die Tonkunst dabei zu Schaden kommen und ebendadurch auch die Würde des Gottesdienstes selbst leiden soll (s. d. A. Kirchenmusik). Wohl ist es die Kirche, welcher der Kirchengesangverein seinem Begriffe gemäß dienen soll, der Gottesdienst, dem sich seine Leistung als homogenes Element einzufügen hat; aber es ist die Tonkunst, mit welcher er der Kirche dienen will, eine künstlerische Leistung, zu der er seine Mitglieder vereinigt. So streng auf der einen Seite darauf gehalten werden muß, daß die künstlerische Leistung sich der gottesdienstlichen Zucht unterstelle, dem Zwecke der gottesdienstlichen Erbauung unterordne und dem Ganzen der Liturgie harmonisch einfüge, so wenig darf außer Acht gelassen werden, daß diese Leistung eine künstlerische sein soll, auch in der bescheidensten Form den Anforderungen, welche die Kunst stellt, genügen muß. So verträgt sich mit dem Wesen und Zwecke des Kirchengesangvereins, was die Zusammensetzung betrifft, an und für sich jede Chorgattung, die künstlerisch zulässig ist und der Forderung liturgischer Zucht entspricht (gemischter Chor, Männerchor, Frauenchor, Kinderchor). Sofern aber der gemischte Chor alle in der Gemeinde vorhandenen Stimmentypen in sich vereinigt, entspricht er der Idee des Chors als des Ausschnitts der mit dem Charisma der Kunst begabten Gemeindeglieder, als der musikalischen Repräsentanz der G e m e i n d e, am meisten, und wird schon aus diesem Grunde für die Kirchengesangvereine die Regel bilden.

2. Die Reformation fiel in die Zeit, da die Kunst der Polyphonie der klassischen Vollendung entgegenreifte. Diese Kunst war recht eigentlich die Schöpfung der Kirche, ihre Förderung und Pflege deren Ehrensache. So traf die Reformation den kunstvollen Chorgesang in voller Blüte an. An den größeren Kirchen befanden sich stehende Chöre, für deren Unterhaltung teils die Munifizenz der Fürsten und Magistrate, teils der fromme Eifer kunstsinniger Privatpersonen durch Stiftungen sorgte. Für die junge evangelische Kirche stand im Vordergrund des Interesses nicht der Kunstgesang, sondern der Gemeindegesang, als dessen Träger und Führer nicht der Kunstchor, sondern d i e S c h u l e. Alle Sorge richtete sich demgemäß auf die Erziehung der heranwachsenden Gemeinde für die ihr im Gottesdienste zufallende Aufgabe durch eifrige Pflege des Kirchengesanges in der Schule. Gleichwohl wurde die Bedeutung des Kunstgesanges und seiner Pflege für die musikalische Bildung der Gemeinde und für die erbauende Kraft des Gottesdienstes von den Reformatoren in vollem Maße gewürdigt. Ganz besonders war es Luther, der mit aller Energie dafür eintrat, daß dieses gesegnete Erbauungsmittel der Gemeinde erhalten bleibe. Nachdrücklich schärfte er den Hochgestellten die Pflicht ein, für das aufzukommen, wozu den Gemeinden Vermögen und unmittelbare Verpflichtung fehlen. „Könige, Fürsten und Herren müssen die Musika erhalten, denn großen Potentaten und Herren gebührt, über guten freien Künsten und Gesetzen zu halten.“ Wo keine Kapelle da war, um der Gemeinde mit der herrlichen Gabe der Musika zu dienen, da fiel dieser Dienst als Ehrenpflicht d e r Schule zu, welcher die Erziehung der führenden Stände oblag, und zu deren stehenden Aufgaben von altersher die Einübung und Ausführung der gottesdienstlichen Gesänge gehört hatte, der Lateinschule.

Die fürstlichen Kantoreien waren ausgesprochenermaßen Kunstinstitute. Der Gesang im Gottesdienst bildete nur einen Teil ihrer Berufsaufgabe. Mit dieser standen sie

mitten im Kunstleben ihrer Zeit und nahmen an der Entwickelung der Musik und des musikalischen Geschmackes mehr, als für die kirchliche Tonkunst oft gut war, teil. Wohl vermittelten sie der Gemeinde im Gottesdienst die Erzeugnisse der hohen Kunst und trugen dadurch zur Bildung des musikalischen Verständnisses im Volke nicht wenig bei. Aber unter ihrer Führung wurde die Kirchenmusik mehr und mehr zur Konzertaufführung im Gottesdienst, sie wuchs aus diesem hinaus und löste sich, erst innerlich, dann auch äußerlich, von ihm ab. Für die Schulchöre war die künstlerische Aufgabe nach Höhenlage und Umfang durch die Rücksicht auf die übrigen Aufgaben, die der Schule oblagen, begrenzt. Dafür waren sie ausgesprochenermaßen kirchliche Institute. Ihre musikalischen Aufgaben waren nach den Bedürfnissen des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde orientiert, lagen dem durchschnittlichen Verständnis näher und wurden der Gemeinde überdies durch die öftere Wiederkehr vertrauter, als die Vorführungen der Künstlerchöre. Dazu kam, daß die Schulchöre ihrem Personenbestande nach in der Gemeinde wurzelten. Was die Chorschule dem Schüler gegeben hatte, das kam mit dessen Austritt aus dem Chor dem Gemeindegesang unmittelbar zu gut. So wurde der Schulchor mittelbar zu einer musikalischen Erziehungsanstalt für die ganze Gemeinde. Von ihm aus verbreitete sich in der Gemeinde nicht bloß Verständnis und Geschmack, sondern auch die Lust zu musikalischem Thun und die Fähigkeit, der Kirche mit freiwilligem musikalischem Dienste zu Hilfe zu kommen, wenn sie dessen bedurfte. Dies war der Fall, wenn das Chorinstitut, an das man bisher gewöhnt war, aus irgendwelchen Gründen einging, wie die Schloßkantorei zu Torgau, die im Jahre 1530 aus finanziellen Rücksichten aufgelöst wurde. Alsbald trat die musikalische Laienschaft ins Mittel. Musikbegabte Bürger der Stadt traten zur „Torgauer Kantorei-Gesellschaft“ zusammen, um unter der Leitung des fürstlichen Sängermeisters und Kantors Johann Walther die dem Chor zufallenden Gesänge einzuüben und auszuführen. Dem Vorbilde Torgaus folgten andere Städte, wie Wurzen 1545, Rochlitz 1579, Pirna 1582, Mittweida 1595, Coswig (dessen „Adjuvantenverein“ sich bis heute erhalten hat) u. a. Die wachsende Freude an Gesang und Musik führte da und dort zu Vereinigungen, welche sich die Pflege des Gesanges, vorab des geistlichen, zur Aufgabe machten. So stifteten zu St. Gallen im Jahre 1620 Jünglinge, die „zu der Musik eine sonderbare Anmutung getragen“, die Singgesellschaft „zum Antlitz“; in Greiffenberg (Hinterpommern) bildete sich eine Musikvereinigung, welche Männer aller Berufsklassen umfaßte. In Reutlingen (Württemberg) sammelte 1609 ein Diakonus Enslin Bürger aus dem Handwerkerstande um sich mit dem ausgesprochenen Zwecke, den Gottesdienst durch Chorgesang und Instrumentalmusik zu verschönern. Selbst Landgemeinden, namentlich in den sächsischen und thüringischen Gebieten erhielten so ihre „Figuralmusik“. Die Einbürgerung der Händel'schen Oratorien gegen das Ende des 18., das Aufblühen des Männergesanges in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts förderte den musikalischen Vereinstrieb. Die „Oratorienvereine“, wie die „Männergesangvereine“ liehen der Kirche gerne, insbesondere bei festlichen Anläßen ihre Dienste. Aber ihren Schwerpunkt hatten diese Vereinigungen in der musikalisch-künstlerischen Aufgabe oder in volkspädagogischen und patriotischen Bestrebungen. Der Dienst, den sie der Kirche leisteten, war ein Liebesdienst, auf den nicht mit Sicherheit gerechnet werden konnte, den man dankbar hinzunehmen hatte, ohne ängstlich darüber zu reflektieren, ob er der Erbauung wirklich auch frommte oder nicht, ob er dem liturgischen Zartgefühl Rechnung trug oder ins Gesicht schlug. Außerdem absorbierten sie sehr häufig die musikalischen Kräfte der Gemeinde und entzogen sie der eigentlichen Kirchenmusik. Die Neubelebung des religiösen und kirchlichen Interesses, die auf die Befreiungskriege gefolgt war und namentlich bei der Feier des Reformationsjubiläums zu Tage trat, brachte der evangelischen Kirche unter anderem auch die musikalische Dürftigkeit ihres Gottesdienstes zum Bewußtsein und führte zu Bestrebungen, die ausdrücklich vom kirchlichen, bezw. vom gottesdienstlichen Interesse ausgingen und sich darauf richteten, den Gottesdienst durch Heranziehung des Kunstgesanges zu verschönern. Bezeichnend ist die Stiftung, welche die „Jungfrau Christiana Gottliebin Bauder“ zu Sulz a. Neckar (Württemberg) auf den 31. Oktober 1817 machte „bloß und ausschließlich zur Beförderung eines religiösen Gesangs nach allen seinen Teilen“ .... „indem es unter die bisher nicht berücksichtigten Wünsche des großen Gottesmannes Luther gehört, dadurch die Teilnahme aller in wahrer Andacht zu fördern, des edlen Reformators Absichten unter uns zur Ausführung zu bringen“. Von der Schweiz her hatte in Süddeutschland der Gedanke Eingang gefunden, den Gottesdienst dadurch künstlerisch zu verklären, daß man den Gemeindegesang vierstimmig gestalte, zum Kunstgesang oder künstlerisch-stilisierten Volksgesang erhebe. Es entstand, von dem Organisten an der Stiftskirche zu Stuttgart, Konrad Kocher (1786—1872)

gestiftet, 1823 ein „Verein für Kirchengesang“, nach dessen Vorbild sich eine größere Anzahl von Vereinen im Lande Württemberg organisierten. Die Erkenntnis, daß der Gemeindegesang seiner Natur nach als kirchlicher Volksgesang einstimmig sein müsse und daß die künstlerische Bereicherung des Gottesdienstes durch die Wiedergewinnung und Wiederbelebung der klassischen evangelischen Kirchenmusik zu erstreben sei, entzog jenem Verein den Boden. An seine Stelle rückte 1846 ein „Verein für alte Kirchenmusik“ unter Aloys Schmidt, der unter Immanuel Faißt zu einem „Verein für klassische Kirchenmusik“ wurde und seine Hauptaufgabe darin erkannte, der Gemeinde die Schätze evangelischer Kirchenmusik durch außergottesdienstliche Aufführungen zu erschließen, die in der Regel im Gotteshause stattfanden, freilich nur gegen Entrichtung eines Eintrittsgeldes, bezw. nur den Mitgliedern des Vereins zugänglich waren. Ähnliche Vereine entstanden auch anderwärts, so z. B. in Darmstadt 1853 ein „Verein für Kirchenmusik“, der sich zwar ursprünglich die Aufgabe stellte, dem Gottesdienst durch Einfügung des kunstmäßigen Chorgesanges zu reicherem Schmucke zu verhelfen, mit der Zeit aber sich immer ausschließlicher auf die künstlerische Aufgabe, die Vorführung bedeutender Werke der Kirchen- und Oratorienmusik, anfänglich im Gotteshaus, später im Konzertsaal, wieder zurückzog und zum bloßen „Musikverein“ wurde. Diese Vereine wirkten bildend und reinigend auf das musikalische Verständnis und auf den musikalischen Geschmack. Mittelbar also kam ihre Thätigkeit gewiß auch der Gemeinde als solcher zu gut, unmittelbar freilich nur dem engeren Kreise der Musikliebhaber und der musikalisch Gebildeten in der Gemeinde. Wo nicht reich fundierte Kirchenchöre standen, die stiftungsmäßig den Schwerpunkt ihrer Aufgabe in der Mitwirkung beim Gottesdienst hatten, wie der von Friedrich Wilhelm IV. begründete Domchor in Berlin, die Schloßkirchenchöre in Schwerin, Hannover u. s. f., oder über den Gottesdienst hinaus der Gemeinde in besonderen Vorführungen die Schätze der klassischen evangelischen Kirchenmusik unentgeltlich darboten, wie der Thomanerchor zu Leipzig in der Samstagsmotette, der Knabenchor zu Salzungen u. a., da blieben diese Schätze, welche die Vereine für klassische Kirchenmusik zu Tage förderten, für die Großgemeinde und für den Gottesdienst zunächst ungenützt. Sie der Gemeinde und dem Gottesdienst wirklich zuzuführen, das war die Aufgabe, die sich der im Jahre 1874 ins Leben getretene „Evangelische Kirchengesangverein“ zu Darmstadt stellte, der ebendamit über die Vereine für klassische Kirchenmusik hinausschritt, daß er zwar die Form der Aufführung zunächst beibehielt, aber als Ort der Aufführung grundsätzlich die Kirche wählte, der Gemeinde in ihrer Gesamtheit den Zutritt ohne Entgelt gestattete, auf seine Kosten eine Chorschule gründete, die in ihrem Bestande sich aus der Volksschule rekrutierte, für einen geschulten Nachwuchs sorgte, das Interesse für die Kirchenmusik in denjenigen Schichten weckte und pflegte, die von dem musikalischen Leben sonst unberührt bleiben, also die lebendige Verbindung zwischen Verein und Gemeinde herstellte.

Während diese Vereine von der Begeisterung für die herrlichen Werke der kirchlichen Tonkunst ausgingen, welche die evangelische Kirche besaß, ohne sie für die Erbauung der Gemeinde im Gottesdienste wirklich zu verwerten, knüpften andere Bestrebungen ausschließlich und unmittelbar an das reale Bedürfnis der Gemeinde, des Gottesdienstes, wie er nun einmal war, an. In Zürich rief J. P. Lange 1843 einen Kirchengesangverein ins Leben, der grundsätzlich nichts anderes sein wollte, als „ein ausgebildeter Chor für den evangelischen Gottesdienst, der einerseits den allgemeinen Choralgesang durch geförderte Teilnahme heben, andererseits durch den Vortrag höherer Kirchengesänge diesen Gottesdienst bereichern sollte“. In ähnlichem Sinne und Geiste sammelten musikalische Geistliche oder Lehrer an nicht wenigen Orten im Norden und Süden, im Osten und Westen Deutschlands zumal da, wo der Sitz eines Lehrerseminars war, die musikalisch begabten Mitglieder ihrer Gemeinde, um mindestens an den hohen Festtagen des Kirchenjahres dem Gottesdienst den Schmuck „höherer Kirchengesänge“ zu verleihen. Diese Versuche wirkten anregend und vorbildlich auf weite Kreise. Sie weckten die Empfindung für das, was die evangelische Kirche an der Tonkunst haben könnte und nach Luthers Meinung haben sollte und müßte, aber im großen und ganzen — die glänzenden Ausnahmen bestätigen ja nur die Regel — fast überall noch nicht hatte. Immerhin blieben diese Bestrebungen vereinzelt, sie trugen den Charakter persönlicher Liebhaberei, sie waren von dem Kommen und Gehen der betreffenden Persönlichkeiten, sie waren von deren musikalischem, nicht immer das Richtige treffenden Geschmack, abhängig. Sollte das, was durch den Eifer musikalisch angeregter Geistlichen oder Lehrer einzelnen bevorzugten Gemeinden zu teil wurde, allen Gemeinden zukommen, so mußten diese Bestrebungen als eine Sache der Kirche selbst erkannt, in ihrem Namen und Interesse angefaßt und betrieben werden. Es

mußte mit allem Nachdruck und aller Deutlichkeit ausgesprochen werden, daß der freiwillige Chordienst eine Pflichtleistung sei, die der Besitz der musikalischen Gabe dem Einzelnen der Gemeinde gegenüber auferlege, demgemäß eine Sache, welche, unbeschadet der Freiwilligkeit, von der Kirche in jeder nur möglichen Weise zu fördern sei. Es mußte endlich ein Organ geschaffen werden, um diese Sache kräftig und zielbewußt zu vertreten nicht bloß den Gemeinde-Organen, den Kirchenbehörden, überhaupt der kirchlichen Gesellschaft, sondern vor allem auch der Kunst und der Kunstliebhaberei gegenüber, der zum Bewußtsein zu bringen war, was sie der Kirche und dem Gottesdienst schulde, was diese von ihr fordern.

Ein rühriges und opferwilliges Organ zur kräftigen Vertretung der Interessen der evangelischen Kirchenmusik gegenüber den Gemeinden und gegenüber der Kunst überhaupt erstand 1869 in dem von den Kantoren B. Volckel in Goldberg und O. Fischer in Jauer begründeten „Schlesischen Verein zur Hebung der Kirchenmusik" (Vorsitzender: R. Thoma in Breslau), nach dessen Muster sich der „Evangelische Verein für geistliche und Kirchenmusik der Provinzen Ost- und Westpreußen" (A. Völckerling) 1880 gebildet hat. Der Verein gliedert sich in Bezirke mit Bezirksdirigenten an der Spitze. Er wirkt durch Bezirks-Konferenzen und einen alljährlichen abwechselnd an den Hauptorten stattfindenden Vereinstag, der Verhandlungen und kirchenmusikalische Aufführungen darbietet; durch Sammlung von Mitteln zur Unterstützung von Kirchenchören; durch Beratung in Auswahl guter Kirchenmusik, durch ein Vereinsblatt „Fliegende Blätter für Kirchenmusik" 2c. — Er ist in der Hauptsache ein Verein von bewußten Vorkämpfern und Freunden der evangelischen Kirchenmusik, eine Organisation der kirchenmusikalisch Interessierten und Sachverständigen.

Die Organisation des freiwilligen Chordienstes als einer Sache der evangelischen Kirche im Interesse der gottesdienstlichen Erbauung und des kirchlichen Lebens ist das unbestrittene Verdienst des evangelischen Kirchengesangvereins für Württemberg, sofern er zuerst die einheitliche Zusammenfassung aller im Gebiete der Landeskirche vorhandenen, auf die Hebung des Kirchengesanges und der Kirchenmusik gerichteten Bestrebungen zum Zweck einheitlicher Vertretung der gemeinsamen Interessen sich zur Aufgabe machte, mit dem Zwecke, den in ihrer Vereinzelung dem Zufall preisgegebenen und der Verkümmerung ausgesetzten Vereinen einen festen Rückhalt zu gewähren und überall im Lande solche Vereine als etwas durch das Interesse der Kirche Gebotenes anzuregen. Die Gründung des evangelischen Kirchengesangvereins für Württemberg wurde am 21. September 1877 auf dem dritten „Kirchengesangfeste" der seit 1875 verbündeten Kirchengesangvereine der Schwarzwaldstädte Calw, Nagold, Sulz a. N. vollzogen. Die von dem Vorsitzenden vorgelegten provisorischen Statuten wurden von einer Anzahl von Vertrauensmännern am 24. Oktober 1877 durchberaten und definitiv festgestellt. Am 24. Juni 1878 fand das erste Kirchensangfest des württembergischen Landesvereins in der Klosterkirche zu Maulbronn statt, bei dem Karl Gerok die Weiherede hielt, und der Vorsitzende des „Evangelischen Kirchengesangvereins" zu Darmstadt den jungen Verein im Namen der hessischen Vereinsgenossen begrüßte. Denn schon im Herbste 1877 hatte sich der Vorsitzende des Darmstädter Vereins, Ministerialrat Hallwachs, auf die Nachricht von der Gründung des württembergischen Landesvereines hin an den Vorsitzenden dieses Vereines gewendet und mit lebhafter Begeisterung den Gedanken einer einheitlichen Organisation und Assoziation der Kirchengesangvereine aufgegriffen. Nach dem Vorbilde der von den drei Schwarzwaldvereinen seit 1875 veranstalteten Kirchengesangfeste wurde im Sommer 1878 das erste Kirchensangfest in Hessen zu Oppenheim a. Rh. abgehalten. Bei demselben gab der Vorsitzende auf der Höhe der Landskrone in begeisterten Worten dem Gedanken, die württembergische und demnächst hessische Organisation auf das ganze evangelische Deutschland auszudehnen, prophetischen Ausdruck. Im ersten Jahre schon wuchs der württembergische Verein auf 40 Lokalvereine mit über 1000 singenden und ebenso viel steuernden Mitgliedern, der hessische auf 16 Lokalvereine mit 3 Chorschulen. Im Jahre 1880 konstituierte sich, angeregt durch Württembergs Vorgang, jedoch längst durch ähnliche von der Kirchenbehörde geförderte Bestrebungen vorbereitet, unter der Führung von Pfarrer Eisenlohr in Gernsbach, Hofprediger D. Helbing, Professor D. Bassermann u. a. der „Evangelische Kirchengesangverein für Baden" sofort mit 16 Lokalvereinen und 105 passiven Mitgliedern, die bei dem 1. Jahresfest in Wiesloch am 16. Juni 1881 sich bereits vervierfacht hatten (44 Vereine, 1600 Mitglieder). Schon am 1. November 1880 folgte dem badischen Vereine unter der kundigen Führung des Musikdirektors Heinrich Lützel zu Zweibrücken der „Evangelische Kirchengesangverein für die Pfalz", der schon nach einem Jahre 34 Lokalvereine umfaßte. Diesen 4 Landesvereinen, die untereinander

lebendige Fühlung hielten, schloß sich der „Verein für evangelischen Kirchengesang“ in Frankfurt a. M. (Pfarrer von Seydewitz, Dr. Marx u. a.) an. Aus dem nachbarlichen Verkehr entstand am 21. September 1881 ein engerer Bund, der „Evangelische Kirchengesangverein für Südwestdeutschland“. Dieser veranstaltete, eingeladen von dem württembergischen Landesvereine, am 3. und 4. Oktober zu Stuttgart den „Ersten deutsch-evangelischen Kirchengesangvereinstag“. Auf diesem waren schon so viele gewichtige Freunde der Sache aus den verschiedensten deutschen Kirchengebieten erschienen, daß der Beschluß gefaßt wurde, die Vereinigung auf das ganze evangelische Deutschland auszudehnen. Der Beschluß kam zur Durchführung auf dem „Zweiten deutsch-evangelischen Kirchengesangvereinstag“ zu Frankfurt a. M., dem als Festprediger Emil Frommel die Weihe gab. Am 27. September des Lutherjubiläumsjahres 1883, an dem Tage, da Kaiser Wilhelm I. dem Nationaldenkmal auf dem Niederwald die Weihe gab, konstituierte sich der „Evangelische Kirchengesangverein für Deutschland“. In erfreulicher Weise bewährte sich die missionierende Kraft seiner Sache. 1884 schlossen sich an: der evangelisch-kirchliche Chorgesangverband für die Provinz Sachsen und die thüringischen Lande (Richter); der evangelisch-kirchliche Chorgesangverband für die Provinz Brandenburg (Kleinert, Krause, Frommel); der Verein zur Hebung der Kirchenmusik für Ost- und Westpreußen (s. o.); der schlesische Verein zur Hebung der evangelischen Kirchenmusik (s. o.), nebst einer Reihe von Ortsvereinen, in deren Gebiet noch kein Landes- oder Provinzialverein bestand. 1885 folgten: der Anhaltische Kirchengesangverein (Haase); der Kirchenchorverband der Kreissynode Saarbrücken, wieder mit einer Reihe von Ortsvereinen, in deren Gebiet noch kein Landes- oder Provinzialverein bestand; 1886: der Kirchengesangverein für die evangelisch-lutherische Kirche Bayerns (Herold); der Kirchenchor von Salzungen (s. o.), die Kirchenchöre von St. Jakobi in Hamburg und der Kirchenchor von Hamburg. 1887: der evangelische Kirchengesangverein für Rheinland (Spitta); der evangelische Kirchengesangverein für Elsaß-Lothringen (Spitta, v. Jan); der Verein zur Pflege kirchlicher Musik in Schleswig-Holstein (von Liliencron); der ev. Kirchengesangverein für den Konsistorialbezirk Wiesbaden (Beesenmeyer); 1888 der ev. Kirchengesangverein für die Provinz Posen; 1889: der Frankfurter Provinzialverein evangelischer Kirchenchöre (zu dem sich der Verein für ev. Kirchengesang zu Frankfurt erweitert hatte); der evangelische Kirchengesangverein für die Provinz Pommern (Lüpke); 1890: der evangelische Kirchenchorverband für die evang.-luth. Kirche der Provinz Hannover (Wolkenhaar); der evang. Kirchengesangverein für den Konsistorialbezirk Kassel, dazu 2 österr. Vereine (Brünn und Linz); 1892: der Kirchenchorverband der ev.-luth. Landeskirche des Königsreichs Sachsen (Rittau); 1897: der ev. Kirchengesangverein für Westphalen (Nelle); 1898 der Niedersächsische Chorverband, umfassend Hannover (s. o.), Braunschweig, Bremen, beide Lippe, Oldenburg (Rothert); 1900: der Kirchenchorverband im Herzogtum Gotha (Kretschmar).

Nach der letzten Statistik (1899) gehören zu dem evangelischen Kirchengesangverein für Deutschland 20 Landes- und Provinzialvereine, 1231 Ortsvereine und Kirchenchöre mit 49440 aktiven und 6195 inaktiven Mitgliedern. Es fehlt zur Zeit noch Mecklenburg, das 1884 dem Anschluß nahe war, aber sich aus unbekannten Gründen zurückgezogen hat.

Die Aufgabe des evangelischen Kirchengesangvereins für Deutschland ist nach § 1 seiner Statuten „die Förderung des evangelischen Kirchengesangs und der evangelischen Kirchenmusik durch die Pflege und Weiterentwickelung der zwischen den deutsch-evangelischen Kirchengesangvereinen, Kirchenchören &c. unter Wahrung ihrer vollen Selbstständigkeit, geschlossenen Verbindung“. Danach liegt der Schwerpunkt der Aufgabe in der einheitlichen Zusammenfassung der mannigfaltigen Bestrebungen und Kräfte, welche in den Landes-, Provinzial- und Einzelvereinen wirksam sind, zum Zweck kräftiger und zielbewußter Vertretung der gemeinsamen Ziele und Interessen nach außen gegenüber den Kirchen-, Schul- und Staatsbehörden, sowie in der Förderung der Sache des Kirchengesangs und der Kirchenmusik hauptsächlich durch Herbeiführung gemeinschaftlichen Austausches über wichtige Fragen, Herstellung persönlicher Fühlung zwischen den Freunden der Kirchengesangssache, Beratung der einzelnen Vereine auf deren Erfordern. Der Verein vertritt also grundsätzlich das allen Gemeinsame. Er hält sich als solcher fern von der Propaganda für bestimmte kirchenmusikalische Richtungen, identifiziert sich als Verein mit keiner derselben, sondern beschränkt sich darauf, die zu Tage tretenden Gegensätze dadurch zu mildern, daß er zu gegenseitiger Aussprache und Verständigung Gelegenheit schafft. Dem Austausch der zur Zeit noch sehr auseinandergehenden Meinungen und Interessen dient das „Correspondenzblatt des evangelischen Kirchengesangvereins für Deutschland“ (Leipzig, Breitkopf und Härtel), noch mehr der in regelmäßigen Zwischenräumen („mindestens alle drei Jahre“)

zu berufende „Deutsch-evangelische Kirchengesangvereinstag“. Auf demselben sollen „auf Grund zu erstattender Referate über den Zweck und die Aufgabe des Vereins betreffende Fragen verhandelt werden“ (§ 8). Diese Versammlung ist als solche nicht beschlußfähiges Organ des Vereins, da der Bestand, aus dem sie sich vorwiegend zusammensetzt, jedesmal je nach dem Lande oder der Provinz, darin sie tagt, allzuverschieden und wechselnd ist. Der Kirchengesangvereinstag kann die Ergebnisse der Verhandlungen in Resolutionen zusammenfassen. Über diese das Erforderliche zu beschließen ist die Sache des Centralausschusses. Der Hauptzweck dieser Veranstaltung ist neben der persönlichen Berührung der Interessenten, die sie ermöglicht, der, die verschiedenen Formen gottesdienstlichen Lebens und kirchenmusikalischen Wirkens, wie sie den einzelnen Landeskirchen eignen, zur Anschauung zu bringen, und dadurch zunächst gegenseitige Duldung, mit der Zeit gegenseitige Verständigung herbeizuführen. Von der Art und Richtung der gemeinsamen Arbeit giebt am besten ein Überblick über die Gegenstände der Tagungen eine Anschauung. Es wurde verhandelt:

1882 zu Stuttgart über „die nächsten Ziele und Aufgaben der evangelischen Kirchengesangvereine“ (Theophil Becker, H. A. Köstlin); über „die Einrichtung liturgischer Gottesdienste“ (Max Herold-Schwabach);
1883 zu Frankfurt a. M. über „Kirchenmusik und Kirchenkonzert“ (Freiherr von Liliencron-Schleswig);
1884 zu Halle a. S. über die Frage: „Giebt es eine evangelische Kirchenmusik und wodurch charakterisiert sich dieselbe?“ (H. Mergner-Heilsbronn);
1885 zu Nürnberg über „die kirchenmusikalische Bildung der Kantoren und Organisten“ († D. Zahn-Altdorf) und „Über die kirchenmusikalische Ausbildung der evangelischen Geistlichen“ (Dr. Friedrich Zimmer-Bonn);
1886 zu Bonn a. Rh. über „die Stellung des Chores im evangelischen Gottesdienste“ (D. Friedrich Spitta-Oberkassel, jetzt Straßburg, Georg Schlosser-Gießen);
1887 zu Berlin über „die Herstellung eines einheitlichen deutsch-evangelischen Kirchen-Melodienbuchs“ (D. Helbing-Karlsruhe);
1888 zu Breslau über „den Kirchengesangunterricht in der Schule“ (Saran-Bromberg);
1889 zu Marburg i. H. über „den Knabenchor beim Kirchengesang“ (C. Mühlfeld-Salzungen);
1890 zu Kiel über die „Pflege des Choralgesangs“ (D. Kawerau-Kiel);
1891 zu Darmstadt über „die kirchliche und soziale Bedeutung der Kirchengesangvereine“ (Heinebuch-Schleswig);
1893 zu Ulm über „Gemeindegesang und Gottesdienst“ (Pezold-Friedrichshafen a. B.);
1894 zu Hannover über „die Aufgabe der Orgel im evangelischen Gottesdienst“ (D. Rietschel-Leipzig);
1896 zu Wiesbaden über „Schulgesang und Kirchenchor“ (Theodor Krause-Berlin);
1898 zu Leipzig über den „Kirchlichen Charakter der Kirchengesangvereine und ihrer Thätigkeit“ (Nelle-Hamm);
1899 zu Straßburg i. E. über „Die Regelung der materiellen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Kantoren und Organisten, sowie die Klarstellung der rechtlichen Beziehungen der Gymnasien und anderen Schulen zur Kirchenmusik“ (Hartter-Herrenalb).

Es sind lauter Fragen, die für die Kirchengesangvereine, so mannigfaltig auch im einzelnen ihre Interessen und so verschieden ihre liturgische Richtung, hymnologische Stellung und kirchenmusikalische Neigung je nach der Tradition ihres Kirchengebietes sein mag, mehr oder weniger brennende sind, und über die eine offene Aussprache erwünscht und geboten erscheint. Die Referenten waren stets Männer, denen Sachkunde zuzutrauen war.

Was die Organisation betrifft, so ist das Hauptorgan des Vereins der Centralausschuß. Zu demselben wählen die Organe der Landes- oder Provinzialvereine je 1 Mitglied und dessen Stellvertreter auf die Dauer von 3 Jahren. Dem Centralausschuß liegt ob:

1. die Sache des evangelischen Kirchengesangs durch Wort und Schrift zu fördern;
2. auf Verständigung der Vereine in kirchenmusikalischen Fragen hinzuwirken;
3. den Vereinen bei der Auswahl und billigen Beschaffung ihrer Musikalien behilflich zu sein;
4. die Hauptversammlung (Kirchengesangvereinstag) zu berufen;
5. die gemeinsamen Vereinsinteressen nach außen zu vertreten.

Der Centralausschuß entscheidet nach Stimmenmehrheit. Bei der Abstimmung hat jeder Landes- oder Provinzialverein als solcher 1 Stimme, sowie außerdem für je 10, zu

ihm als Landes- oder Provinzialverein gehörige, statutenmäßig aufgenommene Ortsvereine, Kirchenchöre und Chorschulen je 1 weitere Stimme. Da die Kompetenz des C. A. auf die oben angeführten 5 Punkte beschränkt ist, so schließen die Statuten jede Majorisierung einzelner Landesvereine zu Ungunsten der für sie geltenden gottesdienstlichen Ordnungen oder liebgewordenen Gewohnheiten von vornherein aus. Gegenseitige Aussprache, freundschaftliche Erörterung bleibt der Weg zur Verständigung in allen denjenigen Fragen, die zwar das Wesen der evangelischen Kirchenmusik und deren richtigen Betrieb sehr nah berühren, aber von den Vereinen der verschiedenen Kirchengebiete je nach ihrer geschichtlichen Vergangenheit und der dadurch bedingten Gewohnheit und Geschmacksrichtung zur Zeit noch recht verschieden beantwortet werden. Majorisierung oder doktrinäre Machtsprüche pflegen nicht zu überzeugen, sondern den Widerspruch zu befestigen.

Der Centralausschuß endlich wählt auf die Dauer von 3 Jahren den Vorstand, der aus 3 Mitgliedern besteht und 1. die laufenden Geschäfte besorgt, 2. die Beschlüsse des Centralausschusses zur Ausführung bringt, 3. den Verein geschäftlich vertritt. Dem Vorstand gehörten seit Gründung des Vereins an: D. Ludwig Hallwachs, Geheimrat in Darmstadt als Vorsitzender; D. H. A. Köstlin, der Verf. dieses Artikels, als Stellvertreter des Vorsitzenden; Theophil Becker, weil. Professor in Darmstadt als Schriftführer bis 1895, seit seinem Tode L. Ewald, Geh. Oberfinanzrat in Darmstadt. (Abgeschlossen den 1. Mai 1901.) **H. A. Köstlin.**

Kirchengeschichte. — Litteratur: Vgl. die namhaft zu machenden kirchengeschichtlichen Werke. Ferner den Artikel Theol. Encyklopädie Bd V 351 ff. und die Litteratur daselbst (dazu A. Dorner, Theol. Encyklopädie 1901). Ferner C. F. Stäudlin, Geschichte und Litteratur der KG, Hannover 1827; F. Chr. Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Tübingen 1852; Niedner, Zeichnung des Umfangs für den notwendigen Inhalt allgemeiner Geschichte der christlichen Religion, ThStK 1853 S. 787; Gaß, Allgemeines über Bedeutung und Wirkung des historischen Sinns, ZKG I S. 175 ff.; A. Jundt, Les Centuries de Magdebourg, ou la renaissance de l'historiographie ecclés. au 16. siècle, Paris 1883; F. Flöring, Gottfr. Arnold als Kirchenhistoriker, Gießen 1883; K. Müller, Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in der Kirche, PJ Bd 60 S. 267 ff.; Fr. Overbeck, Ueber die Anfänge der Kirchengeschichtschreibung, Progr., Basel 1892; Kolde, Ueber Grenzen des historischen Erkennens und der Objektivität des Geschichtschreibers, Erlangen 1890; O. Pfleiderer, Die Entwicklung der prot. Theologie u. s. w., Freiburg 1891, S. 345 ff.; Loofs in Die deutschen Universitäten, Berlin 1893; A. Harnack, Gesch. der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II. 3 ff.; A. Ehrhardt, Stellung und Aufgabe der KG in der Gegenwart, Stuttgart 1898; S. Berger, Des études d'histoire ecclésiastique, Paris 1899. — Zur Geschichtschreibung überhaupt vgl. W. v. Humboldt, Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers. WW Bd I, 1; Droysen, Grundriß der Historik[3], Leipzig 1882; E. A. Freeman, The methods of historical study, London 1886; O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben, 2 Bde, Berlin 1891; E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode[2], Leipzig 1894.

1. Wesen und Aufgabe der KG. — Die Kirche (s. d. A. oben S. 315) ist die durch Jesus Christus in seinem Werk und Wirken gegründete, von seinem Geist durchwaltete Gemeinde der Gläubigen. In ihr soll sich die Bestimmung der Menschheit, eine Menschheit Gottes zu werden, verwirklichen. Darzustellen, wie dies geschieht, ist ebenso die Aufgabe der KG, wie die allgemeine Geschichte die Entwickelung des Menschengeschlechts zur Erreichung seines Ziels, der Beherrschung der Welt und Herausgestaltung des Menschheitsideals, zu zeigen hat. Ihr Gegenstand ist die durch das in Christus gegebene Verhältnis zu Gott bestimmte Menschheitsgeschichte. Da das Christentum beansprucht die absolute Religion zu sein, so will die KG die Geschichte der die Gemeinschaft mit Gott erlebenden Gemeinde d. h. die religiös wertvolle Menschheitsgeschichte seit Christi Erscheinen vorführen. Sie ist die Geschichte des Christentums, aber wie es in der kirchlichen Gemeinschaft Gestalt gewonnen hat. Ihr Zweck ist dabei nicht allerlei Nützliches zu lehren, sondern das Verständnis der kirchlichen Gegenwart durch die Erkenntnis ihres Gewordenseins zu erschließen. Sie will den Einzelnen sich ebenso als Glied der ganzen Gemeinde Christi verstehen lehren, wie die Geschichte ihn seine Stellung im Organismus der Menschheit inne werden läßt. Handelt es sich bei der Menschheitsgeschichte im Gegensatz zur Naturgeschichte um eine in freier Bethätigung der Persönlichkeiten sich vollziehende Entwickelung zur Durchführung der Ziele der Menschheit, so in der KG um die Verwirklichung des Gottesreichs in der Gemeinde Jesu Christi. Voraussetzung jedes wirklichen Verständnisses der Weltgeschichte ist die Überzeugung von der Einheitlichkeit des Menschengeschlechts und von einem ihm gesteckten, durch freiheitliches Handeln zu erreichenden Ziel, auf welches hin seine nicht einfach aus Verursachung und Umständen zu erklärende Entwickelung durch

alle oft scheinbar zufälligen und bedeutungslosen Veränderungen hindurch sich bewegt, also die Anerkennung einer Weltregierung und Leitung (W. von Humboldt S. 18 „Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich"). Die KG aber ist ein Teil der Theologie, weil ihre stete Voraussetzung die Glaubensgewißheit bildet, daß die christliche Kirche, deren Leben sie schildert, nicht ein Ergebnis der natürlichen Menschheitsentwickelung ist, sondern daß sie durch das Erlösungswerk Christi gestiftet ist, und daß in ihr der Geist des verklärten Christus als der Geist eines neuen Lebens waltet. Wie die Kirche Christi selbst als Gemeinde der Gläubigen Gegenstand des Glaubens ist, nach ihrem Ursprung, ihrem Sein, ihrer Vollendung, so beruht auch der theologische Charakter der KG auf dem Glaubensurteil, daß durch Gottes Heilsthat in Christus ein wunderbarer Anfang einer neuen religiösen Entwickelung geschaffen worden ist, daß in der durch Wort und Sakrament innerhalb irdischer Ordnungen sich erbauenden Kirche sich die Geschichte der Gemeinde Christi vollziehe, und daß in dieser trotz aller Hemmungen und allem Irregehen ein geistiges Wachstum erfolge, welches sie ihrer Vollendung entgegenreifen läßt. Macht es ein wirkliches Verständnis der Geschichte unmöglich, wenn man sie nach Analogie physikalischer Vorgänge auffaßt, so nicht minder ein adäquates Verständnis der Geschichte der Kirche, wenn man ihre Offenbarungsgrundlage verkennt.

Zur Darstellung aber kann das Leben der Kirche nur kommen, sofern es in die Erscheinung tritt und dadurch Objekt wissenschaftlicher Forschung wird. Die Christenheit in ihrem erkennbaren Werden zu schildern ist daher die Aufgabe der KG. Die Entwickelung der Kirche in der Welt soll sie darthun, und zwar sowohl nach ihrer Eigenart und in ihrem Gegensatz zur Welt, wie nach ihrer Bedingtheit durch die Welt und in ihrer Wirkung auf die Welt. Gegenstand der KG ist alles, was irgendwie Beziehung zur Kirche gewinnt. Andererseits aber auch nur das, was von wirklicher Bedeutung für sie geworden ist. Etwas hat noch nicht darum, weil es geschehen ist, auch schon einen Anspruch darauf, als Bestandteil der Geschichte zu gelten, sondern nur sofern es die Entwickelung in beachtenswerter Weise bestimmt hat. Deshalb gehört auch noch nicht ein Geschehnis in seiner Vereinzelung zur Geschichte, sondern nur in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen und in seiner Wirkung auf den Gesamtverlauf. Die KG hat aus der Fülle dessen, was sich in dem Rahmen der Kirche aller Zeiten ereignet hat, das für deren Entwickelungsgang Bedeutsame zu erheben und in seinem einheitlichen Zusammenhang darzustellen. Sie hat dies ebensowohl zu thun durch die straffe Zusammenfassung des für das Geschichtsbild einer Zeit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des kirchlichen Lebens Charakteristischen, wie durch Erkennen des Epochemachenden, welches eine Entwickelungsreihe gegen eine andere abgrenzt. Die gesamten Lebenserscheinungen der Kirche zu beobachten, ihrem Gang nachzudenken und die in ihnen waltenden Ideen zu erfassen, ist die Aufgabe der KG.

Die Entwickelung der Kirche in ihrer Einheit hat die KG zu zeigen. Sie hat aber zugleich diesem Leben der Kirche nach allen Seiten seiner Entfaltung hin nachzugehen. Zunächst in Hinsicht ihres Wachstums nach außen. In ihr und durch sie soll die ganze Menschheit zu einer Menschheit Gottes werden. Daher hat die Kirche alle Völker und Individuen sich einzugliedern; ihre Ausbreitung, wie sie sich unter Überwindung eines Widerstandes in Wort und That, auch durch Niederlagen und Einbußen an Besitzstand hindurch vollzieht, bildet den nächsten Gegenstand der KG. Im Mittelpunkt der inneren Entwickelung der Kirche steht die ihres Glaubensbewußtseins. Insofern dieses einen begrifflichen Ausdruck gefunden und in bekenntnismäßiger Formulierung Geltung in der kirchlichen Gemeinschaft erlangt hat, ist es Gegenstand der Dogmengeschichte (s. d. A. Bd IV S. 752 ff.). Da diese das Hineinwachsen der Kirche in das Verständnis des Evangeliums zu zeigen hat, steht sie in inniger Beziehung zur Geschichte der Theologie, die mit den Mitteln der Wissenschaft sich dies Verständnis zu eigen zu machen strebt. Die Ordnungen, die sich die Kirche zu ihrer Ausgestaltung und Ausrichtung ihrer Aufgaben in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung gegeben, und die Wertung, die sie ihnen zu teil hat werden lassen, behandelt die Geschichte der Verfassung. Mit der Gestaltung der religiösen Lebensmomente in ihrer gemeindlichen Form hat es die Geschichte des Kultus zu thun. Die Geschichte der christlichen Sitte aber stellt dar, wie das Christentum sich erweist innerhalb der Verhältnisse des natürlichen Lebens. Sie zeigt das christliche Lebensideal nach seiner Wurzel im christlichen Glauben wie in seiner jeweiligen Umgestaltung durch außerchristliche Einwirkungen, und wie dies Ideal sich realisiert hat. Das Volksleben bestimmt von Christentum und Kirche in allen seinen natürlichen, rechtlichen und kulturlichen Beziehungen kommt hier in Betracht; daher ist auch in dieser Hinsicht die andererseits zum Teil in die Geschichte des Kultus gehörende Entwickelung der christlichen Kunst ein Be-

standteil der KG. Das Leben der Kirche in seinem vollen Umfang hat somit die KG zu behandeln. Zum Teil sind freilich jene verschiedenen Seiten des Lebens der Kirche Gegenstand selbstständiger theologischer Disziplinen geworden, welche die betreffenden Entwickelungsreihen durch die verschiedenen Zeiten hindurch verfolgen. Wie es aber auch dann Aufgabe bleibt, stets den Zusammenhang mit der Gesamtentwickelung der Kirche festzuhalten, so hat die KG als solche eben dies Ganze der Entwickelung mit seinem Durcheinanderwirken in seiner Einheitlichkeit zu erfassen und darzustellen. Freilich wird sich gerade eine Schilderung des ganzen Lebens der Kirche immer nur in beschränktem Maße erreichen lassen. Die neuerdings geforderte Geschichte des Glaubens und der christlichen Sittlichkeit (Tischhauser, Geschichte der evang. Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrh., und W. Walther in s. Besprechung ThLB 1900 S. 281 ff.), die nicht bloß den Koryphäen ihre Aufmerksamkeit zuwende, vielmehr das christliche Volksleben vorführe (vgl. schon Goethes Forderung, daß in der KG erscheine, „wies um die Christen steht, die gemeinen"), wird schon deshalb stets eine nur relative Erfüllung finden können, weil die Geschichtsdarstellung doch immer in erster Stelle an den Geschichtsbericht gebunden ist (Ranke). Aber als Ziel muß die KG jenes Ganze des Lebens der Kirche zu erkennen und gegenständlich zu machen im Auge behalten.

2. **Die Methode.** Die Methode der KG ergiebt sich aus ihrer Aufgabe. Diejenige Methode ist die richtige, die dieser am vollkommensten entspricht. Will die KG ein geschichtliches Verständnis der kirchlichen Gegenwart ermöglichen durch die Kenntnis ihres Gewordenseins und des Gangs der kirchlichen Entwickelung, so hat sie sich demgemäß zu gestalten. Für sie gelten die gleichen Gesetze wie für jede geschichtliche Forschung. Es ist festzustellen, was die Kirche in ihrem Werden erlebt hat, aber soweit und insofern es für dasselbe von Bedeutung geworden ist. Ist somit die erste Aufgabe der KG zu erforschen, was in der Kirche geschehen ist, so muß sie vor allem eine quellenmäßige sein. Sie hat daher die zuverlässigen Zeugen zu erkennen und zu befragen, seien diese nun Bestandteile der zu untersuchenden Geschichte selbst, d. h. Urkunden, oder auf selbstständiger Kunde beruhende Geschichtsberichte. Hierbei gilt es zunächst diese Urkunden und Berichte möglichst vollständig zu sammeln (dazu dienen Quelleneditionen, -Sammlungen und -Nachweise) und sie richtig zu verstehen; dies Letztere in ihrem eigenen Zusammenhang, wie auch in ihrer Beziehung zu allen Verhältnissen und aus dem Charakter ihres Verfassers und ihrer Zeit heraus, unter sorgfältiger Beobachtung alles Einzelnen wie in ihrer Beleuchtung durch anderweitige Kunde und Analogien. Die Kritik aber hat die Echtheit der Urkunden und Berichte sowohl als ganze wie in ihren einzelnen Teilen (Authentie und Integrität) zu untersuchen, unter Umständen ihren Quellen nachzugehen, oder Zeit, Weise und Absicht einer etwaigen Fälschung darzuthun; ebenso aber auch den Wert der Urkunden zu prüfen und Treue und Bedeutung des geschichtlichen Berichts festzustellen. Zur Lösung dieser Aufgaben der Hermeneutik und Kritik bedarf es der Beherrschung aller der in Betracht kommenden sogenannten Hilfswissenschaften, der Paläographie, Diplomatik, Philologie, Philosophie u. s. w., vor allem aber des gesamten Gebietes der allgemeinen Geschichte, und zwar insofern dieselbe eine Kenntnis sowohl der äußeren Verhältnisse wie der geistigen Erscheinungen darreicht. Je größer der Reichtum und die Güte der zu Gebote stehenden Quellen, desto größer ist auch die Möglichkeit einer gesicherten Geschichtserkenntnis. Aber stets bleibt die geschichtliche Gewißheit „mit einem Anhang des Ungewissen behaftet"; immer wird nur ein relatives, unter günstigen Umständen großes Maß von Wahrscheinlichkeit zu erreichen sein (Kolde). In der richtigen Abschätzung dieses Grades der Gewißheit wird sich das historische Urteil bewähren. Zur ganzen Erkenntnis des Thatbestandes reicht jedoch das von den Quellen Überlieferte nicht aus. — Alles aber „hängt zusammen, kritisches Studium der echten Quellen, unparteiische Auffassung, objektive Darstellung; das Ziel ist die Vergegenwärtigung der vollen Wahrheit" (Ranke, Werke 21 S. 114), zu sagen, „wie es eigentlich gewesen".

Aber freilich hat nicht schon alles, wovon uns die Quellen Kunde geben, deshalb auch Gegenstand der kirchengeschichtlichen Darstellung zu werden. Vielmehr kommt dies nur dem zu, was einmal wirklich gelebt (Hase), was wirklich irgendwie für die Kirche und ihren Entwickelungsgang Bedeutung gewonnen hat. Daher gilt das kirchenhistorische Interesse auch nicht dem Einzelnen in seiner Isolierung, sondern als symptomatischer Erscheinung, und wie es ein Faktor im Leben der Kirche geworden ist. „Nicht die Vergangenheiten werden" durch die Geschichte „hell, sondern was von ihnen noch unvergangen ist" (Droysen). Darum muß die Vergangenheit durch die Forschung wieder lebendig werden. Das Nebensächliche ist auszuscheiden, alles Wesentliche aber zu einem

durchsichtigen Bild behufs wirklicher Vergegenwärtigung der Vergangenheit zu gestalten. Dichter und Geschichtforscher berühren sich hier, und mit Recht hat deshalb Humboldt ein „Ahnungsvermögen" des Forschers als „Assimilation der forschenden Kraft und des zu erforschenden Gegenstandes" gefordert, und Niebuhr (bei Bernheim, 1. A. S. 433) erklärt: „Ich bin Historiker, denn ich kann aus dem einzeln Erhaltenen ein vollständiges Gemälde bilden." Und mit plastischer Anschaulichkeit muß sich eine scharfe Charakterisierung des eigentlichen Wesens der Erscheinungen verbinden. Eine solche ist z. B. in den geist- und lebensvollen Bildern in Rocholls Geschichte der evang. Kirche in Deutschland zu vermissen. Den Zusammenhängen und dem Werden der Kirche ist ferner nachzugehen, soweit dies noch erkennbar ist; denn dem Gesetz der Entwickelung nachzudenken bleibt die höchste Aufgabe des Historikers. Den rechten Historiker aber hat Rückert (bei Heinrici, Encykl. 127) prägnant und treffend als einen solchen charakterisiert, der „zum Bau die Steine schichte; Nicht das Einzelne unterdrückend, Noch damit willkürlich schmückend, Sondern in des Einzeln Hülle Legend allgemeine Fülle; Der gelesen alles habe Und besitze Dichtergabe, Klar zu schildern mir das Wesen, Der ich nie ein Wort gelesen". Ist für einen jeden Historiker Vorbedingung ein ausgesprochener, jeden Kompromiß mit einem Probabilismus ablehnender Wahrheitssinn, die Fähigkeit das Gemeinsame in zahlreichen Einzelheiten zu schauen, das Wesentliche herauszufinden, Wahrscheinliches von dem nur Möglichen, aber auch von dem Gesicherten zu unterscheiden, das Erkannte zu gestalten, ferner das Erfülltsein mit jener Pietät vor der Geschichte, die „große Augen" zu machen lehrt, so bedarf der Kirchenhistoriker zugleich des rechten Verständnisses für das Wesen des Christentums und der Kirche, für die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft und für die Ziele des Reiches Gottes.

Für das richtige Verständnis des Geschichtsverlaufs ist besonders belangreich das Erkennen der eigentlichen Entwickelungsknoten und die dem entsprechende Gliederung der Geschichte. Daher hat die KG das bestimmten Zeiten der kirchlichen Entwickelung Gemeinsame zu erfassen und danach Perioden abzugrenzen und zu einer Einheit zusammenzufassen. Zeit- und Sachordnung müssen stets nach Möglichkeit verbunden werden. Zu dem Zweck empfiehlt sich eine Gliederung in kleinere Abschnitte. Denn die zeitliche Ordnung muß die beherrschende bleiben, trotz aller Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Seiten des kirchlichen Werdens, da nur so ein wirkliches Gesamtbild des jeweiligen Lebens der Kirche in allen seinen Beziehungen genommen werden kann.

Die erste Periode ist die der Begründung der Kirche. Wegen ihrer grundlegenden Bedeutung nimmt sie eine Sonderstellung ein gegenüber allen späteren Perioden und ist daher mit Recht zugleich der Gegenstand von theologischen Sonderdisziplinen (Heinrici, Encykl. 26. 125). Was die weitere Gliederung anlangt, so ist der Einschnitt, den die Reformation Luthers im Leben der Kirche bezeichnet, so unverkennbar, daß nur konfessionelle Voreingenommenheit ihn beanstandet hat. Wie dagegen auf dem Gebiet der allgemeinen Geschichte die bestimmte Abgrenzung von Altertum und Mittelalter nicht unbestritten ist, so auch auf dem der KG (z. B. von Baur). In der That ist es nicht so leicht, die Grenze zwischen der Kirche des Altertums und im Mittelalter genau zu bestimmen. Aber doch besteht mit Recht im allgemeinen ein Einverständnis darüber, daß es sich einerseits um die Kirche in der griechisch-römischen Welt, andererseits um die innerhalb der durch die germanischen Völker geschaffenen Neuordnung handelt. Während die Kirche dort wesentlich Reichskirche ist, so auf germanischem Boden zunächst Landeskirche. Während dort die Kirche in die antiken Kulturformen eingeht, wird sie hier die Erzieherin barbarischer Völker. Daher ist der Übergang vom Altertum zum Mittelalter dort anzusetzen, wo die Reichskirche ihre Stellung einbüßt, sowohl im Orient durch Lösung der nationalen Kirchen von der Großkirche, wie im Abendland durch die Begründung von germanischen oder germanisch-romanischen Landeskirchen. Zugleich zeigt die beherrschende Stellung, welche die Kirche im geistigen Leben auch des oströmischen Reichs nach der Zeit Justinians einnimmt, und die Position, welche die römische Kirche seit Gregor zu erobern sucht, daß eine neue Periode eingetreten ist. Auf die weitere Gliederung der Kirche im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden.

3. *Die Geschichte der KG* beginnt mit Eusebius (s. d. A. Bd V S. 606 f. 612 ff.). Dessen KG ist aber aus seiner Chronik erwachsen (Overbeck S. 24 ff. 64; Harnack II, 46 ff.), wie die Chronik ihrerseits ihre Ursprünge hat in der altchristlichen Apologetik mit ihrem Altersbeweis des Christentums. Die Abhängigkeit der KG Eusebs von der Chronik ergiebt sich aus dem ihr entlehnten Schema, dessen Grundform die kirchenhistorische Tabelle ist (Overb. 41), und ebenso aus der gleichen Anordnung und wörtlichen Berührungen

(Harnack 52). Zu den Thematen nach Kaiserjahren in der Chronik giebt sie die Ausführungen nach Kaiserregierungen (ebd. 64). Sie bietet die Geschichte des Christenvolkes neben den andern Völkern: sein Heros Christus, seine Regenten die Nachfolger der Apostel, seine Kämpfe die Verfolgungen, die Unruhstifter die Häretiker, die viri illustres die kirchlichen Schriftsteller. Buch 10 ist erst später hinzugefügt (s. Bd V S. 613, 55 ff.), aber auch B. 8 und 9 bilden einen eigentümlichen Bestandteil. Nicht durch die großen Ereignisse der Gegenwart ist somit die KG Eusebs hervorgerufen (Overb. 56 f.). Nur thatsächlich wird sie doch zu einer Rechtfertigung des Christentums aus der Geschichte in dem Moment, als es beginnt die bevorzugte Religion des Staates zu werden. — Nach Eusebius hat es für lange nur Fortsetzer seiner KG mit bloß quantitativer Ergänzung und daneben Chronisten gegeben. Dies gilt schon von den Kirchenhistorikern der nächsten Zeit: Rufinus, Philostorgius, Sokrates, Sozomenos, Theodoret (und anderen verloren gegangenen), die ihrerseits wieder von Theodorus Lektor, Johannes von Ephesus, Euagrius u. a. weiter geführt worden sind, bis die KG in die byzantinische Reichsgeschichte ausläuft. Der im wesentlichen einer älteren Vorlage folgende (?) Nicephorus Kallisti (14. Jahrh.) will eine einheitliche Darstellung des ganzen Verlaufs der KG geben (Baur S. 33). Im Abendland bethätigt sich die kirchengeschichtliche Arbeit am wertvollsten in Chroniken und in der Kirchengeschichte einzelner Gebiete und Zeiten; Kirchen- und Weltgeschichtliches ist zufolge des Charakters der mittelalterlichen Kirche meist völlig mit einander verschmolzen.

Ein wirklicher Fortschritt der KG ist erst durch die sog. Magdeburger Centurien des Flacius (s. den A. Bd VI S. 89 ff.) erfolgt, deren Bedeutung in ein helles Licht gestellt zu haben besonders Baurs Verdienst ist. Den Centurien war des Flacius Catalogus testium veritatis (1556) vorangegangen, mit dem Bestreben das Zeugnis evangelischer Wahrheit von jeher in der Kirche vorhanden zu zeigen. Ebenso wollen auch die Centurien die Evangelischen gegenüber dem Vorwurf der Neuheit „als mit den uralten Christen einerlei Kirchen" darthun, zugleich aber auch das Papsttum als das Produkt einer verkehrten Entwickelung und als das in die Kirche immer ärger eingedrungene Antichristentum erweisen. Die Aufgabe der KG, durch Erforschung der kirchlichen Vergangenheit die Mittel zur Beurteilung der Kirche der Gegenwart zu gewinnen, ist somit klar erfaßt. Auch ist alles Wesentliche an kirchengeschichtlichem Stoff dargeboten und durch Aufzeigung auch der naevi selbst bei anerkannten Kirchenlehrern (vgl. v. Engelhardt, Das Christentum Justins S. 9 ff.) und Anerkennung von Irrtümern, die das Fundament noch nicht umkehren, der Anfang einer wirklichen Kritik gemacht. Grundsatz ist dabei, alle folgenden Centurien an der ersten zu messen. Freilich bleibt die Einteilung nach Centurien, auch wenn man für sie O. Lorenzs (I, 217 ff., bes. 272 ff. II, 141 ff.) natürliches System geschichtlicher Perioden (ein Jahrhundert gleich drei Generationen) geltend macht, eine äußerliche, und die sachlich zersplitternde Gruppierung läßt es zu keinem einheitlichen Bild kommen.

Im Gegensatz zu den Magdeburger Centurien, obwohl nicht in direkter Polemik hat Baronius (s. den A. Bd II S. 415 ff.) in seinen Annalen unter ausgiebiger Verwertung der Schätze der Vatikana das Recht und die stete Sichselbstgleichheit der römischen Kirche in urkundlicher Form geschichtlich zu begründen gesucht, ohne jedoch in seinem Werk an geistiger Bedeutung die Centurien zu erreichen.

Weiterhin aber können für längere Zeit die kirchenhistorischen Leistungen der lutherischen Kirche mit denen der römischen und reformierten nicht rivalisieren. Namentlich auf patristischem Gebiet ist durch Editionen und Forschungen in diesen letzteren Außerordentliches geschehen. Neben dem Riesenwerk der Bolandisten, den Editionen eines Fr. Combesis, d'Achery u. a., später der Mauriner, den grundlegenden Arbeiten eines Mabillon und Montfaucon, sind des Natalis Alexander Selecta hist. eccl. capita etc., Paris 1876 ff. (24 Bde), insbesondere aber le Nain de Tillemonts mit umfassendster Quellenverwertung geschriebenen Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles (16 Bde, Par. 1693 ff.) zu nennen; hinter diesem Werk stehen Claude Fleurys KG (20 Bde, Par. 1691 ff.; 36 Bde, 1722 ff.) und Bossuets Discours sur l'histoire universelle etc. (Par. 1681) an dauerndem Wert weit zurück. In der reformierten Kirche haben die zum Teil freilich polemisch motivierten Arbeiten eines Casaubonus, Dalläus, Blondel, Salmasius, Samuel und Jakob Basnage, und der Anglikaner Usher, Pearson, Dodwell, Bingham (denen der deutsche Grabe zuzuzählen ist) die KG weiter geführt, Hottinger und Friedr. Spanheim sie umfangreich darzustellen unternommen.

Auf lutherischem Boden ward das historische Interesse durch Georg Calixts (s. d. A. Bd III, 643 ff.) Betonung des consensus quinque saecularis und V. L. von Secken-

dorfs reformationshistorische Forschungen belebt. Eine neue Epoche aber in der Auffassung der kirchenhistorischen Aufgabe giebt schon durch ihre Selbstbezeichnung als unparteische Gottfr. Arnolds (s. d. A. Bd II S. 122 f.) „Kirchen- und Ketzerhistorie" (4 Bde 1699 f.) zu erkennen. Bereits zuvor hatte Arnold in seiner Schrift „Die erste Liebe d. i. wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligem Leben", Frankfurt 1696, ein Idealbild der ältesten Kirche entworfen und in seinem Programm De corrupto historiarum studio, 1697, kritiklose Annahme des Überlieferten und Parteisucht als die Hauptschäden der Geschichtsforschung bezeichnet, dagegen in dem Wiedergeborenen mit seiner Liebe zur Wahrheit und Fähigkeit Gottes Gedanken zu erkennen den rechten Historiker erblickt. Er will auch die Ketzer nicht nach den in der Kirche über sie gefällten Urteilen, sondern nach ihren eigenen Schriften darstellen und bringt ihnen ebensoviel Sympathie, wie der kirchlichen Orthodoxie Abneigung entgegen. In seinem Gegensatz zum Buchstaben-Bekennen und der Schultheologie beseitigt er die Betonung der Lehrgeschichte und bekämpft nicht sowohl das Papsttum als vielmehr die ganze papstenzende Clerisei und alles sogenannte Christentum in der herrschenden Kirche. Nicht Bekenntnis und Schrift, sondern die innere Erleuchtung dienen ihn zum Maßstab der Beurteilung.

In der subjektiveren Haltung der Kirchengeschichtsschreibung eines Weismann zeigt sich der Einfluß Arnolds. Das Interesse an der KG als solcher aber charakterisiert Mosheims kirchenhistorische Arbeiten, unter denen hier insbesondere De rebus christ. ante Const. Magn. commentarii, Helmst. 1753, und Institutionum historiae eccles. ll. IV, Helmst. 1755, zu nennen sind. Er ist der „Vater der modernen Kirchengeschichte", der mit seiner wirklich wissenschaftlichen Behandlung der KG die deutschen Leistungen auf profangeschichtlichem Gebiet weit überflügelte. Sein Verständnis des Werdens der geschichtlichen Erscheinungen läßt ihn diese in ihren Zusammenhängen erkennen und sie aus der Sache heraus gruppieren. Er stellt sie zugleich geschmackvoll und mit stets maßvollem und feinsinnigem Urteil dar. Persönliche Befähigung zum Historiker trifft bei ihm mit ausgezeichneter Sachkenntnis zusammen. Nach Art der Staatengeschichte behandelt er die KG, aber freilich auch die Kirche wie einen Staat, dessen äußere und innere Geschichte er erzählen will. Durch ihn ward Göttingen zu einer Pflegestätte kirchenhistorischer Studien. Wilh. Fr. Walch (s. d. A.) hat in seiner „Geschichte der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation", Leipzig 1762—1785 (11 Teile, unvollendet) mit „Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit" die theologischen Lehrkämpfe zwar nicht geistreich und interessant, aber desto sorgfältiger und unbefangener geschildert. Viel weniger lehrreich und ohne Anführung der Quellen, aber gewandt und mit Geist, mit Sachkenntnis, aber in den „leichteren Formen der französischen historischen Schule", behandelte Spittler (s. d. A.) die Kirchengeschichte in seinem „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche" (Göttingen 1782, die 5. A. besorgt von Planck 1811). Die von Spittler als klassisch gepriesene „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs &c.", 6 Bde, Leipzig 1781—1800, seines Freundes Planck (s. d. A.) hat zum erstenmal versucht, die Entstehung des lutherischen Lehrbegriffs aus einer zusammenhängenden und umfassenden Geschichte der Reformation nachzuweisen; ihr zur Seite steht dessen „Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung", 5 Bde, Hannover 1803—1809. Bei sorgfältiger Erforschung der Quellen und Feinheit der Beobachtung sind doch auch Plancks Arbeiten von jenem falschen Pragmatismus beherrscht, der mehr auf die zufälligen Umstände und die Absichten der beteiligten Personen als auf die innere Entwickelung sieht. Wie daher Spittler S. 227 an Gregor VII. erkannte, wie Ein Mann mit dem Menschenverstand seines ganzen Zeitalters spielen konnte, so empfand es auch Planck, Entstehungsgesch. I, VII als eine „Leib und Seele verzehrende Arbeit, sich durch so viel Auftritte menschlicher Bosheit und Falschheit, Rachsucht, Blutgier hindurchwinden zu müssen, überall den Besseren, Sanftmütigeren, den Aufgeklärteren verfolgt und unterdrückt, oder die unschuldige Schwärmerei von der schuldigen verdammt zu sehen". Bedenklich zurückstehend hinter den zum Teil dem gleichen Gegenstand gewidmeten Abschnitten von Rankes „Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation", lassen Plancks Werke doch erkennen, wie er bei seinen dogmengeschichtlichen Arbeiten und bei seiner Begründung der komparativen Symbolik gelernt, „daß es in der Geschichte nicht nur um ein stetes Anderswerden, sondern um ein Werden sich handelt" (Loofs S. 200 f.).

Durch den gleichen, im Grunde ungeschichtlichen, weil den Einzelnen von der Gemeinschaft und der Vergangenheit lösenden Sinn war Semler (s. d. A.) zu seiner Kritik des geschichtlich Überlieferten geführt worden, und hatte er insbesondere den Anstoß zur Dogmengeschichte (s. d. A. Bd IV S. 752) gegeben. Wilhelm Münscher (s. d. A.) hat

dann die erste Dogmengeschichte geschrieben, deren Augenmerk freilich zunächst darauf gerichtet war den Wechsel der Dogmen darzuthun. Empfindlich tritt auch der Mangel wirklichen historischen Verständnisses in der ausführlichen und inhaltsreichen KG Matthias Schröckhs (45 Bde, 1767—1809, Bd 9. 10 von Tzschirner 1810. 12), eines Schülers Mosheims, zu Tage; noch deutlicher in des Helmstädters Phil. Konr. Henke „Allgemeinen Geschichte der christlichen Kirche", Braunschweig 1788—1795, dessen Hauptabsicht war, den Schaden und Unfug zu zeigen, welchen der Religionsdespotismus und Lehrzwang in allen Zeiten angerichtet habe.

Das 19. Jahrhundert hat dagegen der Geschichte die Erkenntnis der für sie grundlegenden Bedeutung der Entwickelung und der in ihr wirksamen Persönlichkeit gebracht. Auch die Kirchengeschichte hat davon den Gewinn gehabt. Ein Historiker wie Ranke ist ihr freilich nicht beschieden gewesen, aber zunächst hat A. Neander (s. d. A.), der Schöpfer der kirchenhistorischen Monographie, sich bestrebt gezeigt, die von ihm geschilderten Persönlichkeiten in ihrer individuellen Eigenart zu erfassen, wenn ihm schon dies nur bei seiner eigenen Individualität verwandten, wie dem hl. Bernhard, ganz gelungen ist. Dem „Strom des christlichen Lebens in den früheren Jahrhunderten" will er nachgehen. In seinem Hauptwerk „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche" (10 Bde, 1826—45), das die „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" (2 Bde 1832) einleitet, hat daher Neander die mannigfachen Erscheinungsformen der Frömmigkeit in der Geschichte der Kirche darzustellen versucht, freilich unter teilweiser Umbildung ihrer Repräsentanten zu Idealgestalten. Guerike, H. Schmid, Hagenbach, Herzog, Jakobi, Ph. Schaff u. a. gehören in seine Schule.

Die Idee der Entwickelung ist für Baurs (s. d. A. Bd II, 467 ff.) kirchenhistorische Arbeiten maßgebend gewesen. Schon Marheineke, Universalkirchenhistorie des Christentums I, 1806, hatte an den hohen und heiligen Geist erinnert, „der unabhängig von der Begebenheit an den Zügeln der ewigen Notwendigkeit hinter dem Vorhang der Erscheinung das Universum lenkt"; ebenso sieht Baur, den ewigen Gedanken des ewigen Geistes nachzudenken, für die eigentliche Aufgabe der Geschichtsforschung an. Er will daher der Selbstbewegung der Ideen folgen, wie sie bis zur Reformation bestrebt ist in die Realität der Erscheinungen einzugehen, und seit der Reformation aus dieser in sich selbst zurückzukehren und ihr inneres Wesen festzustellen. Der Kern aller Geschichte ist ihm die KG, das Herz der KG die Dogmengeschichte. Selbst auf Werke von sehr entgegengesetztem theologischen Standpunkt, wie auf die Dogmengeschichte von Thomasius hat Baur eingewirkt. Am unmittelbar einflußreichsten wurde er für die Erforschung des Urchristentums, auf die sich auch die Arbeiten seiner Schüler (Schwegler, E. Zeller, K. R. Köstlin, Hilgenfeld, Holsten u. a.) vornehmlich konzentrierten.

In den Bahnen Plancks wanderten dessen Schüler Rettberg (s. d. A.), der den Grund legte zur Kritik der Anfänge der KG Deutschlands, und Plancks Göttinger Nachfolger Gieseler (s. d. A. Bd VI S. 663 f.), dessen Lehrbuch der KG, 5 Bde 1824 ff., als das nützlichste Werk der neueren kirchenhistorischen Litteratur bezeichnet werden konnte; seine reichen und auf kritischer Sichtung beruhenden Quellenbelege sind noch heute für nicht wenige Abschnitte das beste Mittel zur Orientierung in den Quellen. Im Gegensatz zu Gieseler verfügte über die Kunst geistvoller Darstellung Karl Hase, der es in mehr als einem halben Jahrhundert vornehmlich der KG gewidmeter Arbeit verstand, sich mit feinem ästhetischen Sinn den verschiedenartigsten Gestaltungen religiösen Lebens anzuempfinden, sie im Zusammenhang mit dem allgemeinen Kulturleben zu erfassen und sie zugleich dem modernen Verständnis nahe zu bringen, die einzelnen Persönlichkeiten als charakteristische Repräsentanten der Kirche ihrer Zeit zeichnend („Lehrbuch der KG zunächst für akad. Vorlesungen", 11. A. 1886, und „KG auf der Grundlage akad. Vorlesungen" 1885 ff.). Niedners schwerfällige Art hat sein auf eindringende Erfassung des Wesens der kirchengeschichtlichen Erscheinungen gerichtetes „Lehrbuch der christlichen KG", 2. A. 1866, nur in beschränktem Maß zur Wirksamkeit gelangen lassen. R. Rothes „Vorlesungen über KG und Geschichte des christlichen Lebens", herausgegeben von Weingarten, Heidelberg 1875 f., haben mehr in den Aufgaben, die er sich gestellt, nämlich die treibenden Kräfte zu erkennen und das gesamte Gebiet des menschlichen Lebens unter der Einwirkung des Christentums darzustellen, und in den geltend gemachten Gesichtspunkten ihre Bedeutung. H. Kurtzs „Lehrbuch der KG für Studierende" (13. A. besorgt von Bonwetsch und Tschackert, Leipzig 1899) hat möglichst umfassend über alles Einzelne in der Geschichte der Kirche und über die dieser gewidmete Forschung zu orientieren sich zum Ziel gesetzt. W. Möllers „Lehrbuch der KG" I, II, Freiburg 1889 und 1892, 2. A. von v. Schubert

1897 ff., unterrichtet selbstständig und umsichtig, seit der 2. A. zugleich ansprechend in der Form, über die Vorgänge im Leben der Kirche, Bd III von G. Kawerau giebt in knappster Form eine vortreffliche Darstellung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation (2. A. 1900). Karl Müllers Grundriß der KG, Freiburg 1892 und 1897 (bis zur Reformation), hat das alte Schema der Anordnung verlassen und, alles Gleichzeitige zu einer möglichst straffen Einheit zusammenfassend und den Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte nachdrücklich hervorkehrend, den Fortschritt der kirchlichen Entwickelung bestimmter als bisher erkennbar zu machen gestrebt. Auch Arnolds Bearbeitung der 5. A. von Weingartens „Zeittafeln und Überblicke zur KG“ (1897) ist bemüht, das Leben der Kirche in allen seinen Beziehungen und im allgemeinen Kulturzusammenhang zu zeigen. Die KG des 19. Jahrhunderts haben neben den Werken von Hase, das zum Teil zugleich Quellenwert beanspruchen darf, und Kurtz Nippold und Koffmane zu schreiben unternommen, vgl. auch Loofs Grundlinien der KG, Halle 1901.

Die Beteiligung der KG an dem Aufschwung der historischen Wissenschaften ließen H. Reuters Forschungen zur mittelalterlichen KG (Alexander III. und Geschichte der Aufklärung im Mittelalter) und A. Haucks KG Deutschlands im Mittelalter (3 Bde, Bd 1 und 2 in 2. A. 1898 und 1900) erkennen. Insbesondere aber hat sich die Forschung der Geschichte der Kirche im Altertum und im Reformationszeitalter zugewandt, wo zugleich neue Funde und Ausgaben das Material in wertvollster Weise bereicherten. Zeitweilig selbst ein Schüler Baurs hat doch A. Ritschl durch die 2. Auflage seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche“, Bonn 1857, der Auffassung Baurs von den Anfängen der Kirche als charakterisiert durch das Ringen des Judenchristentums und Heidenchristentums eine andere, das Heidenchristentum als entscheidenden Faktor betonende entgegengesetzt. Während alsdann Ritschl selbst sich exegetischen und dogmatischen Aufgaben und der Bearbeitung anderer Gebiete der KG (Gesch. der Rechtfertigung und Versöhnung und Gesch. des Pietismus) zuwandte, C. Weizsäcker in seiner „Geschichte des apostolischen Zeitalters“, 2. A. 1892, zum Teil in die Bahnen Baurs zurücklenkte, haben die Gedanken Ritschls in M. von Engelhardts „Christentum Justins“ (1878) nachgewirkt und sind von A. Harnack in dessen Dogmengeschichte, 3. A. 1894—97, in glänzender Weise weitergeführt worden. Die neue Phase, in welche durch letztere die dogmengeschichtliche Forschung eingetreten ist, lassen auch die die Aufgaben der Dogmengeschichte zum Teil abweichend bestimmenden Werke von Loofs, Leitfaden z. Stud. d. DG, 3. A. 1893, und R. Seeberg, Lehrbuch der DG, 1895 und 98, erkennen. Neben der Dogmengeschichte hat Harnack insbesondere die Geschichte der altchristlichen Litteratur angebaut; auch hat er eine Reihe jüngerer Kräfte für die KG zu interessieren und zu Kirchenhistorikern heranzubilden gewußt. Für die Anfänge der Kirche aber hat Th. Zahn mit ebenso eindringendem Scharfsinn wie mit vorzüglichster Sachkenntnis besonders in seiner Geschichte des NTlichen Kanons, 1888 ff. (nebst „Forschungen“ dazu 1881 ff.), und seiner Einleitung ins NT, 2. A. 1900, solches von bleibender Bedeutung geschaffen. Die KG der Reformationszeit ist durch Lutherbiographien (Köstlin, Kolde u. a.), die Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, die Schilderung der Reformation in einzelnen Gebieten (Tschackert, Bossert) und durch die der KG einzelner deutscher Landeskirchen gewidmete Zeitschriften umfassend in Angriff genommen worden. Die kirchenhistorische Arbeit auf englischem Boden hat für die Erforschung der ältesten Periode der KG durch Lightfoot, G. Salmon, Hatch, Armitage Robinson, James u. a. Ausgezeichnetes geleistet und im Dictionary of christian biography höchst wertvolle Untersuchungen niedergelegt. Als katholische Forscher sind ein Döllinger, Möhler, Hefele, Hergenröther, Kraus, Funk, Denifle, Ehrle, Bardenhewer, Ehrhard u. a., ein de Rossi, Duchesne, Morin vorzüglich zu nennen. Die „Zeitschrift für KG“ von Brieger und Beß, die „Texte und Untersuchungen“ von v. Gebhardt und Harnack, die Texts and Studies von A. Robinson, die „Studien z. Gesch. der Theologie und Kirche“ von Bonwetsch und Seeberg, katholischerseits das „Historische Jahrbuch der Görresgesellschaft“, das „Archiv für Litteratur- und KG des Mittelalters“ von Denifle und Ehrle, die KGlichen Studien herausgegeben von Knöpfler, Schrörs und Sdralek, die „Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar in München“ und die „Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte“ von Ehrhard und Kirsch unterstützen und fördern die kirchenhistorische Arbeit und legen Zeugnis ab von der Energie des Betriebs der KG am Ende des 19. Jahrhunderts. **Bonwetsch.**

Kirchengewalt (potestas ecclesiastica) ist sowohl nach vorreformatorischer, wie nach evangelischer und nach heutiger römisch-katholischer Auffassung die auf göttlicher, kirchen-

stiftender Vollmacht (mandatum divinum) beruhende Gewalt der Kirche über ihre Glieder. Nach vorreformatorischer, von der heutigen römisch-katholischen Kirche festgehaltener Ansicht ist diese Vollmacht bloß dem Papste und den Bischöfen erteilt; andere können daher nur in dem Namen jener, als ihre Beamten, Kirchengewalt üben. Nach kurialistischer Meinung kommt sie sogar, genau genommen, ausschließlich dem Papste zu, sodaß auch die Bischöfe bloß von ihm abgeleitete Gewalt besitzen; und da diese Anschauungsweise dem Vatikanum zu Grunde liegt, so muß sie als die in der heutigen römisch-katholischen Kirche offizielle betrachtet werden.

An und für sich ist die Kirchengewalt eine seelsorgerische auch nach vorreformatorischer Lehre; beruhend auf Schriftstellen wie Lc 10, 16; AG 20, 28; 1 Ko 12, 5. 28; Eph 4, 11. 12 u. a. m. Das divinum mandatum bevollmächtigt zur Seelsorge durch Wort- und Sakramentsverwaltung: der Papst ist so pastor mundi, der Bischof Seelsorger seiner Diöcese. Aber der Auftrag umfaßt daneben auch alles die äußerliche Lebensordnung betreffende Regieren, welches dem Beauftragten im Interesse der Seelsorge zweckmäßig erscheint: Ex quibus satis aperte dignoscitur, sagt die der Augustana entgegengestellte katholische Konfutation (Hase, Libri symbolici p. XCIII), indem sie diese vorreformatorische Doktrin formuliert, Episcopos non solum habere potestatem ministerii Verbi Dei, sed etiam potestatem regiminis et coercitivae correctionis ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae. Ad potestatem regiminis autem requiritur potestas judicandi, definiendi, discernendi et statuendi ea, quae ad praefatum finem expediunt et conducunt. Soweit also der seelsorgerische Zweck reicht, kommen hiernach der Kirche auch staatliche Funktionen und Befugnisse zu. Demgemäß unterscheidet die vorreformatorische Lehre zwei Seiten oder Richtungen der Kirchengewalt: eine innere (potestas ordinis oder sacramentalis) und eine äußere (potestas jurisdictionis oder jurisdictionalis), jene auf dem sog. forum internum, diese auf dem externum wirkend (m. s. Thomas Aquin., Summa theologiae, P. II. 2. qu. XXXIX. art. 3. P. III. qu. LXIII. art. 2 u. a.; vgl. Devoti institutiones canonicae lib. I tit. II § 1; Phillips, Kirchenrecht, I. § 32, Anm. 36 ff.; Hinschius, System des kathol. Kirchenrechtes, I, 163 ff.). Die Wirksamkeit der ersteren bezieht sich auf die Darbringung des Versöhnungsopfers, das Schaffen des realen Leibes Christi und auf Lehre und Sakramentsverwaltung; die Thätigkeit der äußeren Kirchengewalt ist auf die Bereitung des mystischen Leibes Christi, d. i. seiner Gemeinde, gerichtet. Die römische Kirche hat diese Distinktion auch später festgehalten und es erklärt in diesem Sinne der Catechismus Romanus P. II, cap. VII de sacramento ordinis, quaestio VI: „Quotuplex sit potestas ecclesiastica. Ea autem duplex est: ordinis et jurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta eucharistia refertur. Jurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, Christianum populum gubernare et moderari, et ad aeternam caelestemque beatitudinem dirigere.“ Zur potestas ordinis gehört nach dem Catechismus a. a. O. quaestio VII. auch die Vorbereitung und Ausbildung der Menschen zum Empfange der Eucharistie: „Ordinis potestas non solum consecrandae eucharistiae vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit, ceteraque omnia complectitur, quae ad eucharistiam quovis modo referri possunt“, d. i. das Verwalten der sonstigen Sakramente und Sakramentalia und des Wortes. Neuere Dogmatiker (Klee, Katholische Dogmatik, Bd I, S. 162 f.; Walter, Kirchenrecht, § 14, Anm. 4; Phillips a. a. O.) haben an die Stelle der bisherigen Dichotomie eine dreiteilige Kirchengewalt gesetzt, indem sie nach den Gegenständen, welche derselben unterworfen sind, unterscheiden: 1. Potestas ordinis oder ministerii mit der Spendung der Gnadenmittel: 2. Potestas magisterii mit der Verkündigung der Lehre; 3. Potestas jurisdictionis mit der Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung. Phillips bringt diese Unterscheidung, auf welche er das ganze System des Kirchenrechts gründet, mit dem dreifachen erlösenden Amte Christi und der lehrenden Kirche, dem Klerus, als dem Stellvertreter Christi in der Übernahme dieser Ämter, in Verbindung: denn 1. Christus ist König, die Kirche sein Reich und der Klerus daher im Besitze der potestas jurisdictionis; 2. Christus ist Lehrer, Prophet, die Kirche seine Lehranstalt und daher im Besitze der potestas magisterii; 3. Christus ist Hoherpriester, die Kirche sein Tempel und daher im Besitze der potestas ministerii oder ordinis. Mit Recht wird diese Dreiteilung (welche Scherer, Handb., Graz 1886, 1, § 7 Note 9 neben der Zweiteilung bestehen lassen will) von der neueren Litteratur abgelehnt. Vgl. Groß, Lehrbuch, Wien 1891, S. 81, Anm. 2; Lämmer, Institut., Freiburg 1892, S. 76;

Sägmüller, Lehrbuch, Freiburg 1900, S. 24. Im Wesen und in der Sonderung der Hierarchie selbst wird übrigens durch die Hinzufügung einer potestas magisterii nichts geändert und auch in der griechischen Kirche ist diese nur die doppelte, der Weihe und der Jurisdiktion.

Die evangelische Kirche, lutherische wie reformierte, faßt die Kirchengewalt enger: sie erklärt die potestas ecclesiastica bloß als ministerium verbi, als mandatum Dei praedicandi Evangelium, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta, also lediglich als die Gewalt der Wort- und Sakramentverwaltung im weitesten Sinne, bezw. der durch dieselbe zu übenden Seelsorge; nicht aber auch des äußeren mit rechtlichem Zwange gehandhabten Regierens (Augsburg, Konf. Art. 7. 14. 28; Apologie Art. 14; Schmalk. Artikel im Anhang, Von der Bischöfe Gewalt u. a.). Unter jurisdictio insbesondere wird die Schlüsselgewalt verstanden, das ministerium absolutionis, von der es heißt (Apologie a. 6), es sei beneficium seu gratia, nicht judicium seu lex; der Ausschluß der Gottlosen aus der Gemeinde soll erfolgen „ohne menschliche Gewalt, allein durch Gottes Wort"; es ist also auch diese Jurisdiktion nur ein Akt der Wortverwaltung. Nicht selten wird in den evangelischen Bekenntnisschriften die Kirchengewalt überhaupt potestas clavium genannt. Sie wird dabei nicht einem einzelnen Stande, sondern der ganzen Kirche zugeschrieben: „wo die Kirche ist", sagen die Schmalk. Art. Anh. von Gewalt des Papstes, „da ist der Befehl, das Evangelium zu predigen; darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren, und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirchen eigentlich von Gott gegeben und von keiner menschlichen Gewalt der Kirchen kann genommen werden . . . . .; hierher gehören die Sprüche Christi, welche zeugen, daß die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen — sonderen Personen gegeben sind". (Ad haec necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad Ecclesiam pertinent . . . Mt 18, 19 . . . . Tribuit igitur (Christus) principaliter claves Ecclesiae et immediate.) Unmittelbar ist also der Kirche die Kirchengewalt verliehen, mittelbar und zur Ausübung erhalten sie von ihr die dazu geeigneten Personen. S. den A. Geistliche Bd VI S. 463 und daselbst die Litteratur. — Wenn ähnlich klingende Äußerungen auch auf katholischer Seite in älterer Zeit vorkommen, namentlich im gallikanischen Episkopalismus, so haben sie nicht die gleiche Bedeutung, da die bevollmächtigte Kirche denn doch allein durch die Bischöfe repräsentiert gedacht wird.

Irrig ist es, wenn Sohm, Kirchenrecht 1, 484 ff. aus den vorstehenden Sätzen, namentlich aus Art. 14 und 28 der Augustana die Folgerung ziehen will, daß die Kirche nur durch das Pfarramt mittels des Wortes regiert werde, ein anderes Kirchenregiment nach Ansicht der Reformatoren dem Wesen der Kirche fremd sei. „Weil das Predigtamt (Lehramt) lediglich das Werkzeug göttlichen Regiments ist, muß jede rechtliche (menschliche) Zwangsübung, welche das Kennzeichen des Reiches „dieser Welt" (des Staates) ist, ausgeschlossen sein. Die Kirche Christi kann allein durch das Evangelium „regiert" und in die Wahrheit geführt werden, niemals durch das Recht." Gegen diese verwirrenden und in ihrer praktischen Ausgestaltung geradezu gefährlichen Aufstellungen ist mit Recht von verschiedenen Seiten Front gemacht worden. Man vgl. statt aller anderen Rieker, Die rechtl. Stellung der ev. Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 100 ff.; Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik Bd 1 (Freiburg und Leipzig 1894), S. 71 ff.; Köhler in D. Z. f. KR 1896, 1 ff. Nirgendwo lehren die Reformatoren, daß in der Kirche überhaupt keine Rechtsordnung, keine Zwangsgewalt bestehen solle; sie lehren vielmehr nur, daß die Kirchengewalt (d. i. die Kirchengewalt in ihrem Sinne = ministerium verbi, nicht die Kirchengewalt, das Kirchenregiment im modernen, juristischen Sinne) ohne Zwang, lediglich durch das Wort, den Geist, wirken und so durch den geistlichen Stand verbo, sine vi, darum aber auch unbeschränkt vor der weltlichen Obrigkeit, gehandhabt werden solle.

Der weltlichen Obrigkeit, oder modern ausgedrückt, dem Staate, räumt also die evangelische Auffassung von der Kirchengewalt eine andere Stellung in Bezug auf das Regieren in kirchlichen Dingen ein, als die vorreformatorische, bezw. die heutige römisch-katholische. So deklariert der Schwabacher Visitationskonvent von 1528 (v. d. Lith. Erläuterung der Reformationshistorie, Schwabach 1733, S. 247 f.; Richter, Geschichte der evang. Kirchenverfassung, S. 64): „der Kirchen Gewalt ist allein, Diener zu wählen und den christlichen Bann zu brauchen", und für Armenpflege zu sorgen; „alle andere Gewalt hat entweder Christus im Himmel, oder weltliche Obrigkeit auf Erden". Die wiederholten Äußerungen Luthers und anderer Reformatoren, daß diese Obrigkeit keine Kirchen-

gewalt habe und sich nicht in das Kirchenregiment mischen dürfe, besagen immer nur, sie habe keine seelsorgerische Gewalt und dürfe sich nicht in die Seelsorge mischen. Das Regieren in den äußeren Dingen der Kirche, also das, was wir heute Kirchenregiment nennen, schreibt Luther schon in seiner Schrift an den deutschen Adel und nachher ständig der weltlichen Obrigkeit direkt zu, und ebenso die anderen deutschen Reformatoren. Insbesondere vindizieren sie der Kirche keinerlei Gesetzgebungsbefugnis: das reformatorische Kirchenrecht beruht vielmehr, soweit es legislativ neu geordnet wurde, durchaus auf staatlicher Gesetzgebung (s. d. A. Kirchenordnungen). Erst seit an Stelle der reformatorischen Landeskirche mehr und mehr die presbyterial-synodal organisierte Vereinskirche getreten ist, ist dieser, außer der selbstständigen Verwaltung von Wort und Sakrament, auch das jus statuendi vom Staate eingeräumt worden, und sie übt es in den staatlich ihm bestimmten Formen und Grenzen; ebenso übt sie ein in seiner Kompetenz dieser Organisation entsprechendes kirchliches Selbstregiment. Beides aber nicht auf prinzipiellem, sondern lediglich auf historischem Grunde, daher, soweit nicht ungesunde Ansichten einwirken, ohne Konflikt mit den Staatsgewalten. In dem hierdurch bezeichneten Maße erkennen sämtliche deutsche Staatsverfassungen die Selbstständigkeit der Kirchengewalt an (s. den A. Kollegialsystem); es ist nicht nötig, einzelne zu nennen, weil keine eine Ausnahme macht. Dieselbe Selbstständigkeit anerkennen sie auch für die römisch-katholische Kirche. Der durch den Kollegialismus üblich gewordene wissenschaftliche Ausdruck ist, daß das jus in sacra, d. i. eben die Kirchengewalt, für die Kirche, das jus circa sacra aber, d. i. die Vereinspolizei den Kirchen gegenüber, ebenso für den Staat gehöre. Hier aber entsteht mit der katholischen Kirche ein Konflikt. Denn den Anspruch dieser Kirche, die Grenzen des äußeren staatsartigen Regierens ihrer Kirchengewalt nur durch die Tragweite der seelsorgerischen Zweckmäßigkeit und demgemäß einseitig durch ihren seelsorgenden Charakter bestimmt zu sehen, kann der Staat, seit er seiner Selbstverantwortlichkeit bewußt geworden ist, nicht anerkennen. **(Mejer †) Sehling.**

Kirchengut. — Um ihren anstaltlichen Organismus in Bestand und Thätigkeit zu halten, bedarf jede Kirche äußerer Existenzmittel, sogenannter Temporalien, und entnimmt dergleichen entweder aus Beiträgen ihrer Mitglieder (über diese Quelle s. d. A. „Abgaben" Bd I S. 92), oder aus sonstigem ihr zu Gebote stehenden Vermögen. Solches Vermögen heißt Kirchengut, patrimonium, peculium ecclesiae, und kann alle auch bei Privatvermögen vorkommende Arten Vermögensrechte umfassen. Unter den dazugehörigen Sachen, Kirchensachen, res ecclesiasticae, werden die zum Gebrauche beim Gottesdienst bestimmten und dazu geweihten (s. d. A. „Benediktion" Bd II S. 588) als res sacrae, sanctae, sacrosanctae dadurch ausgezeichnet, daß sie nach römischem Rechte dem Verkehre entzogen (extra commercium) sind, nach kanonischem Rechte zwar im Eigentume stehen, aber, der Regel nach, niemals dem gottesdienstlichen Zwecke, dem sie einmal zugeführt waren, zuwider verwertet werden dürfen (vgl. c. 4 X. 3, 36. Reg. iur. 51 in VI°), vom Lärm des Geschäfts oder des Vergnügens möglichst unberührt bleiben sollen, und daß ein an ihnen begangenes Delikt für qualifiziert gilt (vgl. z. B. c. 1. 5. X. de immun. eccles. (3, 49) und c. 2 eod. in VI. 3, 23): s. d. A. Kirchenraub. Auf protestantischer Seite gehören dahin Kirchengebäude, Kirchhöfe und Kirchengeräte, auf katholischer, wie in vorreformatorischer Zeit, die Kirchen, Altäre (s. d. A. Bd I S. 391), die zum Kultus, vorzüglich zur Messe oder zum hl. Abendmahle dienenden Gerätschaften, der Kelch nebst dem Hostienteller (patena) (c. un. § 8. X. de sacra unctione [I. 15]. Innocent. III. a. 1204), welche aus edlen Metallen, im Notfalle aus Zinn, aber nicht aus Holz oder Glas verfertigt sein sollen (c. 44 dist. I. de consecr. [Con. Tribur. a. 895] c. 45 eod. [Conc. Remense ?]), die Meßkännchen (ampullae); ferner die Monstranz (ostensorium), zur Aufbewahrung der konsekrierten Hostie, welche bei feierlichen Gelegenheiten zur Adoration ausgesetzt wird; die Rauchfässer (thuribula), Kruzifixe, Bilder, Leuchter, Weihkessel, Sprengwedel, Fahnen u. a.; die hl. Kleider (s. d. A.), die Glocken (s. d. A. Bd VI, 703) u. s. f. Das bürgerl. Gesetzbuch für das deutsche Reich kennt keinerlei Unterschied der res ecclesiasticae von den sonstigen Sachen; für Kirchenstühle und Kirchhöfe läßt es das Landesrecht in Geltung.

Schon als die Kirche zuerst vom römischen Staate anerkannt ward, finden wir sie im Besitz von Vermögen: Quoniam iidem Christiani, sagt das Edikt des Licinius bei Lactant. de mort. persecutor. c. 48, non ea loca tantum, ad quae convenire consueverunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia, ea omnia . . . . .

iisdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum reddi jubebis. Schon Konstantin schreibt (321) vor, daß die Kirchen auch aus letztwilligen Verfügungen erwerben können (l. 4 Th. C. de episc. 16, 2, wiederholt in l. 1 Just. C. de sacros. eccl. 1, 2) u. s. f. Auch in den germanischen Reichen galten gleiche Grundsätze. Es ist bekannt, wie schnell und zu welchem Umfange im Mittelalter das Kirchenvermögen wuchs.

Als Vermögenssubjekte dieses Kirchengutes wurden vorreformatorisch die kirchlichen Einzelstiftungen betrachtet (vgl. auch weiter unten). Natürlich genommen, kann bloß der Mensch Subjekt von Rechten, also auch von Vermögensrechten sein. Allein die juristische Konstruktion vermag auch einen dauernden Zweck als Vermögensträger zu denken, z. B. den Zweck, daß an bestimmter Stelle für einen bestimmten Personenkreis Seelsorge durch Wort- und Sakramentsverwaltung ständig geübt werde, oder den Zweck, daß zur Ehre Gottes Personen nach einer gewissen Ordensregel zusammenleben (das diesem Zwecke gewidmete Vermögen heißt mittelalterlich res religiosae, von religio, Ordensfamilie), oder den Zweck, daß Kranke geheilt, oder daß Arme verpflegt, oder daß Messen gelesen, oder daß ewige Lampen erhalten werden u. dgl. m.; immer in näher bestimmter Art und Weise. Der ebenso zu behandelnden weltlichen Zwecke nicht zu gedenken. Die rechtsgiltige Einrichtung, vermöge deren ein solcher idealer Vermögensträger als sogenannte juristische Persönlichkeit konstituiert wird, heißt Stiftung, und auch dergleichen Persönlichkeiten selbst werden dann als Stiftungen bezeichnet: Kirchenstiftungen, Klosterstiftungen, Hospitalstiftungen u. dgl. m. Die Normen, nach welchen solche Stiftungen entstehen, sich verändern und aufhören, sind bei Gelegenheit einer Einzelart derselben, der Pfründenstiftung, oben erörtert worden: s. d. A. „Beneficium" Bd II S. 591 f. — Nach römischem Rechte kann es nun scheinen, als ob nicht die Stiftung, sondern die kirchliche Gemeinde für das Subjekt des Kirchenvermögens gehalten werde, und die Meinung, daß dies der Fall sei, hat große Autoritäten für sich: Savigny, Eichhorn, Keller. Allein schon Schulte, Diss. de rerum ecclesiasticar. dominis (1860), S. 24 f. und dann Brinz haben gezeigt, daß, genauer betrachtet, schon das römische Recht vielmehr die Stiftungen als Eigentumssubjekte ansieht. S. überhaupt Hübler, Der Eigentümer des Kirchengutes, Leipzig 1868, S. 78 f., 85 f. und daselbst die Litteratur. Praktisch kommt es auf das römische Recht nicht an; denn daß nach kanonischem, welches hier, als das spätere, entscheidet, die Einzelstiftung Vermögenssubjekt sei, kann nach c. 11. c. 13—17. C. 16. qu. 3, c. 5. 7. 10. X. de in integr. rest. (1, 41) c. 13. C. 11. qu. 1, c. 8. 9. 10. 17. X. de paresis. (2, 26) u. a. nicht bestritten werden; s. Schulte l. c., p. 50 sq.; Hübler a. a. O., S. 105 f. Wenn in mittelalterlichen Schenkungen und Vermächtnissen der Schutzheilige statt des Institutes genannt wird, so ist das ein populärer Ausdruck dieser richtigen Meinung. Auch der in früherer Zeit gelegentlich zu Wort kommende Gedanke, Subjekt des Kirchenvermögens in der Diöcese sei die bischöfliche Kirche, ist nichts als eine Konsequenz der Zustände, in denen in den kleinen östlichen Bischofssprengeln jene Kirche die einzige vollberechtigte Pfarrkirche war.

Unklarer Vorstellungen, wie daß Christus, daß die Armen Eigentümer des Kirchengutes seien (Hübler S. 4. 17. 29. 37), braucht hier nicht näher gedacht zu werden; dagegen ist die Frage wichtig, wie zu der dargelegten vorreformatorischen Anschauung sich die reformatorische verhält. Die Antwort findet sich in den damaligen Visitationsprotokollen und Kirchenordnungen, welche letztere fast immer einen auf das Kirchengut bezüglichen Abschnitt haben. Beide nun gehen davon aus, daß die vorreformatorischen kirchlichen Vermögenssubjekte, namentlich die lokalen Pfarrkirchenstiftungen, sämtliche vor der Reformation ihnen zuständig gewesene Vermögensrechte auch nach eingetretener Reformation fortführen. Beide bemühen sich, ihnen die aus diesem Gesichtspunkte gehörenden Befugnisse gegen die mancherlei Beeinträchtigungen zu schützen, von denen sie durch mißverständliche Reformationsmeinungen bedroht waren. Allerdings hörte eine Mehrzahl vorreformatorischer kirchlicher Vermögenssubjekte durch die Reformation auf: so zunächst die an städtischen Kirchen vielfach sich findenden Kalandsstiftungen, Meßstiftungen, Vikarien Stiftungen ewiger Lampen 2c., weil sie ihren Zweck verloren. Die betreffenden Vermögensbestände hätten als bona vacantia zum Staatsfiskus gezogen werden können; infolge eines von Luther gegebenen Anlasses — Schrift über „Ordnung eines gemeinen Kastens, Ratschlag, wie die geistlichen Güter zu handeln sind" (1523) — wurden sie jedoch, soweit man sie nicht einfach der bedürftigen betreffenden Pfarre zuwies, häufig zu eigenen neuen Stiftungen zusammengelegt, um aushilfsweise für Zwecke der Kirche, Schule, Armenpflege 2c. zu dienen: sogenannte Gotteskästen, Kirchenökonomien 2c.

Das Vermögen der wegen Wegfall ihres Zweckes aufhörenden Frauenklöster oder wegen Austrittes oder Aussterbens der Nonnen aufhörenden Frauenklöster, wenn es auch obrigkeitlich eingezogen wurde, erhielt doch nicht selten landesgesetzlich eine zum Nutzen der Kirche und Schule gereichende Bestimmung; was z. B. in Hessen und in den braunschweigischen Landen entsprechende besondere Einrichtungen hervorrief. In Magdeburg wurde ein Teil solchen Gutes verwendet, das neu eingerichtete Konsistorium mit Grundbesitz zu fundieren (Kirchenordnung, von 1552 und Dotationsurkunde vom 8. Februar 1571); zum großen Teile auf solche vakant gewordenen Güter beziehen sich die bei Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht § 312 z. A. citierten reformatorischen Bedenken. Also auch die evangelische Kirche hielt die vorreformatorische Auffassung von den Subjekten des Kirchengutes fest. Es ist ein Irrtum, ihr zu unterstellen, daß sie die Gemeinde als Subjekt betrachte: die dafür angeführten Äußerungen aus der Reformationszeit besagen nicht mehr, als daß das Kirchenvermögen der Gemeinde zu gute kommen soll. S. Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechts (1869), S. 421, Note; Rieker, Rechtl. Stellung der ev. Kirche, Leipzig 1893, S. 196 ff.

Im Gegensatz zu der bisherigen Meinung wurde nun aber katholischerseits die vorher nur vereinzelt hervorgetretene Ansicht ausgebildet, daß die durch den Papst vertretene sichtbare Gesamtkirche Eigentümerin des Kirchengutes sei und den einzelnen kirchlichen Institutionen ihren Anteil bloß zur Benützung überlassen habe, denselben also zurücknehmen könne, wenn das betreffende Institut untergehe oder degeneriere. Eine solche Ansicht, welche dem ausgebildeten jesuitischen Kurialismus entsprach und auch vorzugsweise von ihm vertreten worden ist, schloß nicht bloß die Möglichkeit aus, daß das Vermögen untergegangener Kirchenstiftungen an den Staat falle, sondern gab auch auf das der protestantisch werdenden einen Anspruch. S. Hübler a. a. O. S. 38 f. und über die mit dieser Theorie identischen älteren Formationen Hübler S. 4 und S. 23. In neuerer Zeit ist sie vertreten worden von Ewald, Die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechtes, 1845; Permaneder, Kirchenrecht, § 781; Phillips, Kirchenrecht, 2, 285, wo sich auch die ältere Litteratur findet. Sie findet keine Begründung im positiven Recht. Als unjuristisch zu verwerfen ist die zu ähnlichen Zwecken aufgestellte Theorie vom dominium successivum der Gesamtkirche an dem Vermögen der einzelnen Anstalt (vgl. Meurer, Begriff und Eigentum des Kirchengutes, Düsseldorf 1885, § 18 ff.; Friedberg, Lehrbuch, 4. Aufl. S. 491.

Das Territorialsystem vindizierte dem Staate die summa potestas auf Erden, und damit auch die Verfügungsgewalt über das Eigentum seiner Unterthanen, ein dominium eminens „ita ut civitas aut qui civitatis vice fungitur iis rebus uti easque etiam perdere et alienare possit non tantum ex summa necessitate, quae privatis quoque ius aliquod in aliena concedit, sed ob publicam utilitatem, cui privatas cedere illi ipsi voluisse censendi sunt, qui in civilem coetum coierunt“ (Hugo Grotius, De iure belli ac pacis 3, 20. 7). Dies gilt ganz besonders auch für die res ecclesiasticae und daher lehrt Thomasius (s. Hübler, Eigentümer des Kirchengutes S. 55): regulariter bona ecclesiastica quaecumque posse converti ad profanos usus, si utilitas reipublicae id postulet. Je mehr das Eigentum des kirchlichen Eigentümers zurücktritt, um so mehr tritt das dominium eminens des Staates in den Vordergrund, es ist schließlich das eigentliche Eigentum, und so identifiziert sich das Kirchenvermögen mit dem Staatsgute. Da ferner in Deutschland der Territorialismus in Verbindung mit der Idee des absoluten Staates und demgemäß mit dessen Feindschaft gegen Selbstständigkeiten auftrat, wie die Stiftungen sie darstellten, so nahm er, ähnlich wie die soeben berührte katholische Meinung, an, die Gesamtheit selbst sei das Vermögenssubjekt und habe den historischen Trägern das Kirchengut nur zur Benützung überlassen, um in dieser Form ihr selbst obliegende Kirchenausgaben zu bestreiten, sie könne es daher auch wieder zurücknehmen, sobald eine andere Form der Bestreitung in ihren Augen zweckmäßiger sei. Auf diesem Gedanken beruhen die in der französischen Revolution und dann unter der Rückwirkung ihrer Vorgänge auch in Deutschland vorgekommenen Säkularisationen; ebenso das k. württembergische Generalreskript vom 2. Januar 1806, durch welches der Oberkirchenrat mit dem kgl. Finanzdepartement verbunden und das Kirchengut mit dem Staatsgute vereinigt wurde. — Die wissenschaftlichen Vertreter der territorialistischen Ansicht s. bei Hübler S. 49 f. Der ältere Territorialismus (z. B. Stryk, Usus modern. pandect. I. 8 § 8), indem er die Formel adoptiert, der Inhaber des Landeskirchenregimentes sei Subjekt des Kirchenvermögens, bildet die Brücke zu der in ihrem Grunde regelmäßig gleichfalls territorialistischen Ansicht, welche die Landeskirche als solches

hinstellt. S. darüber Mejer a. a. O., S. 422, Not. 7; Meurer, Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen, 1, 331 ff.; Rieker, a. a. O. S. 324 ff. Auch die Vertreter des zweiten auf dem Naturrechte aufgebauten Systems, des Kollegialismus (s. d. A.) erkennen das ius eminens des Staates an und weichen darum in ihren praktischen Endresultaten von denen des Territorialismus nicht ab. Im übrigen aber betonen sie naturgemäß stärker die Rechte des collegium und weiter betrachten sie mit notwendiger innerer Konsequenz die Gemeinde als Subjekt der kirchlichen Vermögensrechte. Denn wenn die Gemeinden Gesinnungsvereine und die größeren Kirchenverbände Konföderationen solcher Vereine sind, so hat innerhalb der ihrer Natur nach fluktuierenden Entwickelung derartiger Gestaltungen die kirchliche Stiftung, ihrer inwohnenden Stetigkeit wegen, keinen Platz. Man substituierte ihr also als Vermögenssubjekt den in dieser Richtung privilegierten Verein, die Korporation, wozu man im römischen Rechte (s. oben) Anhaltspunkte zu finden glaubte. Die zahlreichen Vertreter dieser Gemeindetheorie s. bei Hübler, S. 78 f. Von besonderem Einflusse als solche sind J. H. Böhmer, J. E. 6. III, 5, 29 sq.; G. L. Böhmer, Principia juris can. § 617; Eichhorn, Kirchenrecht, 2, 648, gewesen. Infolge davon haben auch manche neuere Gesetzgebungen, wie z. B. das Preuß. Allg. Landrecht, Tl. 2, Tit. 11, § 160 f., und verschiedene neuere Kirchenverfassungen (Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht, § 312, Not. 12 die Nachweisungen) die lokalen Gemeinden in der That für Subjekte des Kirchenvermögens erklärt. Auch die hannoversche VO vom 14. Oktober 1848, welche der damals eingerichteten Gemeindevertretung die kirchliche Vermögensverwaltung selbstständig zu führen überließ, beruht auf kollegialistischer Ansicht.

In der neueren Entwickelung ist auch die Landeskirche, oder wie das bayerische Protestantenedikt sie nennt, „die Gesamtgemeinde", als Eigentumssubjekt anerkannt worden, und für die Synodalverbände ist dies Ergebnis zu erwarten.

Soweit nicht hierdurch Modifikationen eingetreten sind, gelten noch heute die vorreformatorischen Gesichtspunkte; wenn sie auch im einzelnen vielfach den Einfluß der bisher erwähnten verschiedenen Meinungen erfahren haben. Es giebt also so viele Subjekte kirchlichen Vermögens, wie es kirchliche Stiftungen giebt: namentlich ist die Pfarrkirchenstiftung ein solcher Vermögensinhaber. Das Verzeichnis der einzelnen Bestandteile ihres Vermögens, zu welchen dann auch die Rechte auf kirchliche Abgaben gehören, heißt Kircheninventarium. Daß dergleichen Inventarien von den betreffenden Kirchengutsverwaltern aufgestellt werden sollten, schreibt schon Clem. 2, § 1 de religiosis domibus (3, 11) vor und bestätigt Trident. sess. 22 c. 9 de reform., wie es auch auf protestantischer Seite Rechtens ist: s. Sehling, Kirchenordnungen, 1, 187 ff. (sächs. Visitationsartikel 1533); Jacobson, Gesch. und Quellen des evang. Kirchenrechts von Preußen und Posen, 1, 2. 24 der Urkunden u. s. w., sowie die neueren und neuesten Visitationsordnungen: s. d. A. Kirchenvisitation.

Materiell werden diese kirchlichen Vermögenskomplexe wie anderes Stiftungsvermögen beurteilt, nur hatten sie vor demselben nach gemeinem Rechte folgende Privilegien voraus: a) Ein Testament zu ihren Gunsten bedurfte nach einer Vorschrift P. Alexanders III. aus dem Jahre 1170, in welcher älteres, noch formloseres Recht näher bestimmt wurde, nur zweier Zeugen (c. 11 X. de testam. 3. 26) und konnte, nach einer anderen Bestimmung desselben Papstes (c. 10 eod.) vor dem Pfarrer gemacht werden. Indes war diese Bestimmung für Deutschland nicht gemeinrechtlich geworden, sondern es hing von dem Partikularrechte jedes Landes ab, inwieweit bei derartigem Erwerbe die Kirche privilegiert war. b) Schon nach römischem Rechte und so auch in Deutschland gemeinrechtlich mußte ein zu kirchlichen Zwecken (ad pias causas) hinterlassenes Legat binnen sechs Monaten nach eröffnetem Testamente gezahlt werden, andernfalls waren die Früchte schon seit dem Todestage des Testators herauszugeben; d. infitiando res crescit in duplum: l. 46 § 4 C. de episc. (1, 3). Nov. 131 c. 12. Auch wurde nach der angeführten Novelle (Auth. Similiter C. ad leg. Falcid. (6, 50) und nach schon älteren Verordnungen die Falcidische Quart nicht abgezogen: l. 49 § 2. 4. 6. 7 C. ad leg. Falcid. cit. c) Klagverjährung und die Usukapion von Immobilien lief gegen kirchliche Institute 40, und da sie außerdem noch 4 Jahre lang das Recht hatten, sich gegen den Ablauf in integrum restituieren zu lassen, thatsächlich 44 Jahre; die Usukapion von Mobilien blieb bei der Regel. Nov. 111 v. 131 c. 6. Auth. Quas act. l. 23. C. de sacros. eccles. (1, 2) und wegen der Restitution c. 1. 11. X. de integr. restt. (1, 41). Gegen das sogenannte Patrimonium von St. Peter lief die Verjährung hundert Jahre. Auth. cit. Savigny, Heut. röm. Recht, 5, 355 f. Auch wurde die rechtliche Lage dessen, der gegen die Kirche ersessen zu haben behauptet, erschwert: c. 1 de praescr. in VI° 2, 13. d) Bei

Schuldenzahlungen konnte von dem Gläubiger kirchlicher Stiftungen die Annahme einer sogenannten datio in solutum nicht abgelehnt werden: Nov. 120 c. 6 § 2. Das bürgerl. Gesetzbuch kennt diese Privilegien nicht mehr.

In der ältesten Zeit der Kirche gab es vermögensbesitzende kirchliche Stiftungen noch nicht; die finanzielle Seite des Kirchenlebens gehörte naturgemäß zu der Verwaltung der Ältesten, und später, in den kleinen Diöcesen jener Zeit, der Bischöfe. Dies spiegelt sich, nach Anerkennung der Kirche durch den Staat, in der Gesetzgebung des 4. Jahrhunderts: c. 24. 25. Conc. Antioch. a. 341 in c. 5. C. 10 qu. 1 c. 23. C. 12 qu. 1 (verb. Const. Apost. lib. 2 c. 25. 27. 30 seq. Canones Apost. 39. 40. 41). Aus der Mitte der Presbyter wurden eigene, unter des Bischofs Aufsicht verwaltende „Ökonomen“ bestellt, und das Concil. Chalcedon. 451 c. 21 (in c. 21. C. 16 qu. 7) bestimmte, daß dies allgemein geschehen solle. Im Conc. Hispal. II. a. 619 (c. 22. C. qu. 7) und im Tolet. IV. a. 633 (c. 48. 6. Bruns Can. Apost. et Conc. 1, 235) zeigt sich diese Einrichtung noch bei Bestand, in den Stiftskirchen aber ging dies Amt regelmäßig auf den Propst über. In den Pfarren war der Pfarrer der gegebene Verwalter, neben welchem gerade an dieser Stelle schon früh eine Teilnahme von Gemeindegliedern hervortritt: s. d. A. Kirchenrat. Anfangs gingen alle kirchliche Einnahmen, auch die aus Beiträgen der Kirchenglieder stammenden, in eine Diöcesankasse, aus der dann in Italien der Bischof, der Klerus, die Kirchenfabrik und die Armen je ein Viertel erhielten: so Simplicius a. 475 in c. 28, Gelasius um 490 in c. 23. 25. 26. 27, Gregor I. a. 594. 601 in c. 29. 30. Caus. 12 qu. 2. In Spanien machte man nur drei Portionen: für Bischof, Klerus, Kirchenfabrik (Conc. Bracar. I. a. 536 c. 7 bei Bruns l. c. 2, 34), wobei offenbar für die Armen anderweit gesorgt wurde; im Frankenreiche dagegen blieb die Verwaltungseinheit (nicht die Vermögenseinheit, welche infolge der Entwickelung der Landkirchen aufgehört hatte) bis in das 8. Jahrh. aufrecht erhalten, aber es wurden wenigstens einzelne Einkünfte verteilt (Friedberg, Lehrbuch, 4. Aufl., S. 501). Darüber, daß diese Quoten nicht gleich zu sein brauchten, vgl. Meurer, Begriff und Eigenthümer, II, 167; Thaner, Göttinger gelehrte Anz., 1898, 2, 304 ff. Später bildeten sich, indem dies Zusammenwerfen aufhörte, die Benefizien (s. d. A. Bd II S. 591) aus; ebenso die besondere Einnahme des Bischofs (mensa) und die Kirchenfabriken (s. d.), Kirchenstiftungen; aus der quarta pauperum entwickelten sich die ortskirchlichen Wohlthätigkeitsstiftungen oder es wurde für die Armen durch Klöster und andere Stiftungen gesorgt. Darüber, wie sich der ortskirchliche Verselbstständigungsprozeß vollzog und wie das Feststehen eigener Rechtssubjekte, der Kirchenstiftungen und der Pfründenstiftungen rechtshistorisch zu erklären sei, bestehen zur Zeit lebhafte Kontroversen. Man vgl. Stutz, Gesch. des kirchl. Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III., Berlin 1895 ff.; Thaner, a. a. O. S. 291 ff.; Meurer, Bayerisches Vermögensrecht, Stuttgart 1899 ff. (Mit Recht nehmen Thaner und Meurer Stellung gegen die einseitige Betonung der Eigenkirchentheorie von Stutz.) Nur ausnahmsweise fanden sich noch Teile des Kirchenguts, welche für allgemeine kirchliche Zwecke unter der Aufsicht des Bischofs verwendet wurden; überhaupt aber hatte sich das Recht des Bischofs am Kirchengute zu einem allgemeinen Visitationsrechte gestaltet, welches er teils in Person, teils durch Kommissarien ausübte, indem die mit der Verwaltung Betrauten Rechnung zu legen hatten. Im allgemeinen ist es dabei auch späterhin geblieben und teils durch generelle Bestimmungen, teils durch spezielle Instruktionen alles Einzelne vorgeschrieben. Das gemeine Recht bestimmt im einzelnen folgendes: Bei der Übernahme einer kirchlichen Verwaltung bedarf es zuvörderst der Aufnahme eines Kircheninventars (s. S. 389,20) und danach in der Regel der jährlichen Rechnungslegung. Die dem Institute zugehörigen Gelder und Urkunden sind im Kirchenkasten (s. d. A.) aufzubewahren. Naturalfrüchte und Zinsen sind einzuziehen, ordnungsmäßig zu verwenden und die Ersparnisse sicher unterzubringen. In allen wichtigeren Fällen steht dem Verwalter kein selbstständiges Verfügungsrecht zu, sondern sie sind gehalten, die Zustimmung der geistlichen Oberen einzuholen. Dies ist namentlich erforderlich bei der Verpachtung von Grundstücken. Diese soll eigentlich nur für eine beschränkte Zeit (ad modicum tempus) erfolgen (Clem. 1 de rebus ecclesiae non alienandis [III. 4] Clemens V. a. 1311), nach einer Bestimmung Pauls II. von 1468 auf drei Jahre (Cap. un. Extravag. comm. eod. III, 4); indessen ist selbst das tridentinische Konzil (sess. 25 cap. 11) nicht schlechthin gegen längere Lokationen und es haben sich daher partikularrechtlich Modifikationen bilden können. So erkennen die erzbischöflich kölnischen Statuten von Maximilian Heinrich 1662, Pars III. tit. XII. cap. III. § 1 (Hartzheim, Concilia Germaniae, Tom. IX, Fol. 1073) Verpachtungen an, welche bei Zehnten sechs,

bei Landgütern und Äckern neun, oder dem Herkommen gemäß zwölf Jahre betragen; doch soll es den Kontrahierenden beiderseits freistehen, alle drei oder sechs Jahre den Kontrakt wieder aufzuheben. Das preuß. Landrecht Teil II Tit. XI § 68 f. gestattet die Austhuung der Grundstücke, wenn der Ertrag nicht übersteigt oder die Miete und Pacht nicht auf länger als sechs Jahre geschehen soll. Jede seitens der Verwalter für die Kirche eingegangene Verpflichtung bindet nur, wenn die Oberen konsentieren, oder wenn die Kirche daraus Vorteile zieht (c. 4 X. de fidejussoribus [III. 22]. Innocentius III. a. 1215). Zur Verhütung von Nachteilen sind insbesondere strenge Bestimmungen über Veräußerungen der Kirchengüter erlassen. Schon seit dem 4. Jahrhundert treffen die Synoden und demnächst die Bischöfe von Rom alle Vorsorge gegen Entfremdung der Güter (vgl. C. XII. qu. II.) und die weltliche Gesetzgebung kam der Kirche dabei zu Hilfe (c. 14. 17. 21. C. de sacros. ecclesiis I. 2. Nov. VII. CXX). Ein Schreiben Leos I. von 447 (c. 52. C. XII. qu. II.) deklarierte: „Sine exceptione decernimus, ne quis episcopus de rebus ecclesiae suae quicquam donare, vel commutare, vel vendere audeat, nisi forte aliquid horum faciat, ut meliora prospiciat, et cum totius cleri tractatu atque consensu id eligat, quod non sit dubium profuturum ecclesiae" und bot einen Anhalt für die genauere Entwickelung der Bedingungen, unter welchen Veräußerungen zulässig sein sollten (vgl. Tit. de rebus ecclesiae alienandis vel non. X. III, 13 in VI°. III. 9. Clement. III. 4. Extrav. Comm. III. 4). Der Begriff der Veräußerung umfaßt hiernach jede dauernde Veränderung kirchlicher Objekte, durch welche dieselben ihrem eigentlichen Zweck entzogen werden, es sei durch förmliches Aufgeben des Eigentums, wie Kauf, Tausch (Tit. X. de rerum permutatione III. 19), Schenkung (Tit. X. de donationibus III. 24 verb. c. 5. X. h. t. III. 13), oder durch Begründung einer Erbpacht und Emphyteusis (c. 5. 9. X. h. t. 2 eod. in VI°), eines Kirchenlehens (s. S. 399,1), die Einräumung eines dinglichen Rechts (Tit. X. de pignoribus et aliis cautionibus III. 21), die Übernahme einer Verbindlichkeit Tit. X. de pactis I. 35. Tit. X. de fidejussoribus III. 22), das Verzichten auf einen Vorteil (Tit. X. de transactionibus I. 36). Dagegen wird nicht als eine solche eigentliche Veräußerung beurteilt die nutzbare Verwendung von beweglichen Gegenständen, welche nur einen geringen Wert haben (c. 5. X. h. t. c. un. Extr. comm. h. t.), die Vererbpachtung von unkultiviertem Lande (c. 7. X. h. t.), die Wiederausleihung von Gütern, welche an die Kirche zurückgefallen sind, ohne schon förmlich mit dem übrigen Gute wieder verbunden zu sein (c. 2. X. de feudis II. 20), sowie die Einräumung einer Generalhypothek (Nov. VII. cap. 6. c. 5. X. h. t.). Eine Veräußerung kann demnach nur aus guten Gründen (ex justa causa) erfolgen, sobald offenbarer Nutzen oder eine unumgängliche Notwendigkeit (evidens utilitas vel necessitas) dieselbe rechtfertigen (c. 1. h. t. in VI°). Dazu gehört, wenn durch die Alienation größere Vorteile erreicht oder Verluste abgewendet werden, wenn Schulden zu bezahlen sind, wenn Liebespflichten es fordern, wie Loskaufen von Gefangenen, Unterstützung von Armen und dergleichen mehr. Ob ein solcher Grund vorhanden ist, muß sorgfältig unter Zuziehung aller Beteiligten untersucht werden (tractatus solemnis ac diligens s. den oben mitgeteilten c. 52. Cau. XII. qu. II. c. 1. h. t. in VI°), und wenn sich die iusta causa ergiebt, muß der geistliche Obere die Verfügung zur Veräußerung erlassen (decretum de alienando). Dieser Obere ist in der Regel der Bischof, in manchen Fällen, wie bei bischöflichen Gütern, selbst der Papst. Wenn diese Solennitäten nicht beobachtet sind, so fehlt der Veräußerung die Rechtsbeständigkeit und es bleibt der Kirche jede Klage gegen den Erwerber. Eine diesen Grundsätzen widersprechende Gewohnheit ist Korruptel und ein darauf gegründetes Urteil ist kraftlos (c. 8. X. de sentent. et re jud. II. 27). Diese vorreformatorischen Sätze normieren sowohl auf protestantischer, wie auf römisch-katholischer Seite im allgemeinen noch heute; dort durch neue Landesgesetzgebung, hier durch diöcesane Vorschriften im einzelnen ausgebildet oder modifiziert; nicht selten hat das einzelne Institut noch seine besondere Ordnung. Was insbesondere die Pfarrkirchenstiftungen betrifft, so ist noch immer regelmäßig ein Teil ihres Vermögens zu Benefizien (s. d. A. Bd II S. 591) verwendet und wird dann durch den Benefiziaten, unter kirchenregimentlicher Aufsicht, auch verwaltet. Der Rest macht die Fabrikkasse aus (s. d. AA. Kirchenfabrik, Kirchenkassen) und wird durch den Pfarrer immer unter Zuziehung von Gemeindegliedern verwaltet (s. d. A. Kirchenrat); gleichfalls unter kirchenregimentlicher Aufsicht. In Bayern vollzieht sich die Verwaltung des Kirchenstiftungsvermögens durch eine eigene, staatliche Behörde, die sogenannte Kirchenverwaltung.

Das BGB. hat sich prinzipiell in diese Verhältnisse nicht eingemischt, sondern dieselben, als dem öffentlichen Gebiete angehörig, dem Landesrechte überlassen. So weit aber

rein privatrechtliche Rechtsverhältnisse in Frage stehen, hat natürlich das BGB. das frühere bürgerliche Landesrecht aufgehoben. Hiervon gilt für das Pfründenrecht eine Ausnahme. Durch positive Bestimmung (EG. zum BGB. Art. 80) ist dieses ganz dem Landesrecht verblieben. Aber auch hier ist zu sagen, daß soweit das Landesrecht das Institut nicht unter eigene Grundsätze stellt, sondern auf die allgemeine Lehre des Nießbrauchs verweist, für letztere jetzt der betreffende Abschnitt des BGB. in Geltung zu treten hat. Vgl. übrigens auch noch BGB. § 836, EG. BGB. Art. 176. Sehling, Der Pfarrer und das bürgerl. Gesetzbuch, Nürnberg 1900. Vgl. für Bayern jetzt besonders Meurer, Bayerisches Kirchenvermögensrecht, Stuttgart 1899 ff.; für Österreich vgl. Hussarek von Heinlein, in Österr. Staatswörterbuch s. v. Kirchenvermögen.

Der Staat kann sich, sobald er nicht von territorialistischen, also unberechtigten Anschauungen ausgeht, gegenüber dem Vermögen der kirchlichen Stiftungen keine anderen Befugnisse zuschreiben, als die er in Betreff des Vermögens juristischer Personen überhaupt hat. Die vorreformatorische Kirche erkannte ihm, abgesehen von einzelnen und vorübergehenden, aus Gunst zur Abhilfe augenblicklicher Verlegenheit geschehenden Einräumungen, keinerlei Recht daran, speziell nicht das Recht der Besteuerung zu; wenn sie auch die staatliche Anerkennung ihrer Steuerfreiheit erst von Kaiser Friedrich II. 1220 erlangte (Auth. Item nulla C. de episc. et cler. [1, 3] als Anerkennung der Ansprüche des dritten und vierten Laterankonzils in c. 4. 7. X. de immun. eccles. [3, 49], die später in c. 1. 3. h. t. in VI. [3, 23] wiederholt sind; über die nur allmähliche Entwickelung s. d. A. Immunität Bd IX, 71, 13) und nicht durchaus behaupten konnte. In neuerer Zeit sind die kirchlichen Steuerprivilegien mehr und mehr aufgehoben (in Hannover z. B. 5. Sept. 1848, in Preußen 24. Februar 1850, bezw. 21. Mai 1861, s. die Nachweisungen bei Zachariä, Staatsrecht, § 91, Not. 11, § 226; Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht, § 304, Not. 17); mit Recht, da Vermögenskomplexe, die die Vorteile des Staates, namentlich des staatlichen Rechtsschutzes, voll genießen, selbstverständlich auch dessen Lasten mitzutragen verpflichtet sind.

Der Staat übt jedem Privatvermögen gegenüber das Recht, dessen Verwaltung und Benützung polizeilich im öffentlichen Interesse zu beschränken; so z. B. greift die Forstpolizei, die Bergpolizei, die Fabrikpolizei, auf Grund der entsprechenden Hoheitsrechte, welche ebensoviele Staatspflichten bedeuten, tief in die Freiheit des Eigentums ein. Ebenso ist in Vertretung ebendesselben öffentlichen Interesses der Gesamtheit der Staat verpflichtet und befugt, die Verwaltung von Vermögen, das für Zwecke, welche staatliche Wichtigkeit haben, verwertet zu werden bestimmt ist, dahin zu beaufsichtigen, daß es seinem Zwecke nicht entzogen werde. Beiderlei Gesichtspunkte treffen nun auch in Bezug auf das Kirchenvermögen zu. Sie zeigen sich am frühesten darin, daß den kirchlichen Stiftungen dessen Erwerb, wenigstens der Immobiliarerwerb, staatlich verboten oder doch beschränkt wird, weil, was sie an Grundbesitz erwerben, regelmäßig dem Verkehre entzogen (in toter Hand) und dies volkswirtschaftlich nicht zu dulden ist: sogenannte Amortisationsgesetze (s. d. A. Bd I S. 460, und Kahl, Die deutschen Amortisationsgesetze, Tübingen 1879). Das BGB. für das deutsche Reich begrenzt die landesrechtliche Kompetenz zum Erlasse von Amortisationsgesetzen auf Beträge über 5000 Mark. Vgl. EG. BGB. Art. 86. 87. In seinen übrigen Beziehungen tritt dies Verhältnis des Staates zum Kirchengute in Deutschland weniger für die evangelische, als für die katholische Kirche hervor; denn da in der ersteren bis jetzt das Kirchenregiment mit geringer Ausnahme bei den Landesobrigkeiten ist, so wird schon innerhalb der Kirche auf die Verwaltung des Kirchengutes ein staatlicher Einfluß geübt, der die Handhabung einer zweiten besonderen Staatsaufsicht thatsächlich in der Regel ausschließt. Anders gegenüber dem Selbstregimente der katholischen Kirche. Nachdem hier, so lange der Territorialismus herrschte, staatsseitig eine tiefer greifende Einwirkung ausgeübt worden war, als prinzipiell gerechtfertigt werden konnte, schien der Staat, insbesondere der preußische, seit 1848 auch die staatlich unumgängliche Überwachung unterlassen zu wollen, zwar nicht so, daß er gesetzlich etwas davon aufgegeben hätte; aber doch so, daß er in der Praxis der Verwaltung sich den von der römisch-katholischen Kirche offen festgehaltenen vorreformatorischen Gesichtspunkten unterordnete: s. darüber Richter in ZfKR 1, 118 ff. Erst als der Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft auf diesem Punkte die Gestalt des Krieges der katholischen Gesamtkirche wider den protestantischen Einzelstaat mit einer Schärfe annahm, welche keine Illusionen mehr gestattete, traf die preußische Staatsregierung Maßregeln, und zwar nunmehr auch gesetzgeberische. Die Sorge dafür, daß derjenige Teil des katholischen Kirchengutes, welcher für die Kulturzwecke des Staates der wichtigste ist, diesen Zwecken nicht entfrembet werde, überwies sie an erster Stelle den be-

teiligten Pfarrgemeinden, behielt sich aber eine durch die höheren Administrativbehörden zu übende Aufsicht darüber vor: Gesetz über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden vom 20. Juni 1875, s. insbesondere § 47 f. Als ein Teil der katholischen Staatsangehörigen sich der vatikanischen Entwickelung ihrer Kirche nicht anschloß und demselben hierauf von den vatikanisch gesinnten Kirchenbehörden der Mitgenuß des kirchlichen Stiftungsvermögens versagt wurde, sicherte der Staat, nach dem Vorbilde der ähnlichen nordamerikanischen Legislation, auch jenen sogenannten Altkatholiken den ihnen zuständigen verhältnismäßigen Genuß: Gesetz, betreffend die Rechte der altkatholischen Kirchengemeinschaften an dem kirchlichen Vermögen vom 4. Juli 1875. Andererseits entzog der Staat solchen Organen der kirchlichen Hierarchie, welche seine formell nicht zu beanstandenden Gesetze nicht anerkannten, die aus seinen Kassen ihnen gewährten Subsistenzmittel: Gesetz, betreffend die Einstellung der Leistungen aus Staatsmitteln für die römisch-katholischen Bistümer und Geistlichen vom 22. April 1875. Denn wenn diese Leistungen auch auf seiner rechtlich anerkannten Ehrenpflicht beruhten, die Kirche für eingetretene Säkularisationen zu entschädigen, so verstand sich doch, sobald die Gesellschaft durch Nichtanerkennung seiner Gesetze sich in offenen Kriegszustand zum Staate erklärte, von selbst, daß dieser nicht die Mittel gewähren konnte, den seine Existenz bedrohenden sozialen Krieg zu führen. Endlich sah sich der Staat veranlaßt, das Vermögen von kirchlichen Stiftungen, die infolge des Kirchenstreites außer Thätigkeit stand, in Verwahrung und Verwaltung zu nehmen: Gesetz wegen Deklaration und Ergänzung des Gesetzes vom 11. Mai 1873 über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, erlassen 21. Mai 1874, Art. 3; Gesetz über die Verwaltung erledigter katholischer Bistümer vom 20. Mai 1874, § 6 fg.; Gesetz betr. die geistlichen Orden 2c. vom 31. Mai 1875, § 4 fg. Infolge der neueren Entwickelung der Dinge und der neueren Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Preußen sind diese Kampfesgesetze zum Teil aufgehoben, zum Teil auch in ihren bereits eingetretenen Wirkungen rückgängig gemacht worden. **Mejer † (Sehling).**

Kirchenhoheit s. die AA. Kirchengewalt o. S. 385, 52 ff. u. Territorialismus.

Kirchenjahr. — Vgl. die Artikel: Feste, kirchliche, Bd VI, S. 52 ff. und Kalender, christlicher, Bd IX, S. 715 ff. und die bei dem ersteren angegebene Litteratur, sowie die bei dem letzteren Seite 715, Z. 29—42, angegebene „allgemeine Litteratur". Ferner sind zu vgl. die Artikel über einzelne Feste, wie Advent, Epiphanias u. a. — E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie, 2. Aufl., 1. Bd., Leipzig 1898, S. 258—307; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd VII, 1891, Sp. 581—597. — Zu dem Bd VI, S. 53, Z. 3, genannten Werk von H. Grotefend ist hinzuzufügen, daß von demselben Verf. seitdem ein Auszug aus jenem größeren Werke unter dem Titel „Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit", Hann. u. Lpz. 1898, herausgegeben ist. Dieses kleinere Werk von Grotefend oder das Bd IX, S. 715, Z. 37 genannte Buch von Fleischhauer genügen für alle gewöhnlich vorkommenden Berechnungen der Feste und Tage des Kirchenjahrs und für die meisten Auflösungen von Datierungen.

Das Kirchenjahr ist die geordnete Reihe der jährlich wiederkehrenden Sonn- und Festtage. Obschon die einzelnen Feste nach einander und an verschiedenen Orten eingeführt wurden, bildeten sie doch, als man sich im großen und ganzen in der Kirche über ihre Feier geeinigt hatte, ein gegliedertes Ganze; die drei Hauptfeste umspannten dann mit ihren Vorfeiern und Nachfeiern das ganze Jahr. Ein Kirchenjahr von einem bürgerlichen oder natürlichen Jahre zu unterscheiden, lag ursprünglich kein Anlaß vor; man könnte eher sagen, es habe anfänglich nur ein Kirchenjahr gegeben, sofern sich auch das bürgerliche Leben nach den kirchlich bestimmten Sonntagen und Festtagen richtete; man denke an die Ansetzung der Märkte, der Gerichtstage u. dgl. m.; ferner an die bis gegen das Ende des 16. Jahrhunderts hin übliche Datierung. Auch die verschiedenen Jahresanfänge (Bd IX, S. 718, 45 ff.; vgl. die Werke über Chronologie, z. B. Grotefends Taschenbuch, S. 11 ff.), sogar wenn in demselben Territorium, wie es vorkam, mehrere nebeneinander üblich waren, haben nicht zur Unterscheidung eines kirchlichen von einem weltlichen Jahre geführt. Selbst wo der 1. Januar, der in den Kalendern durchweg als Jahresanfang (vgl. auch Bd IX, S. 719, 42) angenommen wurde, für die Praxis im täglichen Leben als Anfang eines neuen Jahres und als der Tag, an welchem die neue Jahreszahl einsetzt, galt, wurde dies nicht als eine von der im kirchlichen Leben üblichen Weise abweichende empfunden, sondern es wurde kirchlich motiviert (stilus circumcisionis). Die bekannte Angabe, daß sich bei den Nestorianern zuerst das mit dem ersten von vier Adventssonntagen beginnende Kirchenjahr finde (Bd VI, S. 55, 31), wird in diesem Zusammenhange kaum anders zu verstehen sein, als daß bei ihnen überhaupt dieser Tag oder vielleicht genauer

der 1. Dezember als Jahresanfang angesehen wurde (vgl. das Citat in der 2. Aufl. dieser RE, Bd I, S. 163).

Soviel wir sehen, findet sich im Occident und speziell in Deutschland die Sitte, mit dem ersten der auf vier festgesetzten Adventssonntage ein Neues zu beginnen, zuerst in der kirchlichen Praxis in Anweisungen für die Ordnung des Gottesdienstes (den Meßbüchern), insbesondere auch im Hinblick auf die Predigt. Mag auch das Osterfest lange Zeit, weil es das wichtigste und höchste war, als dasjenige angesehen sein, mit welchem man die jährlich neu beginnende Reihe der Festfeiern und der diese begleitenden und umfassenden Sonntage anfange, so mußte doch im Hinblick auf die geschichtliche Folge der an den Hauptfesten gefeierten Thatsachen zum Bewußtsein kommen, daß die Geburt des Heilandes vor seinem Leiden und Sterben und seiner Auferstehung zu verkündigen sei; und gab es eine auf die rechte Feier der Geburt Jesu vorbereitende Zeit, so war es zweckmäßig mit dieser die Jahr für Jahr einzuhaltende Ordnung der Meßgebete, der Perikopen und etwaiger Auslegungen der letzteren (Hilfsbücher für Prediger) ihren Anfang nehmen zu lassen. In der Anordnung dieser für die Abhaltung und Vorbereitung des Gottesdienstes bestimmten Werke, zunächst geschriebener und dann gedruckter, haben wir den Ursprung unseres „Kirchenjahres".

Luther kennt das Wort „Kirchenjahr" noch nicht; aber in ihrem soeben erwähnten Anfange ist ihm die Sache nicht fremd. Während er den 1. Januar „den neuen Jahrstag" nennt (vgl. z. B. die Briefdatierung „am newen iars tag 1523" WA 11, S. 246, 13; EA 22, S. 62; de Wette 2, S. 282; von Dommer, Lutherdrucke S. 178) und dabei doch mit dem 25. Dezember das neue Jahr beginnt, d. h. die neue Jahreszahl einsetzt, so daß also z. B. bei ihm „dies innocentum 1530" nach unserer Art, die Jahre zu zählen, der 28. Dezember 1529 ist, ist es ihm doch selbstverständlich, daß er die Postille mit den Predigten für den 1. Sonntag in der Adventszeit beginnt; so gleich in dem zuerst lateinisch herausgegebenen Anfang der Postille 1521, der die Adventszeit umfaßt; und ebenso, als er hernach der in deutscher Sprache herausgegebenen Fortsetzung auch deutsche Predigten für die Adventszeit hinzufügte und voransetzte, 1522. Hatte Luther doch in den Plenarien, die er kannte, ganz dieselbe Einrichtung gefunden; auch sie, sowohl die lateinischen, wie die deutschen, beginnen mit dem 1. Advent. Und so beginnen ganz ebenso selbstverständlich alle übrigen Postillen mit einer Predigt für den 1. Adventssonntag, ohne daß es einer Begründung oder einer Rechtfertigung dieser Sitte bedarf.

Das Wort „Kirchenjahr" kommt nach dem Grimmschen Wörterbuch (V, Sp. 804) zuerst in dem Liede von Johann Olearius „Nun kommt das neue Kirchenjahr" vor (vgl. Achelis a. a. O. S. 258); dieses Lied ist zuerst gedruckt in der „Geistlichen Singekunst" von Johann Olearius 1671 (vgl. auch Fischer, Kirchenliederlexikon II, S. 116). Hier wird der erste Adventssonntag, für den dies Lied bestimmt ist, schon wie ein kirchlicher Neujahrstag betrachtet. Natürlich wird Olearius das Wort Kirchenjahr nicht erfunden haben; mag es auch sich in Druckwerken nicht früher finden(?), so wird doch anzunehmen sein, daß es schon vorher sich eingebürgert hatte zur Bezeichnung der von der Kirche allgemein angenommenen feststehenden Reihe der Sonn- und Festtage und zwar mit Rücksicht auf den Beginn dieser Reihe mit dem ersten Sonntag in der Adventszeit, der hierdurch dann eine besondere Bedeutung erhielt. Nachdem allmählich überall der 1. Januar als Jahresanfang eingeführt war, was in Deutschland seit der Mitte des 16. Jahrhunderts (anderswo allerdings später, zum Teil erst bedeutend später, vgl. Grotefend a. a. O. S. 12) geschah, kam es dieser für alle anderen Beziehungen gewonnenen Einheitlichkeit gegenüber um so mehr zum Bewußtsein, daß der Cyklus der jährlich wiederkehrenden gottesdienstlichen Feiern an einem anderen Jahrespunkte neu einsetze, und das ergab den Begriff des Kirchenjahres in unserem Sinne. Und zwar ist dieses Kirchenjahr in allen wesentlichen Teilen für die evangelischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche gleich; es handelt sich in ihm um die Ordnung der allgemein kirchlichen Sonn- und Festtage. Die Gedenktage der Heiligen „haben auf das Kirchenjahr keinen Einfluß, obwohl sie im Verlaufe desselben gefeiert werden", und „die Feste unserer lieben Frau bilden für sich ein marianisches Festjahr", so werden wir von kathol. Seite belehrt (vgl. Wetzer und Welte a. a. O. Sp. 596); wir können also von beiden absehen. Scheiden wir dann auch noch das Fronleichnamsfest und die verschiedenen Kreuzesfeste (vgl. Bd VI, S. 56, 5—18) als spezifisch katholisch aus, so gilt, was im folgenden zunächst als für die evangelischen Kirchen geltend gesagt wird, auch für die römisch-katholische Kirche, sofern auch diese dieselben Sonn- und Festtage an denselben Daten feiert; eine geringfügige Abweichung in der Benennung der Sonntage soll besonders erwähnt werden. Daß es evangelische

Kirchen giebt, in denen alle Festtage abgeschafft sind (vgl. Bd VI, S. 58,5ff.), kommt hier natürlich nicht in Betracht.

Für praktische Zwecke teilt man das Kirchenjahr nicht selten in zwei Teile, welche man dann die festliche Hälfte und die festlose Hälfte zu nennen pflegt, auch wohl als das Halbjahr des Herrn und das Halbjahr der Gemeinde oder ähnlich bezeichnet. Die Grenze bildet dann der Sonntag nach Pfingsten, auf welchen das Trinitatisfest fällt und der deshalb meistens der ersteren Hälfte zugeteilt wird. Jede dieser Hälften ist verschieden groß, je nachdem Ostern früher oder später fällt. Das erste Halbjahr umfaßt nach dieser Abteilung wenigstens 25 Sonntage, kann aber auch 30 umfassen, während dann in das zweite 27 bis 22 Sonntage fallen; der Unterschied beider beträgt höchstens acht (so in den Jahren 1886 und 1943; in der Zeit dazwischen nicht) und ist gewöhnlich kleiner, ist also nicht so erheblich, daß diese Teilung schon aus diesem Grunde abzulehnen wäre. Nicht ganz selten kommen auch auf jede dieser Hälften gerade 26 Sonntage, so in den Jahren 1902, 1907, 1918, 1923 u. s. f. Aber so passend diese Einteilung auch sich mitunter erweisen mag, wie z. B. für die Herausgabe eines Jahrgangs Predigten in zwei Bänden, — Claus Harms gab eine Winterpostille und eine Sommerpostille heraus, — so wenig läßt sie sich doch innerlich begründen; Gegenstand der kirchlichen Feier ist immer, was der Herr thut, damit wir erlöst und selig werden, und danach ergiebt sich die Einteilung des Kirchenjahrs nach den drei Hauptfesten mit ihren Vorfeiern und Nachfeiern. Die Adventszeit ist die Vorbereitung auf das Weihnachtsfest, dessen Nachfeier nach der Auffassung, die ihr jetzt unter uns zu Teil wird, die Epiphaniaszeit ist. Die Fastenzeit mit den drei ihr vorangehenden Sonntagen bereitet sodann auf die Feier von Charfreitag und Ostern vor; die Osterfeier dauert bis zu Himmelfahrt; diese 40tägige Nachfeier des Festes wird wohl die Freudenzeit genannt. Dann leitet der Sonntag Exaudi das Pfingstfest ein, welches Fest seine Nachfeier in der ganzen Trinitatiszeit hat. Bei dieser Gliederung des Ganzen ist die Länge der Nachfeier von Pfingsten auch nicht auffällig; handelt es sich hier doch um die mannigfaltige andauernde Wirksamkeit des vom Herrn gesandten Geistes in seiner Gemeinde, die ja in Wirklichkeit die ganze Zeit vom ersten Pfingstfeste (AG 2) bis zur Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage ausfüllt. Danach wird das Kirchenjahr eingeteilt in den Weihnachtskreis, den Osterkreis und den Pfingstkreis; der Weihnachtskreis umfaßt, je nachdem Ostern früher oder später fällt, 7—12 Sonntage; der Osterkreis immer 15, der Pfingstkreis 30—25. (In Jahren mit 53 Sonntagen hat nie der Weihnachtskreis nur 7 oder der Pfingstkreis nur 25 Sonntage; sonst müßte es natürlich statt 12 u. 30 heißen 13 u. 31.)

Das Weihnachtsfest, das immer auf denselben Monatstag, den 25. Dezember, fällt, wird deshalb ein unbewegliches Fest genannt; Ostern und Pfingsten, die auf verschiedene Monatstage, aber immer auf einen Sonntag fallen, werden danach bewegliche Feste genannt. Wie Weihnachten sind alle Feste, die sich auf Begebenheiten aus der Kindheitsgeschichte Jesu oder aus dem Leben seines Vorläufers beziehen, unbewegliche Feste, so die drei von Luther beibehaltenen Marientage (Bd VI, S. 57,43 und S. 58,59f.) und der Johannistag (24. Juni), namentlich aber das Epiphaniasfest am 6. Januar. Die Daten sämtlicher beweglichen Feste hängen vom jedesmaligen Datum des Osterfestes ab und sind aus diesem leicht zu berechnen. Der Ostersonntag soll nach der von Dionysius Exiguus im Abendland eingeführten alexandrinischen Osterregel, die auch im Gregorianischen Kalender beibehalten ist, am ersten Sonntage nach dem Frühlingsvollmond gefeiert werden (das Nähere s. Bd IX, S. 722 u. 723). Nach dieser Regel kann Ostern frühestens am 22. März, spätestens am 25. April, im ganzen an 35 verschiedenen Tagen gefeiert werden. Die Berechnung selbst ist eine sehr einfache, besonders wenn man einige Hilfstabellen zur Hand hat; auf diese verweisen die in jedem Kalender, gewöhnlich gleich vorn sich vorfindenden Angaben über goldene Zahl, Epakte, Sonnenzirkel und Sonntagsbuchstaben. Diese vier Größen (denen man früher noch einige für uns völlig unwichtige, wie z. B. Römer Zinszahl oder Indiktion, hinzufügte) bilden den Schlüssel zur Festrechnung. Über ihre Bedeutung und Auffindung giebt jedes Lehrbuch der Chronologie Auskunft. Übrigens hat man die Osterdaten für viele Jahre im voraus längst berechnet und übersichtliche Zusammenstellungen des Osterdatums für jedes Jahr etwa von Dionysius Exiguus oder von Beda an bis etwa zum Jahre 2000 sind vielfach gedruckt und leicht zugänglich. Auch die nach den 35 möglichen Daten des Osterfestes möglichen 35 verschiedenen Kalender sind vielfach in den chronologischen Werken ausgedruckt; neuerdings u. a. in den beiden angeführten Werken von H. Grotefend. Druckt man jede dieser Jahresformen besonders für ein Gemeinjahr und für ein Schaltjahr, so hat man

70 verschiedene Kalendermöglichkeiten; diese 70 Kalender hat Fleischhauer in seinem genannten Werke drucken lassen. Gegen diese Ausführlichkeit ist jedoch einzuwenden, daß sie Kalender vorführt, die in Wirklichkeit gar nicht oder kaum je vorkommen; so gleich die 2. Form ist im julianischen Kalender nur 1136 und 1668 vorgekommen und kommt im gregorianischen Kalender bis zum Jahre 2000 nicht vor; die 68. kam im julianischen Kalender zuletzt 1356 vor und wird im gregorianischen bis 2000 nie vorkommen; die 70. ist nur für das Jahr 1204.

Bezeichnet man die 35 Tage, auf welche das Osterfest (der Ostersonntag) fallen kann, mit den Ziffern von 1 bis 35, so daß also beim 22. März 1 steht, beim 23. März 2, beim 31. März 10, beim 1. April 11 u. s. f. bis zum 25. April, bei welchem 35 zu stehen kommt, so kann man die Lage des Osterfestes in jedem Jahre auch durch eine dieser Zahlen angeben; diese Zahl giebt dann an, an dem wievielsten Tage nach dem 21. März Ostern ist. Man hat diese Zahl die „Festzahl" genannt; namentlich der Astronom und Chronologe Matzka (vgl. Bd IX, S. 715, 31) hat gezeigt, wie leicht sich aus der jedesmaligen Festzahl alle anderen Daten des Kirchenjahres berechnen lassen. Außer der Festzahl braucht man nur die betr. Jahreszahl zu wissen, der zu entnehmen ist, ob das Jahr ein Gemeinjahr oder ein Schaltjahr ist. Die Berechnung geschieht nach ganz kurzen Formeln, die leicht behaltbar und ohne weiteres anwendbar sind. Da wir für einige Tage, deren schnelle Berechnung aus dem bekannten Osterdatum oft notwenig ist, diese Formeln angeben wollen, so bemerken wir zu ihrem Verständnis noch folgendes. Mit v wird die Festzahl bezeichnet; v = 17 bedeutet also, daß Ostern auf den 7. April fällt. Kommt in einer Formel i vor, so ist in einem Schaltjahr dafür 1 zu setzen; in einem Gemeinjahr ist i bedeutungslos, i ist dann = 0. Die Bezeichnung R[.....] soll angeben, daß es sich um den Rest einer Division der in den eckigen Klammern stehenden Größe durch 7 handelt; ist der Rest 0, so ist statt dessen die Zahl 7 selbst zu nehmen; so ist z. B. R[17 + 3] = 6. Um in der weiteren Ausführung eine Grundlage für die anzuführenden Beispiele zu haben, geben wir noch die folgenden Daten an.

	1902	1903	1904	1905	1906
Festzahl:	9	22	13	33	25
1. Januar:	Mittwoch	Donnerstag	Freitag	Sonntag	Montag
Septuagesima:	26. Jan.	8. Febr.	31. Jan.	19. Febr.	11. Febr.
Ostersonntag:	30. März	12. April	3. April	23. April	15. April

	1907	1908	1909	1910	1911
Festzahl:	10	29	21	6	26
1. Januar:	Dienstag	Mittwoch	Freitag	Sonnabend	Sonntag
Septuagesima:	27. Jan.	16. Febr.	7. Febr.	23. Jan.	12. Febr.
Ostersonntag:	31. März	19. April	11. April	27. März	16. April.

Das Kirchenjahr beginnt mit dem 1. Sonntage in der Adventszeit, der auch kurzweg der 1. Advent genannt wird. Es ist dies immer der erste Sonntag nach dem 26. November. Da der [v]te November immer ein Sonntag ist, ist er aus v leicht zu berechnen. Im Jahre 1902 (v = 9) ist danach der 9. November ein Sonntag, also auch der 30.; auf dieses Datum fällt also der 1. Advent (für das folgende Kirchenjahr). Im Jahre 1905 ist der 33. November (33. Tag nach dem letzten Oktober) = 3. Dezember als erster Sonntag nach dem 26. November der 1. Advent. — Am 25. Dezember ist der erste Weihnachtstag; sein Wochentag läßt sich aus dem Datum des 4. Advents, immer 21 Tage nach dem 1. Advent, leicht berechnen. Im Jahre 1905 ist der 1. Advent der 3. Dezember, der 4. Advent also der 24. Dezember, 1. Weihnachtstag ein Montag. Der 26. Dezember ist der 2. Weihnachtstag. Ein in die Tage vom 27. bis 31. Dezember, beide Tage eingerechnet (so auch immer in den weiteren Angaben), fallender Sonntag heißt Sonntag nach Weihnachten. Die Sonntage im Dezember lassen sich auch dadurch leicht finden, daß immer der [v—2]te Dezember ein Sonntag ist; also z. B. 1902 der 7. Dezember, deshalb auch der 28., der ein „Sonntag nach Weihnachten" ist. Der 1. Januar, der als Neujahrstag auch kirchlich gefeiert wird, ist zugleich der Gedächtnistag der Beschneidung Jesu (Bd VI, S. 55, 23). Am 6. Januar ist das Epiphaniasfest (Bd V, S. 414, 55; VI, S. 55, 8; S. 58, 59 ff.). Der [v + i + 3]te Januar ist immer ein Sonntag, der R (v + i + 3)te der erste Sonntag im neuen Jahre, also für 1903, in welchem Jahre v = 22 ist, der 4. Januar; hiernach fällt der 1. Januar 1903 auf einen Donnerstag und der 6. Januar ist ein Dienstag. Ein in die Zeit vom 2. bis 5. Januar fallender Sonntag heißt „Sonntag nach Neujahr". Ist der 6. Januar ein Sonntag,

immer wenn $R[v + i] = 3$ ist, so wird an ihm das Epiphaniasfest gefeiert, welches, wenn der 6. Januar ein Wochentag ist, in den evangelischen Landeskirchen jetzt wohl überall am 1. Sonntage nach Epiphanias gefeiert wird. Die Sonntage nach dem 6. Januar werden 1. bis 6. Sonntag nach Epiphanias genannt; immer der 10. Sonntag vor Ostern, das ist der $[v + i + 10]$te Januar, ist der jedesmalige letzte Sonntag nach Epiphanias; also im Jahre 1903 der 32. Januar, d. h. der 1. Februar, im Jahre 1904 (Schaltjahr) der 24. Januar u. s. f. Es giebt, wie aus dieser Formel zu ersehen ist, notwendigerweise wenigstens immer einen Sonntag nach Epiphanias, wie im Jahre 1913 ($v = 2$) am 12. Januar; es kann sechs geben, wie in den Jahren 1905 und 1916.

Am neunten Sonntage vor Ostern beginnt immer der Osterkreis. Mit dem Mittwoch in der siebenten Woche vor Ostern, dem Aschermittwoch (caput ieiunii), fängt die Fastenzeit an; sie umfaßt außer sechs Sonntagen, an denen nicht gefastet wurde, vierzig Tage, daher auch Quadragena oder Quadragesima genannt; in den evangelischen Kirchen wird sie jetzt meistens Passionszeit genannt. Die drei Sonntage vor den Fasten heißen: Septuagesima oder Circumdederunt (Ps 17, 5 u. 6), Sexagesima oder Exurge (Ps 43, 24) und Quinquagesima oder Esto mihi (Ps 30, 3). Die Namen, bei welchen Bibelstellen angeführt sind, sind dem Introitus der römischen Messe an dem betreffenden Sonntage entnommen; es sind die Anfangsworte eben dieser Sprüche, die den Introitus bilden; die Psalmen sind nach ihrer Bezifferung in der Vulgata citiert. Der Grund für die andern Namen, Septuagesima u. s. f., läßt sich nicht völlig sicher angeben; da der Sonntag Invocavit, der 1. Sonntag in der Fastenzeit (Dominica prima quadragesimae), auch selbst Quadragesima genannt wurde, hat man vielleicht für die vorangehenden Sonntage die Namen Quinquagesima, Sexagesima und Septuagesima gewählt. Der Sonntag Septuagesima ist der $[v + i + 17]$te Januar; frühestens fällt er danach auf den 18. Januar, spätestens auf den 22. Februar (im Jahre 1204, seitdem nicht wieder; auf den 21. Februar in den Jahren 1886 und 1943, auf den 20. Februar in den Jahren 1916 und 2000). Von diesem Datum des Sonntages Septuagesima aus läßt sich am leichtesten vorwärts und rückwärts das ganze Kirchenjahr berechnen; von ihm aus folgen alle Sonn- und Festtage bis zum Schluß des Kirchenjahres (dem Sonntage vor dem 27. November) in einer ein für allemal feststehenden Reihe. Wer sich eines Kalenders nicht bedient, weil er seiner nicht bedarf, muß auf den Eintritt des Sonntags Septuagesima achten, damit er nicht zu viel Sonntage nach Epiphanias feiere; vom Sonntage Septuagesima an kann man sich dann nicht leicht mehr irren. Der Aschermittwoch ist der 17. Tag nach Septuagesima. Die sechs Sonntage in der Fastenzeit heißen: Invocavit (Ps 90, 15 nach der Itala; die Vulgata hat clamabit oder clamavit), Reminiscere (Ps 24, 6), Oculi (Ps 24, 15), Lätare (Jes 54, 1 laetare sterilis, andere Lesart lauda), Judica (Ps 42, 1) und Dom. Palmarum oder Palmsonntag. Die vier ersten Sonntage werden auch Dominica prima bis quarta in quadragesima genannt, der fünfte auch Dominica in passione. Die Woche vom Palmsonntag bis Ostern ist die stille Woche, auch Charwoche genannt; ihre drei letzten Tage sind Gründonnerstag, Charfreitag und Ruhetag (Charsamstag); vgl. Bd XI, S. 58, 57 ff. Nun folgt das Osterfest; der erste Ostertag oder der Ostersonntag am $[v + 21]$ten März oder $[v-10]$ten April als der größte Festtag der christlichen Kirche gefeiert. Der mittelste der 35 Tage, auf welche der Ostersonntag fallen kann, ist der 8. April ($v = 18$); an diesem Tage findet Ostern im Jahre 1917 und 1928 statt. Die fünf Sonntage zwischen Ostern und Himmelfahrt, Dominica prima bis quinta post pascha, heißen Quasimodogeniti (1. Ptr 2, 2, wo die Vulgata sicut modo geniti hat; die Lesart quasi modo geniti findet sich aber bei Hieronymus), Misericordias domini (Ps 32, 5), Jubilate (Ps 66, 2), Cantate (Ps 97, 1) und Rogate; der Name des letzten hängt wohl mit den rogationes, den Bittgängen um die Fluren zusammen, die für die drei Tage vor Himmelfahrt angeordnet waren (von Leo III. für die ganze Kirche festgesetzt). Das Himmelfahrtsfest (Dies ascensionis), am 40. Tage nach Ostern, den Ostersonntag eingerechnet, findet frühestens am 30. April, spätestens am 3. Juni statt, immer am $[v-1]$ten Mai, also im Jahre 1902 am 21. Mai, 1911 am 25. Mai, 1905 am 32. Mai = 1. Juni. Mit ihm schließt der Osterkreis des Kirchenjahres. — Die nun folgende Zeit ist der Pfingstkreis; auf die Feier von Pfingsten bereitet der Sonntag Exaudi (Ps 26, 7) vor, auch Dom. post ascensionem genannt. Der Pfingstsonntag, Pentecoste, fällt in die Zeit vom 10. Mai bis 13. Juni; er wird gefeiert am $[v + 9]$ten Mai oder $[v-22]$ten Juni, also im Jahre 1903 am

31. Mai, 1906 am 3. Juni u. s. f. Der Sonntag nach Pfingsten ist das Trinitatisfest, Fest der heiligen Dreieinigkeit (doch vgl. Bd VI, S. 55,56 f.). Von ihm aus werden die Sonntage bis zum Schluß des Kirchenjahres als Sonntage nach Trinitatis gezählt, doch findet sich daneben in der katholischen Kirche auch der Gebrauch, die Sonntage als Sonntage nach Pfingsten zu zählen, wonach der 1. Sonntag nach Trinitatis der 2. Sonntag nach Pfingsten ist. Diese Sonntage nach Pfingsten werden auch wohl Dominicae trinitatis, Sonntage in der Trinitatiszeit, genannt, was nicht zu verwechseln ist mit Dom. post trinitatis (scil. festum oder dominicam); die Dominica quinta post trinitatis ist dann die Dominica sexta trinitatis; diese letztere Bezeichnungsweise, die leicht irre führt, sollte deshalb thunlichst vermieden werden. Es giebt 22 bis 27 Sonntage nach Trinitatis, also 23 bis 28 Sonntage nach Pfingsten, und zwar 27 Sonntage nach Trinitatis, wenn v kleiner als 6 ist, z. B. in den Jahren 1856, 1883, 1894, 1913, 1940, 1951 u. s. f.; dagegen giebt es nur 22, wenn v = 34 oder 35 ist, was in den Jahren 1859 und 1886 war und 1943 wieder sein wird. Der [v]te November ist immer der 24. Sonntag nach Trinitatis; ist v größer als 26, so giebt es weniger als 24 Sonntage nach Trinitatis, da der letzte Sonntag nach Trinitatis immer der Sonntag vor dem 27. November ist. Also z. B. im Jahre 1927, in welchem v = 27 ist, würde der 27. November der 24. Sonntag nach Trinitatis sein, wenn er nicht schon der 1. Advent wäre; es giebt also 1927 nur 23 Sonntage nach Trinitatis und der 23. fällt auf den 20. November. — Über die kleineren Feste, namentlich auch den Bußtag und das Reformationsfest vgl. Bd VI S. 59.

Würde in Zukunft, wovon auf der Eisenacher Evangelischen Kirchenkonferenz im Juni 1900 die Rede war (vgl. Bd IX S. 724,49), jemals das Osterfest auf einen Sonntag gegen Ende März oder anfangs April festgelegt, so würde sich allerdings für die Berechnung des Kirchenjahres manches einfacher gestalten. Es könnte sich dann empfehlen, Ostern an dem Sonntage zu feiern, der in die Woche vom 5. bis 11. April fällt, weil diese Tage gerade die Mitte der jetzt für das Osterfest möglichen 35 Tage bilden. Es würde in diesem Falle der Sonntag Septuagesima immer der 1. Sonntag im Februar sein; nur wenn in einem Schaltjahre Ostern auf den 11. April fiele, würde Septuagesima auf den 8. Februar fallen. Aber diese Erleichterung würde doch nur mit anderen, recht erheblichen Nachteilen erkauft werden; ein durchschlagender Grund für sie läßt sich nicht entdecken. Wir werden ihre Einführung auch wohl nicht erleben. **Carl Bertheau.**

Kirchenkasten. — Vgl. Du Cange, Glossarium s. v. arca und truncus; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht, 8. Aufl., S. 1343; Art. Kirchengut oben S. 386.

Kirchenkasten, Gotteskasten, Almosenkasten, Kirchenlade, Kirchenstock, Opferstock, arca ecclesiae, ist im eigentlichen Sinn ein Behältnis zur Aufbewahrung von Kirchengut. Wie arca ecclesiae (vgl. z. B. Paul. Petricor. Vita Mart. IV, 34 f., S. 82 ed. Petschenig) kann aber Kirchenkasten auch im Sinne von Kirchenärar, Kirchenfabrik (s. d. A. oben S. 366) gebraucht werden. Dann bedeutet es das Vermögen, das zur Bestreitung der Kosten des Gottesdienstes und zum Unterhalt der kirchlichen Gebäude bestimmt ist. Im engeren Sinn dagegen bedeutet es den Kasten oder Stock, truncus, franz. tronc, der in der Kirche aufgestellt wird, um Almosen darin zu sammeln. Diese Sitte ist mittelalterlich. Wie es scheint, kam sie auf behufs der Sammlung freiwilliger Gaben für die Kreuzzüge. Mit Bezug hierauf hat Innocenz III. angeordnet: In singulis ecclesiis truncum concavum poni praecipimus tribus clavibus consignatum, prima penes episcopum, secunda penes ecclesiae sacerdotem, tertia per aliquem religiosum laicum conservandis, ut in eo fideles quilibet . . suas elemosynas . . deponere in remissionem suorum peccaminum moneantur (Gesta Innoc. c. 84). Die neue Einrichtung erregte zunächst Anstoß. Der Spruch Walters

Sagt an, hêr Stok, hât iuch der bâbest her gesendet
daz ir in rîchet unde uns Tiutschen ermet unde pfendet?

(Ausg. von Bartsch, Nr. 116 S. 222), ist bekannt genug. Aber sie behauptete sich. Daß auch die Aufstellung besonderer Kastner, Kastenherren, arcarii, auf die Anordnung Innocenz' III. zurückgeht, leuchtet ein. Genauere Vorschriften über den Kirchenkasten und dessen Verwaltung hat sowohl die römische wie die evangelische Kirche. Fast alle evangelischen KOO enthalten irgend eine darauf gehende Festsetzung, auch fehlt es nicht an besonderen Kastenordnungen. Die neueren darauf bezüglichen Vorschriften der deutschen evangelischen Kirchen sind bei Richter, Dove, Kahl a. a. O. zusammengestellt.

H. F. Jacobson † (Hauck).

Kirchenlehn (feudum ecclesiasticum) wird nicht selten identisch mit beneficium, Pfründe, gebraucht (s. Bd II S. 591), ist aber häufiger das durch Verleihung von Kirchensachen begründete Lehn, möge sich dasselbe in der Hand von kirchlichen oder weltlichen Personen befinden. In der Errichtung eines Lehns liegt eine Veräußerung; daher müssen, damit das Lehn zu Recht bestehe, die Bedingungen, materiell und formell, vorhanden sein, unter welchen Kirchensachen giltigalieniert werden (s. d. A. Kirchengut S. 391, 12). Ein Hauptobjekt des Kirchenlehns ist das Patronatrecht. Ein solches Lehn heißt oft Patronatlehn, aber auch Kirchensatz, Pfarrlehn, Altarlehn, feudum altaragii (s. C. M. Chaldenius, De altaragio ejusque infeudatione, in Jenichen, Thesaurus juris feudalis I, 990). Die Gesetze bezeichnen oft mit dem Ausdrucke Kirchenlehn nur das Patronatrecht, wie das preuß. Landrecht, Tl. I, Tit. XVIII, § 72, allg. Gerichtsordnung, Tl. I, Tit. LII, § 16. Auch Zehnten werden ausgeliehen und bilden das Zehntenlehn (feudum decimarum). Eine andere Bedeutung hat das Glockenlehn (feudum campanarium), welches ein gewöhnliches Lehn ist, dessen Vasall die Verpflichtung hat, bei gewissen Gelegenheiten, namentlich beim Gewitter, zu läuten (s. G. L. Böhmer, De feudo campanario, in desselben Observationes juris feudalis Nr. VII). Wirkliche Kirchenlehen standen unter der Gerichtsbarkeit der Kirche, während weltliche Lehen, auch wenn sie in den Händen der Kirche waren, dem ordentlichen bürgerlichen Lehngerichte nicht entzogen waren (s. c. 7, X, de constitutionibus I, 2, c. 6, 7, X, de foro competenti II, 2). Zum Wesen eines rechten Lehns gehört, daß der Beliehene Kriegsdienst leistet. Dieser Verpflichtung unterzog sich nicht selten der Klerus selbst; da ihm aber der Gebrauch der Waffen durch die Kanones untersagt war, ließ er sich in der Regel durch einen Provasall vertreten (vgl. c. un. § 2 de statu regularium in VI. [3. 16] Bonifac. VIII). Andererseits fordert er häufig, wo es das Bedürfnis nicht erheischte, von seinen eigenen Vasallen keinen Ritterdienst, gestattete auch den Töchtern derselben die Lehnfolge und verfuhr überhaupt nach milden Grundsätzen. Daher sagte man: Unter dem Krummstab ist gut wohnen oder dienen. Mit St. Peter ist gut handeln. Krummstab schleußt niemand aus (J. H. Böhmer, Jus eccles. protest. lib. 3, tit. 20, § 24). Schon zeitig war die Kirche bemüht, viele von ihr ausgeliehene Güter frei wieder zu erhalten, ja sie sprach das Verbot der neuen Ausleihung von Zehnten u. s. w. aus, konnte aber dasselbe nicht in Vollzug setzen. In neuerer Zeit jedoch ist gewöhnlich eine Umwandlung der Kirchenlehn in Erbzinsgüter erfolgt (vgl. z. B. das baierische Lehnedikt am 7. Juli 1808) oder es ist sogar das Verhältnis gegen oder ohne Entgelt aufgehoben. Im allgemeinen s. m. noch Eichhorn, Deutsches Privatrecht (5. Ausg., Göttingen 1845) § 199 und daselbst cit. Litteratur.

(H. F. Jacobson †) Mejer †.

Kirchenlied. I. In der alten Kirche (bis ca. 600). — Litteratur: 1. Textausgaben mit mehr oder weniger kritischen Anmerkungen: a) die griechischen und lateinischen Hymnen: A. J. Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, 1. Bd, Altona 1817; H. A. Daniel, Thesaurus hymnologicus, Bd 1—5, Lips. 1841—1856 (2. Aufl. der ersten Bände 1862), enthält auch syrische Hymnen; Ferd. Bäßler, Auswahl altchristlicher Lieder vom 2.—15. Jahrhundert. Im Urtext und in deutscher Uebersetzung Berlin 1858. — b) Griechische Hymnen: W. Christ und M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lips. 1871 (beste textkritische Ausgabe einer Auswahl von Hymnen). — c) Lateinische Hymnen: Liber ecclesiastic. carminum, Basil. 1538; Georg Cassander, Hymni ecclesiastici, praesertim qui Ambrosiani dicuntur multis locis aucti et recogniti et juxta ordinem temporum distributi. Colon. 1556; Paul Eber, Psalmi seu cantica in ecclesia cantari solita, Wittemberg 1564; Christoph Cornelius, Cantica selecta etc. Lipsiae 1568 (1573); Georg Fabricius, Poetarum veterum eccl. Opera christiana et operum reliquiae et fragmenta, Basilae 1572; Hymnorum ecclesiasticorum ab Andrea Ellingero emendatorum ll. III, Francof. ad M. 1578; Petr. Bacherius, Tabula sacrorum carminum priorumque precum enchiridion, Flandr. 1579; Joachim Zehner, Divorum patrum et doctorum eccl., qui oratione ligata scripserunt Paraphrases et Meditationes, Lips. 1602; Cardinal J. M. Thomasius, Hymnarium de anni circulo Opp. omnia tom. II Rom 1747 pp. 351 sqq.; Joh. Kehrein, Latein. Anthologie aus den christl. Dichtern des MA, Bd 1, Frankf. a. M. 1840; ders., Katholische Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen, 3 Bde, Würzb. 1859—63; A. F. C. Vilmar, Spicilegium hymnologicum, Marb. 1856; Karl Simrock, Lauda Sion. Altchristl. Kirchenlieder und geistl. Gedichte, lat. u. deutsch 1850, [2]1868; Neale, hymni ecclesiae et Sequentiae, Lond. 1851. 52; W. Reithmeier, Flores patrum latin. et hymni ecclesiast. Schaffhausen 1853; F. Mone, Latein. Hymnen des MA, 3 Bde, Freib. 1853—55; Joh. Kayser, Anthologia hymnorum latinorum. Paderb. 1865; ders., Hymnarium: Blüthen latein. Kirchenpoesie, Halle 1868; March, Latin Hymns with English notes, New-York 1875.

2. Arbeiten zur Hymnologie und zum Kirchenlied, ausführliche Kommentare ꝛc. a) Griechische Hymnen: Pitra, Hymnographie de l'eglise greque 1867, Christ und Paranikas (s. o.); Karl Buhl, Der Kirchengesang in der griech. K., ZhTh XVIII S. 179 ff.; Thierfelder, De christianorum psalmis et hymnis usque ad Ambrosii tempora, Leipzig 1868. — b) Latein. H.: Mich. Furter, Hymnarius cum bona expositione notabilique commento etc., Basil. 1504; Heinr. Quentell, Expositio hymnorum, Colon. 1506; Herm. Torrentin, Hymni et sequentiae cum diligenti . . . interpretatione, Colon. 1513; Jodoc. Clichtovaeus, Elucidatorium ecclesiast., Paris. 1515 (1548); Paul Palanterius, Explicatio illustris in hymnos eccl. Bonon. 1606; F. Gregor. Valentiani Siculi a Marsalia Hymnodia SS. Patrum quae a S. Roman. Ecclesia per annum decantari solet. Venet. 1646; Jo. Bona, de divina psalmodia tractatus sive psallentis eccles. harmonia, Colon. 1677; C. S. Schurzfleisch, Dissertatio de hymnis eccl., Viteb. 1685; Herttenstein, De hymnis eccl. apostolic. Jen. 1737; Jos. Iperen, Kerkelyke Histori van het Psalmen Gezang der Christenen 1. 2. 1777. 78; L. Buchegger, De origine sacr. Christ. poeseos, Friburg 1827; Bähr, Die christl. Dichter und Geschichtsschreiber Roms, Karlsr. 1836 (2. Aufl. 1872); Fortlage, Gesänge der chr. Vorzeit, Berlin 1844; Dreves, Lieder der Kirche, Schaffhaus. 1846; Rich. Trench, Sacred latin poetry, London 1849 (4. Aufl. 1874); Pachtler, Die Hymnen der kathol. Kirche, Mainz 1853; Chr. Palmer, Hymnologie Stuttg. 1865; L. O. Schieferdecker, Gesch. d. geistl. Liedes ꝛc. Dresden 1866; J. Pauly, Hymni Breviarii Rom. 3 Teile, Aachen 1868—70; H. M. Schletterer, Gesch. der geistl. Dichtung und kirchl. Tonkunst in ihrem Zusammenhang mit d. polit. und socialen Entwickelung, Bd 1, Hannover 1869; Pimont, Les hymnes du Bréviaire romain. Etudes critiques, littéraires et mystiques t. 1—3, 1874—84 (noch unvollendet). Ad. Ebert, Gesch. der latein. christl. Litteratur bis Karl d. Gr., 1. Bd, Leipzig 1874. ^{2}1889; Joh. Kayser, Beiträge zur Gesch. d. ältesten Kirchenhymnen, Paderb. ^{2}1881; K. A. Beck, Gesch. d. kathol. Kirchenlieds v. s. ersten Anf. bis auf die Gegenwart 1878; Manitius, Geschichte d. christl. latein. Poesie, Stuttgart 1891; John Julian, Dictionary of hymnologie etc. Lond. 1892; Chevalier, Repertorium hymnologicum, II tom. 1892. 97; ders., Poésie liturgique du moyen âge. Rythme et histoire, Paris 1893; Adalb. Schulte, Die Hymnen des Breviers, Paderb. 1898.

Zu einzelnen Hymnendichtern: a) Clemens v. Alexandrien: Thierfelder a. a. O. b) Gregor v. Nazianz s. Bd VII S. 138, 35 ff. c) Hilarius s. Bd VIII S. 58, 9 ff. und außerdem Ducanche, in Bulletin critique 1887 Nr. 13. d) Ambrosius s. Bd I S. 444, 6 ff. und außerdem Ihm, Studia Ambrosiana, Jahrb. f. klass. Philol. XVII Supplementbd., Leipzig 1890; Dreves, S.J., Aur. Ambros. d. Vater des Kirchengesangs, Ergänzungsheft zu d. Stimmen aus Maria Laach 58 (1893); C. K(rüger), Die ältesten Ambrosian-Hymnen in Siona IX (1884) S. 80 ff. e) Prudentius: Th. Obbarius, Aur. Prud. Clem. carmina, Tübingen 1845; Mitteldorpf, De Prud. et theologia Prudentiana in Illgens ZhTh II (1832); Cl. Brockhaus, Aur. Prud. Cl. in s. Bedeutung f. d. Kirche seiner Zeit. Leipz. 1872; Faguet, De Aur. Prud. Cl. carminibus lyricis, Paris 1883; Allard, Rome au IV^e siècle d'après les poèmes de Prud. in: Revue des Questions histor., 1884 tom. XXXVII; Rösler, D. kathol. Dichter Aur. Prud. Cl. Freiburg 1886; Breidt, De Prud. Horatii imitatore, Heidelb. 1887. f) Fortunatus s. Bd VI S. 132.

3) Ueber die formale Gestaltung der Hymnen: Pitra a. a. O.; Thierfelder a. a. O.; Christ a. a. O.; Huemer, Untersuchungen über den jambischen Dimeter bei den christl.-latein. Hymnendichtern d. vorkaroling. Zeit, Wien 1876 (I); ders., Untersuchungen über die ältesten christl. Rythmen, 1879 (II); Bickell, Regulae metrices Biblices, Innsbr. 1879; Gaston Paris, Lettre à M. Léon Gautier sur la Verification Latine Rythmique 1866; ders., Revue critique 1882, 11. Sept.; Wilh. Meyer, Anfang und Ursprung der latein. und griech. rythmischen Dichtung, AMA (philos.-philol. Kl. XVII (1886) S. 265 ff.; E. Bouvy, Poètes et mélodes. Etudè sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'église greque, Nimes 1886; Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litteratur^2, S. 700 ff.; Ed. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd 2, Leipzig 1898, S. 810 ff.

Mit dem Wort „Kirchenlied" werden diejenigen auf dem Boden des Christentums entstandenen Dichtungen bezeichnet, welche in gottesdienstlichen Gebrauch aufgenommen worden sind. Doch wird dieser Artikel, der das Kirchenlied der ältesten Kirche umfaßt, nach zwei Seiten den Kreis erweitern müssen. Nach der einen Seite muß er alle innerhalb des Christentums entstandenen Gedichte, die als „Hymnen" bezeichnet werden, in Betracht ziehen, zumal nicht genau zu bestimmen ist, ob sie oder welche derselben auch im gottesdienstlichen Gebrauch gestanden haben, also unter den eigentlichen Begriff „Kirchenlied" fallen. Nach der andern Seite werden auch diejenigen alttestamentlichen Stücke berührt werden müssen, die als gottesdienstliche Lieder im Gebrauch und darum „Kirchenlieder" sind, ohne unmittelbar auf christlichem Boden erwachsen zu sein. Die in diesem Artikel gestellte Aufgabe birgt ihre besonderen Schwierigkeiten in sich, die vor allem darin liegen, daß wir keine textkritische Ausgabe weder der gesamten griechischen (mit Ausnahme der kleinen Auswahl bei Christ und Paranikas), noch der lateinischen Hymnen besitzen. Auch

ist die kritische Einzeluntersuchung der Hymnen besonders auch in Hinsicht auf ihre Autoren noch ungeklärt, und gehen die Ansichten oft weit auseinander. Der vorliegende A. muß aber, schon um des ihm zugemessenen Raumes willen, nur auf die Darlegung der widerstreitenden Ansichten bei einigen wenigen wichtigen Hymnen sich beschränken, ohne die maßgebenden Gesichtspunkte für die Beurteilung der kritischen Einzelfragen selbst zu geben.

Für die apostolische Zeit sind in Bezug auf die christlichen Dichtungen besonders bedeutsam die beiden parallelen Stellen Eph 5, 19 und Kol 3, 16. *ὕμνος* kommt in diesen beiden Stellen allein im NT vor. (Das Zeitwort *ὑμνεῖν* findet sich noch Mt 26, 30; Mc 14, 26; AG 16, 25; Hbr 2, 12, in letzterer Stelle als Citat aus Pſ 22, 23). Die Latinisierung hymnus ist erst durch die Kirchenschriftsteller in Gebrauch gekommen. *ᾠδή* findet sich außer den beiden genannten Stellen im NT noch Apk 6, 9. 14, 3. 15, 3 und *ψαλμός* (abgesehen von *ψαλμοί* zur Bezeichnung des Buches der Psalmen im AT) noch 1 Ko 14, 26. Die beiden paulinischen Stellen sprechen zunächst nicht vom gottesdienstlichen Gebrauch der in dreifacher Weise genannten Lieder. Doch wird 1 Ko 14, 26 *ψαλμός* als gottesdienstliches Lied erwähnt. Auch ist wohl durch Eph 5, 18 angedeutet, daß bei den gottesdienstlichen Charakter tragenden Mahlzeiten, mit denen die Feier des Abendmahls verbunden war, die betreffenden Lieder vor allem in Gebrauch waren. Mit den Ausdrücken *ψ.* und *ὑ.* sind schon religiöse Lieder, letztere als auf Götter und Heroen gedichtete, gekennzeichnet. Vgl. Arrian. 4, 11: *ὕμνοι μὲν ἐς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δ' ἐς ἀνθρώπους*, Rufin (5. Jahrh.) in Pſ 72 (MSL 21, 941): hymnus = laus dei cum cantu, Ambroſ. de offic. ministr. 1, 45 (MSL 16, 89): hymnus specialiter Deo dicitur. *ᾠδή* dagegen ist das allgemeine Wort für „Lied" und daher ausdrücklich durch den Zusatz von *πνευματική*, der die christliche Artung kennzeichnet, als religiöses Lied charakterisiert. Sollte das Adjektiv *πν.* den Ursprung als „vom Geist hervorgebrachte Lieder" bezeichnen (Meyer), so muß es auch zugleich auf die vorausgehenden Ausdrücke bei *ψ.* und *ὑ.* bezogen werden (v. Hofmann), was aber nicht wahrscheinlich ist. Über den Unterschied der drei Ausdrücke herrschen verschiedenartige Ansichten. Gregor von Nyſſa (in ps. 3) unterscheidet *ψ = ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελῳδία; ᾠ = ἡ διὰ στόματος γενομένη τοῦ μέλους μετὰ ῥημάτων ἐπιφώνησις; ὑ = ἡ ἐπὶ τοῖς ὑπάρχουσιν ἡμῖν ἀγαθοῖς ἀνατιθεμένη τῷ θεῷ εὐφημία*. Christ (p. XIX) sieht in allen dreien aus dem Judentum überlieferte Lieder, und zwar *ψ.* und *ὑ.* = davidische Psalmen, *ᾠ. πν.* = die andern Lieder des AT (z. B. canticum Moys. etc.). Er schließt auf christlichem Boden erwachsene Lieder aus, da uns keine erhalten seien. Doch sind nach alttestamentlichem Vorbild gedichtete Lieder thatsächlich auch im NT enthalten (Lc 1, 46 ff. 68 ff. 2, 29 ff.; Apk 4, 11. 5, 9—13. 11, 17 f. 15, 3 f. und vielleicht 1 Ti 3, 15, ſ. Weizſäcker, Apoſt. Zeitalter[2] S. 557 ff.). Da alle anderen 1 Ko 14, 26 genannten gottesdienstliche Stücke freie Wirkungen des christlichen Geistes sind, wird auch der an erster Stelle genannte *ψαλμός* nicht ein Psalm des ATs, sondern ein aus christlichem Geist geborenes Lied sein, wobei dahingestellt sein mag, ob diese Psalmen vorbereitet waren oder aus unmittelbarer Improvisation entstanden. Andere Ansichten sind: *ψ* = religiöse Gesänge nach Art der Psalmen im AT, teils als improvisierte Ergüsse (1 Ko 14, 15 f.), teils als bereits gebräuchliche christliche Lieder; *ὑ.* = Lobgesänge; *ᾠ. πν.* = vom heil. Geist eingegebene Lieder als das Allgemeine (Meyer); oder *ψ.* = Lieder mit Saitenspiel, *ὑ.* = feierliche Kirchenlieder, *ᾠ. πν.* = Haus- und Arbeitslieder (Steiger); oder *ψ.* = geistliches Lied für die Judenchristen; *ὑ.* = solche für die Heidenchristen (Harleß); oder *ψ.* Lieder nach jüdischem Muster, *ὑ.* solche nach griechischem Muster (v. Soden). Wahrscheinlich ist die gleiche Art, d. h. religiöse Lieder mit allen drei Ausdrücken bezeichnet, indem sie mit *ψ* als dem den Judenchristen nächstliegenden Namen bezeichnet werden, um sodann durch die andern Ausdrücke die entsprechenden Bezeichnungen für die Heidenchristen zu erhalten. Schon Clericus: „Malim ergo dicere, Paulum idem tribus verbis significasse". „Höchstens wird um des folgenden *ὕμνοι* willen *ψαλμοί* auf Gebetslieder im engeren Sinne zu beschränken sein, während unter *ὕμνοι* Anbetungslieder zu verstehen sein werden, indem *ὕμνος* gewöhnlich den Charakter der gehobenen Stimmung, des Weihevollen an sich trägt. Endlich *ᾠδαί* wird das allgemeinste Wort sein, welches alles umfaßt, was an religiöser Poesie sonst noch denkbar ist" (E. Haupt).

Der Gebrauch von christlichen Liedern im Gottesdienst ist durch den Brief des jüngern Plinius an Trajan (Nr. 96) etwa um das Jahr 112 bezeugt: „carmen Christo quasi deo dicere secum invicem". Das „secum invicem" weist wohl auf psalmodierenden Wechselgesang hin, doch kann damit auch die Aufeinanderfolge frei improvisierter Hymnen (vgl. 1 Ko 14, 26) gemeint sein (Thiersch, Kritik d. neuteſt. Schr. S. 427;

Buhl, S. 192). Daniel (IV, 31) glaubt sogar in dem Liede: „Hymnum dicat turba fratrum etc.“ ein solches carmen der ältesten Christen sehen zu dürfen. Justin spricht (Apol. I, 13) von *θεῷ διὰ λόγον πόμπας καὶ ὕμνους πέμπειν*, obgleich er bei der ausführlichen Beschreibung des Gottesdienstes (l. c. 65. 67) den Hymnen- und Psalmengesang nicht erwähnt. Origenes (ct. Cels. VIII, 67) bezeugt die zur Anbetung Gottes und seines eingebornen Logos gesungenen Hymnen. Daß damit alttestamentl. Psalmen, die typologisch auf Christus gedeutet wurden, zu verstehen seien (Buhl, S. 194) ist höchst unwahrscheinlich. Vgl. auch Euseb. hist. eccl. V, 28, 2: „*ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες*“. Tertullian (adv. gent. c. 39) sagt „ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest provocatur in medium deo canere“. Andererseits ist es zweifellos, daß auch alttestamentliche Psalmen und Gesänge in dem christlichen Gottesdienst als Lieder in Gebrauch waren. Theodoret (h. e. II, 24. cf. III, 10. IV, 22) bezeugt, daß Flavianus und Diodorus das Volk lehrten *ᾄδειν τὴν δαυιτικὴν μελῳδίαν*. Eusebius führt aus einer Lobrede des syrischen Bischof Paulinus die Stelle an: „*πάλαι μὲν ἡμῖν . . ὕμνους εἰς θεὸν καὶ ᾠδὰς ἀναπέμπειν ἐξῆν λέγειν παιδευομένοις*“ und führt als Beispiele Psalm 44 (45) 1. 47 (48), 9. 86 (87), 3 und 121 (122), 1 an. Basilius hielt eine Homilie über Psalm 14, der in der vorhergehenden Nachtwache gesungen war (homil. in ps. 14), und bezeugt das Psalmensingen als regelmäßigen Brauch der Kirche (ep. 207 [al. 63] ad. cler. Neocaes. MSG 32, 761). In Const. Ap. II, 57 wird zwischen den beiden alttestamentlichen und den beiden neutestamentlichen Lektionen bestimmt: *ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους* und II, 59 wird für den Frühgottesdienst Ps 62 (63) für den Abendgottesdienst Ps 140 (141) genannt. (Vgl. auch Chrysost. in ps. 140.) Beim Abendmahl wird Ps 62 (63) gesungen (VIII, 13). Augustin erwähnt Ps 21 (22) für den Charfreitag (in ps. 21 enarr. II, 2). Auch andere hymnologische Stücke des alten Testaments finden Aufnahme in den Gottesdienst. Insonderheit gilt dies von dem Tersanktus Jes 6, 3, das schon frühzeitig, oft in Verbindung mit Da 7, 10, im Gottesdienst als Hymnus verwendet wird, was schon durch Clem. Rom. ep. ad. Cor. I, c. 34 bezeugt ist. Vgl. auch die aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammenden Gebete des Serapion von Thmuis (TU, NF II, 3[b] S. 5); Const. ap. VIII ep. 12. Lit. Marc. und öfter (vgl. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik 1, S. 243 f.). Das Benedicite, d. h. der Gesang der drei Männer im Feuerofen (Canticum trium puerorum) findet sich in der alten gallikanischen Messe, wie sie in den Briefen des Bischof Germanus (gest. 576) erscheint, auch in der spanischen und keltischen Messe frühzeitig (Rietschel a. a. O. S. 313. 322. 329). Für die afrikanische Kirche bezeugt Augustin (a. a. O.): „Pleraque in Africa ecclesiae membra pigriora sunt, ita ut Donatistae nos reprehendant, quod sobrie psallimus in ecclesia divina cantica prophetarum“.

Auch hymnolog. Stücke des NT wurden auf diese Weise gottesdienstliche Lieder, z. B. der Gesang des Zacharias Lc 1, 68 ff. (Rietschel, S. 312). Die Behauptung aber, daß andere Hymnen, die nicht in der Schrift enthalten waren, völlig aus dem Gottesdienst ausgeschlossen gewesen seien (Buhl), ist nicht richtig. Für die alte Kirche ist dies durch das soeben entwickelte schon widerlegt. Das Synodalschreiben der Bischöfe an Dionysius von Rom und Maximus von Alexandrien (Eus. h. e. VII, 30, 10) klagt Paul von Samosata an *ψαλμοὺς τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον Ι. Χρ., ὡς δὴ νεωτέρους καὶ τῶν νεωτέρων συγγράμματα* abgeschafft und Lieder, die ihn selber verherrlichen, eingeführt zu haben. Wir finden schon in den alten Gottesdienstordnungen hymnologische Stücke, die nicht aus der Bibel entnommen sind, z. B. in den morgenländischen Liturgien das *εἷς ἅγιος, εἷς κύριος* etc. (Const. ap. VIII, 13; Lit. Jacob.). Insbesondere sind auch noch Const. ap. VII, c. 47—49 zu nennen. Dort wird zuerst uns als Morgenlied der später sog. hymnus angelicus gegeben, d. i. die Erweiterung des Weihnachtslobgesangs der Engel (Lc 2, 14), der auch in die römische Messe übergegangen ist (s. A. Liturgische Formeln), sodann fügt sich (c. 48) ein ähnlich gestalteter Abendhymnus und (c. 49) ein Hymnus als Tischgebet an. Zwar findet sich im 4. Jahrhundert eine Strömung die nur biblische Hymnen im Gottesdienst zulassen will. Das Konzil zu Laodicea can. 59 (Bruns 1, S. 79) verbietet *ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς καὶ ἀκανόνιστα βιβλία*. In dieser Verbindung kann mit dem ersteren Ausdruck wohl nichts anderes als Lieder bezeichnet werden, die nicht der hl. Schrift entnommen sind. Ja selbst noch die 4. Synode von Toledo v. J. 633 can. 13 muß für die in der Kirche entstandenen Hymnen des Hilarius und Ambrosius auch für das alltäglich gesungene „Gloria (et honor) patri et

filio et spiritui sancto in saecula saeculorum" und das erweiterte „Gloria in excelsis" gegenüber solchen eintreten, die die erstgenannten Hymnen verwerfen „quod de scripturis sanctorum canonum vel apostolica traditione non existunt" (Bruns 1, S. 227). Der Grund für diese Gegnerschaft gegen die nicht biblischen oder aus der apostolischen Zeit stammenden Hymnen lag wohl hauptsächlich in der Thatsache, daß gerade die Häretiker und insbesondere die Gnostiker ihre Lehren durch eigene Dichtungen zum Ausdruck brachten und verbreiteten (Pitra p. 40 sq.). Nach des Origenes Zeugnis sind viele gnostische Lieder entstanden. Durch ihn ist uns ein Psalm der Naasener erhalten (Philos. V c. 1; Christ. S. 32). Von Bardesanes kannte Ephräm der Syrer 150 Psalmen und Hymnen, durch die derselbe als ein neuer David die Herzen des Volkes zu bethören versucht habe (serm. adv. haer. 53. opp. syr. 2, 554 B). Über Bardesanes und seinen Sohn Harmonius vgl. Sozom. h. e. 3, 16; Theodoret h. e. 4, 26; haer. fab. 1, 22; A. Bardesanes Bd II S. 400 f. Von den Hymnen der Ophiten hat Origenes (ct. Cels. VI, 31) sechs Strophen bewahrt, die aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt sind (Christ S. XVI). Ueber die Oden des Apollinaris nach Pindarischem Muster vgl. den betr. A. I S. 672, 42. Von der ψαλμῳδία des ägyptischen Bischofs Nepos, der allerdings erst später als Häretiker bezeugt wurde, berichtet Eusebius (h. e. VII, 24, 4). Über Arius und seine ihm zugeschriebenen Dichtungen zum Zwecke der Verbreitung seiner Lehren s. A. Arianismus Bd II S. 12 f.

Wenn die Hymnen der Häretiker einerseits die Gegnerschaft gegen die christlichen Dichtungen überhaupt und besonders gegen ihre Einführung in den Gottesdienst weckten, so wurden dieselben andererseits gerade zum Antrieb, daß zur Bekämpfung der Häresie in der orthodoxen Kirche die christliche Hymnendichtung und insbesondere das Kirchenlied lebendig wurde. Die bedeutendsten Dichter der alten Kirche stellten ihre Werke in den Dienst des orthodoxen Glaubens zur Bekämpfung der Häresie (s. u.).

Zunächst war es die morgenländische Kirche, in der die ersten christlichen Dichter erstanden. Basilius nennt den Athenogenes (öfters verwechselt mit Athenagoras) als Hymnendichter, ohne daß wir Näheres von ihm erfahren (vgl. den betreffenden A. Bd II, S. 208, 56 f.). Daß das alte Morgenlied Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης von ihm herrühre, ist eine unbewiesene Behauptung. — Am Schluß des Pädagogos von Clemens Alexandrinus (gest. 211—216) findet sich als Anhang ein Hymnus: „Στομίον πώλων ἀδαῶν etc." (Daniel 3, S. 3 ff.; Christ S. 37 ff.), der, wenn diese Ansicht auch nicht unbestritten ist, von Clemens herrühren kann, jedenfalls aber zu den ältesten christlichen Hymnen gehört. Christ (S. XVIII sq.) hält die ersten 8 Strophen des Hymnus für späteren Zusatz, weil sie nur mit Gewalt in den Rhythmus der übrigen Verse sich einfügen lassen. — Von Gregor von Nazianz (gest. 389) haben wir Gedichte. Die unter seinem Namen überlieferten 12 Hymnen (Daniel 3, S. 5 ff.; Christ S. 23 ff. giebt den Text von 8 Hymnen) sind zweifellos die besten seiner poetischen Leistungen. Besonders hervorzuheben ist sein Hymnus auf Christus (Christ S. 23, vgl. darin die Bezeichnung ὁμοούσιος) und der Hymnus εἰς θεόν (S. 24), obgleich dieser letztgenannte auch dem Gregor abgesprochen und dem Proklus zugeschrieben wird (s. Bd VII, S. 138, 36 f.). Daß die Hymnen des Gr. für unser Empfinden durchaus nicht den Charakter gottesdienstlicher Lieder tragen, schließt die Möglichkeit eines solchen Gebrauchs nicht unbedingt aus. — Von Synesius von Cyrene (s. d. A.) besitzen wir 10 Hymnen, die er selbst in der letzten Hymne als zu einem Buch verbunden bezeichnet (Christ S. 23). Er bezeichnet sich in einer derselben (Christ S. 20 Nr. VII) als den ersten, der auf den Jungfrauensohn einen Hymnus gedichtet habe. Seine Hymnen tragen durchaus die Eigenart neuplatonischer Philosophie und entbehren der christlichen Schlichtheit.

Eine besonders wichtige und in den letzten Jahrzehnten erst gründlich erörterte Frage (s. Litteratur) betrifft die formale Gestaltung der griechischen Hymnen, die durchaus rhythmisch und nicht metrisch ist, vor allem weil die Texte zugleich auch als Gesänge melodisch gedacht und gedichtet sind. Das Wesentliche in dieser Richtung ist bereits in dem A. Johannes von Damaskus (Bd IX S. 298, 26 ff.) gesagt, worauf hiermit ausdrücklich verwiesen wird.

Ueber die syrische Hymnendichtung des Ephräm Syrus s. den A. Ephräm Bd V S. 408, 58 ff.

Auf dem Boden des Abendlands entfaltete sich die christliche Dichtung zwar später als im Morgenland, aber ungleich reicher und trefflicher. Hier tritt eine neue aus dem christlichen Geist selbstständig geborene Dichtung uns entgegen, die durchaus original und geistesfrisch, kraftvoll und anmutig, voll hohen Schwungs und schlichter Einfalt zugleich

ist, „die reichste Frucht der Assimilation der antiken formalen Bildung von seiten des Christentums. Hier entfaltet der Genius desselben zuerst frei die Schwingen zu einem durchaus originellen Aufflug in das Reich der Phantasie. Diese Lyrik ist auf einem anderen Boden erwachsen, wenn sie sich auch zunächst in die Formen derselben kleidet, die sie sich aber wie ein eigenes Gewand anzupassen weiß“ (Ebert).

Als erster Dichter des Abendlands wird Hilarius von Poitiers (gest. 367) genannt. Die späten Zeugnisse des Isidor von Sevilla (Offic. eccl. I, c. 6; MSL 83, S. 743): „Hilarius Gallus episcopus Pictaviensis hymnorum carmine floruit primus“ und der 4. Synode von Toledo 633 can. 13 (Bruns I, S. 227), welche die Hymnen des H. neben denen des Ambrosius als im kirchlichen Gebrauch stehend anführt, ohne allerdings einzelne zu nennen, bekommen Bedeutung durch den Bericht des Hieronymus, der unter den Werken des Hilarius an achter Stelle den liber hymnorum nennt (de vir. illustr. 100, MSL 23, S. 701). Doch ist keine einzige der dem Hilarius zugeschriebenen Hymnen als echt beglaubigt. Am meisten galt dies bisher von dem Hymnus „Lucis largitor splendide“ (Daniel 1, S. 1), doch wird die Autorschaft des H. bestritten z. B. von Bähr, Reinkens (weil er in dem zweifellos unechten Brief des Hilarius an Abra enthalten sei; doch könnte gerade der Falsator durch Aufnahme eines echten Hymnus des H. dem Briefe den Schein der Echtheit gegeben haben), Ebert (namentlich wegen der metrischen Verstöße), Loofs (A. H. v. P. Bd VIII S. 65, 27). Der Abendhymnus: „Ad coeli clara non sum dignus sidera“ (Daniel 4, S. 127) ein Abecdarius (der ebenfalls in dem unechten Brief an Abra angeführt ist) wird nur noch von Mai (Nova bibl. patr. I, 1 p. 491 sq.) als echt angesehen. Von den drei Morgenhymnen, die im Mozarab. Brevier in kirchlichem Gebrauch sind (Daniel 1, S. 2 ff.), hält Reinkens wenigstens die beiden ersten: „Deus pater ingeniti“ und „In matutinis surgimus“ wegen der starken Betonung der Gottessohnschaft Christi für echt. Andere Hymnen (Daniel S. 4. 5), besonders auch das Pfingstlied: „Beata nobis gaudia“ (Daniel S. 6) sind zweifellos nicht von H., ebensowenig wie der Hymnus: „Hymnum dicat turba fratrum etc.“ (s. oben S. 402, 1), den Dreves (ZkTh XII S. 368 ff.) als von H. wahrscheinlich herrührend ansieht. In dem Codex Arretinus, den Gamurrini fand und 1887 herausgab (Biblioteca dell' Academia storico-giuridica. Vol. IV) sind drei Fragmente bisher unbekannter Hymnen unter des Hilarius Namen gegeben. Doch ist die Behauptung von Dreves, daß damit der liber hymnorum, den Hieronymus erwähnt (s. oben), wenn auch nur zum Teil gefunden sei, zu voreilig. Am ehesten wird der erste darin enthaltene Hymnus ein bis zum T reichender Abecdarius (abgedruckt bei Dreves S. 360) dem H. zugesprochen werden können (Loofs a. a. O.). Dreves und Ducange halten alle drei für echt. Hilarius gilt auch als Übersetzer griechischer Hymnen, besonders des Hymnus angelicus (s. o. S. 402, 31) ins lateinische (Ps.-Alcuin de div. offic. c. 40, MSL 101, S. 1248). Die oben genannte Synode von Toledo 633 nennt ecclesiastici viri, die diesen Hymnus gedichtet hätten.

Daß Papst Damasus (gest. 384) gedichtet hat, wird von Hieronymus (a. a. O. S. 702) bezeugt, der ihn als Autor metrischer Inschriften nennt. Unter 40 unter seinem Namen thatsächlich überlieferten Epigrammen (meist Sepulcralinschriften) befinden sich 25, in denen sich D. selbst als Verfasser kundgiebt. Bei den zwei unter seinem Namen überlieferten Hymnen auf die hl. Agatha: „Martyris ecce dies Agathae etc.“ und auf den hl. Andreas: „Decus sacrati nominis etc.“ (Daniel 1, S. 8 ff.) ist die Autorschaft abzulehnen, da bereits der erst später aufkommende Reim sich findet und der Rhythmus mit dem Wortton in Widerstreit steht (s. u.).

Auf sicherem Boden sind wir erst bei Ambrosius. Über die Bedeutung des Ambr. für den Kirchengesang und damit auch für das Kirchenlied, das gesungen wurde, s. A. Ambrosianischer Gesang Bd I S. 440. Daß Ambr. Hymnen gedichtet hat, ist durch seine Predigt gegen Auxentius bezeugt: „Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt“. Auch besagen die folgenden Worte, daß er sie im Interesse des orthodoxen Dogmas von der Trinität, also im Gegensatz zum Arianismus, gedichtet hat, und daß sie im Gottesdienste vom Volke gesungen wurden („confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur“). Unter seinem Namen sind uns eine große Anzahl Hymnen überliefert, die aber nicht alle echt sind. Man bezeichnet zunächst eine ganze Klasse von Hymnen mit dem Namen hymni Ambrosiani, die alle in jambischen Dimetern gedichtet sind. Später wurden alle im Gottesdienst überhaupt gebrauchten Hymnen so genannt, vielleicht schon bei Benedikt von Nursia in seiner Regula (I, 11. 12. 17), jedenfalls aber nach dem Zeugnis des Isidor von Sevilla (Offic. eccl. I, c. 6:

„hymni (h. e. carmina in laudem Dei) ex ejus (Ambrosii) nomine Ambrosiani, vocantur". Der Codex Vaticanus 82, eine Handschrift aus dem 10. Jahrhundert, das älteste Liederbuch der Mailänder Kirche, enthält 48 ambrosianische Hymnen (Überschriften und Anfänge abgedruckt in Siona IX (1884), S. 87 f. und Dreves S. 20 f.). Daß nicht alle als hymni Ambros. überlieferten von Ambr. herrühren, hat schon Walafried Strabo (de eccles. rer. exord. c. 25 MSL 114 S. 955) erkannt. Joh. Gillot (Opp. Ambros., Paris 1568) wies dem Ambr. 16 Hymnen zu. Die Opp. Ambr. Rom. 1585 fügten 18 Hymnen noch hinzu, die in den folgenden Pariser Editionen noch vermehrt wurden. Der Kardinal Thomasius hat in seinem Hymnarium de anni circulo viele Hymnen unter dem Namen des Ambrosius aufgenommen, obgleich eine große Anzahl in den Vatikanischen Handschriften, aus denen er sie entnahm, gar nicht dem Ambr. zugeschrieben sind (s. Dreves S. 7). Die Mauriner dagegen sahen in ihren Opp. Ambr. nur 12 als dem Ambr. gehörig an, die von Augustin, Papst Cölestin, Cassiodor, Beda, Ildephonsus und — in eingeschränktem Maße — Hinkmar bezeugt sind. Luigi Biraghi (Inni sinceri) stellte in einer eingehenden Untersuchung 18 als von Ambr. herrührend fest. Unter den neueren haben Wackernagel: 23, F. Th. Plitt (PRE[1] 1, S. 335) und Dreves die von Biraghi genannten 18, G. Krüger: 15 (vielleicht 16, nämlich alle in dem oben genannten Codex Vatican. 82 enthaltenen metrischen achtstrophischen Hymnen), Koch (PRE[1] 1, S. 276): 12 (in seiner Geschichte des Kirchenlieds[3] 1, S. 47: 21), Böhringer (PRE[1] 1, S. 275): 8—10, Herold (s. o. Bd 1 S. 440): 4—7, Ebert und Förster: 4 (vielleicht 5) als von Ambrosius herrührend angesehen. Die 4 Hymnen, die durch unanfechtbare Zeugnisse und zwar bei drei Hymnen durch Augustinus als von Ambrosius herrührend erwiesen sind, sind: 1. das Abendlied „Deus creator omnium" (Confess. IX c. 12). 2. das Morgenlied beim Hahnenschrei: „Aeterne rerum conditor" (Retract. I, c. 21, vgl. auch Ambros. Hexaem. V, 24). 3. ein Lied für die 3. Stunde des Tages: „Jam surgit hora tertia" (de nat. et gratia c. 63, 74). Der vierte Hymnus: „Veni redemptor gentium" ist durch Augustins serm. 372, dessen Echtheit aber nicht feststeht, auch durch den unechten serm. de symbolo IV, 4, besonders aber durch eine Rede des Papstes Cölestin an die Bischöfe im Jahre 430, auch durch Ep. Faust. ad Grat. v. J. 445 (MSL 31 S. 1225 f.) und im 6. Jahrhundert durch Facundus von Hermiane (MSL 47 S. 540) als von Ambr. gedichtet bezeugt. Diese 4 Hymnen sind sämtlich in gleicher Form gedichtet, zählen sämtlich je 32 Verszeilen in jambischen akatalektischen Dimetern, die zu 8 vierzeiligen Strophen verbunden sind. Dies ist überhaupt die Form der als hymni Ambrosiani zunächst überlieferten Hymnen. Das Metrum und die Quantität der Silben ist mit großer Sorgfalt gewahrt, bis auf zwei Stellen, in denen eine Kürze in der Arsis durch den Ictus verlängert und zwar castús in der ersten, und salvús in der dritten genannten Hymne. Hie und da, besonders am Schlusse der Sätze, zeigt sich ein Widerstreit von Wort- und Versaccent (patrém, deí etc.). Der vierte Hymnus beginnt übrigens in den ältesten handschriftlichen Hymnen Vatican. Reg. 11 (Krüger in Siona IX [1884] S. 22. 82) und in den mailändischen Handschriften mit dem Vers: „Intende, qui regis Israel, Super Cherubim qui sedes, Appare Ephraem coram, excita Potentiam tuam et veni", während die letzte Doxologie „Gloria tibi domine" fehlt. Höchst wahrscheinlich ist, obgleich die Mauriner diesen Vers weglassen, dies die ursprüngliche Form gewesen (Krüger, Dreves). Der Vers wurde wohl gestrichen, weil die Häufung von Elisionen später für den Gesang unbequem wurde, als man nicht mehr elidierte. Die in den übrigen als echt anerkannten Hymnen herrschende Korrektheit der Form kann hier kein genügender Einwand sein, da in diesem Vers die Worte Pf 80 (79), 2 in ihrem Wortlaut in den Vers eingezwängt wurden, wodurch auch die Doppelsilbe rĕgĭs, die in den übrigen Hymnen nicht vorkommt, erklärt wird. Jedenfalls ist das Wegfallen des Verses wegen dieser allerdings erklärbaren Härten eher zu verstehen, als eine spätere unmotivierte Hinzufügung. Neben diesen 4 unzweifelhaft echten Hymnen kommen zunächst als von Ambr. wahrscheinlich gedichtete in Betracht: 5. Der Hymnus „Splendor paternae gloriae" (Daniel 1, S. 24, Förster, Herold), den auch Anfang des 6. Jahrhunderts Fulgentius von Ruspe als von Ambr. verfaßt erwähnt (Ep. XIV ad Ferand. n. 10 MSL 65, S. 401). Ebert (S. 382) legt ihn ohne genauere Begründung entschieden in das 6. Jahrhundert. 6. Das Epiphaniaslied „Illuminans altissimus" (Daniel 1, S. 19) wird von Ebert (a. a. O.) am ehesten dem Ambr. wegen der Korrektheit der Form zugeschrieben. Der öfters erhobene Einwand gegen die Autorschaft des Ambr., daß die in dem Hymnus vorkommenden Beziehungen zur Hochzeit zu Kana und zum Speisungswunder am Epiphanienfest erst später vorkommen (Kraus, Realenc. 1, S. 494; Kayser, Beitr. I,

S. 368 ff.), ist von Dreves (S. 37 ff.) als nicht haltbar widerlegt worden. Wenn Useners Beweisführung (Religionsgesch. Unters. I, S. 270) für die Feier des Epiphanienfestes in Rom im J. 353 richtig ist (Lagarde und A. Harnack sehen sie als unwiderleglich erbracht an), so ist schon in diesem Jahre die genannte doppelte Beziehung beider Wunder zu dem Epiphanienfest vorhanden. Vgl. jedoch die von Ducanche (Bulletin critique 1890, p. 41 ff.) gegen Usener erhobenen Bedenken. Auch der Hymnus 7. „Apostolorum passio" (Daniel 1, S. 100) kann wohl nach seinem gesamten Charakter von Ambr. gedichtet sein.

Dreves (auch schon Mone) hat nachgewiesen, daß Ambrosius in seinen prosaischen Schriften sich öfters selber in den prägnanten Ausdrücken wiederholt, ja fast sich selbst wieder ausschreibt (S. 52 f.). Auch findet sich z. B. der zweifellos echte Hymnus (2) „Aeterne rerum conditor" thatsächlich in Prosa aufgelöst in seinem Hexaem. (Dreves S. 59) wieder. In ähnlicher Weise sind frappante, wohl nicht zufällige Anklänge bei den Hymnen 4. „Veni redemptor gentium"; 5. „Splendor paternae gloriae"; 6. „Illuminans altissimus"; 7. „Apostolorum passio". — Der von Herold A. Ambrosian. Gesang (Bd 1, S. 440) „vielleicht" als echt erklärte Hymnus „O lux beata Trinitas" (Daniel 1, S. 36) ist wohl nicht von Ambrosius, da in ihm schon der Reim durchgeführt ist (s. u.). — Ganz ausgeschlossen ist die Autorschaft des Ambr. bei dem in solenner Weise sog. Ambrosianischen Lobgesang: „Te deum laudamus" s. A. Te deum.

Augustinus bezeugt sich als Dichter eines langen Lehrgedichts (Retract. I, c. 20), das man ohne dieses Zeugnis nicht als sein Werk erkannt haben würde. Es ist ein langer von A bis V reichender Abecedarius, in dem jede Buchstabenstrophe in der Regel aus 12 Versen, einigemal aus 10 Versen besteht. Die Zeilen sind Langzeilen von 16 Silben, in zwei Hemistichen geteilt, wobei die Gesetze der Metrik durch den musikalischen Rhythmus vielfach verletzt sind (Wilh. Meyer S. 289, Ebert S. 251). Alle Zeilen endigen in e (oder ae), ohne Rücksicht, ob dasselbe lang oder kurz ist — ein Anfang des Reims. Jeder Strophe geht die von dem Volke gesungene Refrainzeile (von Aug. Hypopsalma genannt), voraus: „Omnes qui gaudetis (de) pace, modo verum judicate". Es wird in dem Gedicht die Geschichte des Donatismus behandelt und gegen ihn polemisiert. Niemand würde dieses durchaus schwunglose, nur in trockener Form entwickelnde Gedicht als ein Kirchenlied ansehen, wenn nicht Aug. selbst ausdrücklich bezeugte, daß er nicht ein Werk der Kunstpoesie habe verfassen wollen („Non aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba, quae vulgo minus sunt usitata, compelleret"), und wenn nicht eben das Hypopsalma das Volk singen sollte. Es ist dies ein deutliches Beispiel, wie wenig wir einen aus unserem Empfinden entnommenen Maßstab zur Beurteilung der Frage, ob ein Gedicht „Kirchenlied" ist, anwenden dürfen.

Des Ambrosius Hymnendichtung wirkte in der Folgezeit weiter. Durch ihn ist offenbar Aurelius Prudentius Clemens (geb. 318) angeregt worden. Er ist der produktivste Dichter seines Zeitalters. Von seinen weiteren Dichtungen, die mannigfacher Art (didaktisch, polemisch, episch und lyrisch) sind, kommen hier nur die Hymnen in Betracht. Sein Liber Cathemerinon, das seine ältesten Dichtungen wohl enthält, umfaßt 12 Hymnen. Die ersten 6 sind für den Gebrauch in den 6 Gebetszeiten (s. Bd III S. 393, 35) bestimmt (daher der Name des Buchs). Daran schließen sich 6 Hymnen: h. jejunantium, h. post jejunium, h. omnis horae (ein Hymnus auf Christus), h. ad exequias defuncti („Jam moesta quiesce querela"), h. epiphaniae. Einige der Hymnen sind in der Form und dem Versmaß ganz analog den Hymnen des Ambrosius, während andere nach andern Versmaßen gedichtet sind. Doch sind auch die im ambrosianischen Versmaß gedichteten Hymnen weit länger (80—220 Verse). Daß sie Prudentius deshalb nicht zunächst für den Kultus bestimmt habe (Ebert), ist nicht aus der Länge zu folgern (s. oben das Gedicht des Augustinus). Aber sie tragen allerdings, mehr als die Hymnen des Ambrosius, den Charakter der Kunstpoesie, wie sich auch mannigfache Anklänge an Horaz finden (s. Breidt). Auch sind die symbolischen und allegorischen Deutungen viel weiter ausgesponnen, und die Schilderungen nehmen einen viel breiteren Raum ein (s. Ebert S. 255 ff.). In seinem Werke Peristephanon tritt allerdings mehr der epische Charakter der Dichtung hervor. Es enthält 14 teils sehr lange Gesänge auf Märtyrer mit ausführlicher lebendiger Beschreibung ihrer Schicksale. In diesem Artikel bekommen sie nur dadurch ihre Bedeutung, daß einzelne Abschnitte aus ihnen, z. B. aus den Hymnen auf Laurentius (Daniel 1, S. 134) und Vincentius (a. a. O. S. 135) als Kirchenlieder an den betreffenden Märtyrertagen in Gebrauch waren.

Von Coelius Sedulius (erste Hälfte des 5. Jahrh. s. A. Sedulius) besitzen wir einen alphabetischen Hymnus von 23 Strophen auf Christus im ambrosianischen Vers-

maß. Er trägt einen schlichten, aber von inniger Empfindungsweise getragenen Charakter. Die Quantität der Silben wird, wie in den Hymnen des Ambrosius, im großen und ganzen gewahrt (s. die Abweichungen bei Ebert S. 381). Bemerkenswert aber ist, daß der Reim in ausgedehnter Weise als Kunstmittel zur Anwendung kommt. „Er erscheint hier als ein musikalisches Element, das dem Rhythmus eine Zierde verleiht und die Hebung der Schlußsilbe des Verses verstärkend das Metrum trägt und markiert, so also einen Ersatz für das seltnere Eintreten des Widerstreits von Vers und Wortaccent bieten kann. So zeigt sich hier schon der Verlauf der späteren metrischen Entwickelung angedeutet, welchen diese Dichtungsart, die von der Basis der antiken quantitativen Kunstpoesie ausgeht, unter dem Einfluß des in der Volkssprache über die Quantität zum vollkommenen Siege gelangten Accentes und der vom Metrum mehr und mehr sich emancipierenden musikalischen Komposition nehmen sollte" (Ebert a. a. O.). Zwei Stücke dieses Hymnus sind als Weihnachts- und als Epiphaniasfest-Hymnus in den kirchlichen Gebrauch (s. u. S. 408, 19) und deutsch übersetzt auch in den lutherischen Kirchengesang (s. u. S. 408, 55 ff.) übergegangen.

Ueber die Hymnen des Magnus Felix Ennodius s. Bd 5, S. 384, 45 ff. und Ebert S. 435 ff.; Daniel 1, S. 147 ff. In kirchlichen Gebrauch sind sie, außer einigen, die nach dem Hymnarium des Thomasius im Breviarium Mozarabicum enthalten sind, nicht gekommen.

Über die Hymnen des Venantius Fortunatus s. Bd 6 S. 133; Ebert S. 533.

Daß Gregor d. Gr. (gest. 604) Dichter von Hymnen ist, ist nicht zu bezweifeln. Doch ist über die Zahl der ihm sicher zuzuschreibenden Hymnen noch keine völlige Klarheit. Unter den 10 von Daniel 1, S. 170 ff. mitgeteilten Hymnen hält Ebert nur die fünf ersten und vielleicht den siebenten für echt. In der Form schließt Gregor sich an Ambrosius an, doch findet sich häufiger der Widerstreit von Wort- und Versaccent. Der Reim kommt auch in diesen Hymnen vor, doch nicht so zahlreich wie bei Fortunatus und Sedulius. Indessen finden sich unter den vor allem als echt anerkannten auch zwei in den kirchlichen Gebrauch übergegangene (S. 408, 28 ff.), die in sapphischem Metrum gedichtet sind. Die Hymnen des Gregor „entbehren aber des poetischen Reizes der Symbolik und sind nüchterner und phantasieloser als die des Ambrosius" (Ebert S. 553).

Die metrische lateinische Dichtung herrscht durchaus in den ersten sechs Jahrhunderten. Dennoch soll, abgesehen von dem oben bereits angeführten Lied Augustins, auf einige rhythmische Hymnen hingewiesen werden, die noch in diese erste Periode fallen, auf die auch Beda in seiner Schrift de arte rythmica c. 22 als Beispiele rhythmischer Dichtung Bezug nimmt. Ein solcher Hymnus ist in der Regula des Bischofs Aurelianus von Arles (gest. 555) citiert: „Rex aeterne Domine, Rerum creator omnium, Qui eras ante saecula, Semper cum patre filius". (Daniel 1, S. 84 glaubt bei dem ersten Vers O rex aeterne gloriae lesen zu müssen, nimmt aber diese Emendation 4 S. 20 wieder zurück). Zwar nach dem Muster ambrosianischer Hymnen gedichtet, ersetzt doch der Iktus die Länge und ist für die Senkung die Quantität auch nicht maßgebend. (Ein zweiter in der Regula befindlicher Anfang eines Hymnus: „Magna et mirabilia", den Ebert 1, S. 529 und Hümer (II) S. 11 als einen rhythmischen, bisher ganz unbekannten Hymnus ansahen, ist von C. Krüger (Siona 1884, S. 22) als Übersetzung von Apk 15, 3. 4 nachgewiesen worden, kommt also nicht mehr in Betracht). Einen anderen, vielleicht auch in das 6. Jahrhundert fallenden rhythmischen Hymnus: „Apparebit repentina Dies magna domini, Fur obscura velut nocte Improvisa occupans", führt Beda ebenfalls als Beispiel an (Daniel 1, S. 190; s. Ebert S. 555). Auch in dem Codex Reg. 11, der aus dem 7. oder spätestens 8. Jahrh. stammt, finden sich einige rhythmische Hymnen (Siona l. c. S. 82). Erst in den folgenden Jahrhunderten wird die metrische Dichtung durch die rhythmische völlig verdrängt.

In das römische Brevier sind folgende 53 Hymnen aus der alten Kirche aufgenommen worden, wobei allerdings noch fraglich bleibt, ob sämtliche unter C. D. und H. genannten Hymnen in den Zeitraum bis 600 fallen (die beigefügten Zahlen bezeichnen die Seitenzahl bei Daniel 1):

A) Pseudo-Hilarius: 1. Beata nobis gaudia (6). B) Ambrosius (zweifellos echte): 2. Aeterne rerum conditor (15). C) von Biraghi, Plitt und Dreves dem Ambrosius zugeschriebene Hymnen: 3. Splendor paternae gloriae (24). 4. Aeterna Christi munera (im Br. mannigfach verändert) (27). 5. Jesu corona virginum (111). 6. Nunc sancte nobis spiritus (49). 7. Rector potens verax deus (50).

8. Rerum Deus tenax vigor (51). D. Pseudo-Ambrosius: 9. Aeterna coeli gloria (54). 10. Aurora jam spargit polum (55). 11. Coeli deus sanctissime (59) 12. Conditor alme siderum (73). 13. Consors paterni luminis (26). 14. Deus tuorum militum (108). 15. Ex more docti mystico (95). 16. Jam Christus astra ascenderat (63). 17. Jam lucis orto sidere (55). 18. Jesu corona celsior (109). 19. Jesu nostra redemptio (62). 20. Jesu redemptor omnium (77). 21. Immense coeli conditor (57). 22. Lucis creator optime (56). 23. Magnae deus potentiae (60). 24. Memento salutis auctor (77). 25. Nox atra rerum contegit (53). 26. O lux beata trinitas (36). 27. Plasmator hominis deus (60). 28. Rerum creator optime (52). 29. O rex aeterne domine (Br.: Rex sempiterne domine) (84). 30. Somno refectis artubus (25). 31. Summae deus clementiae (34). 32. Te deum laudamus (2, 276). 33. Te lucis ante terminum (51). 34. Telluris ingens conditor (58). 35. Tristes erant apostoli (82). 36. Tu trinitatis unitas (35). 37. Verbum supernum prodiens (76). 38. Vox clara ecce intonat (75). E. Prudentius: 39. Ales diei nuntius (117). 40. Lux ecce surgit aurea (119). 41. Nox et tenebrae et nubila (118). 42. O sola magnarum urbium (125). 43. Quicumque Christum quaeritis (133). 44. Salvete flores martyrum (122). F. Sedulius: 45. A solis ortus cardine (Teil des Abecedarius A—G). (141). 46. Hostis Herodes impie (desgl. H. J. L. N.) (145). G. Venantius Fortunatus: 47. Pange lingua gloriosi proelium certaminis (159). 48. Quem terra, pontus, aethera (168). 49. Vexilla regis prodeunt (155). H. Gregor I.: 50. Audi benique conditor (173). 51. Ecce jam noctis (172). 52. Nocte surgentes vigilemus omnes (171). 53. Primo dierum omnium (170).

Deutsche Übersetzungen beziehungsweise Bearbeitungen, die teils zu Kirchenliedern in der lutherischen Kirche geworden sind, sind von folgenden Hymnen vorhanden (die eingeklammerten Zahlen bezeichnen Band und Nr. bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied):

1. Veni redemptor gentium (Ambrosius): a) „Kum har, erlöser volkes schar" von Heinrich von Lauffenberg (II, 755). b) „Nu kom, der Heiden Heiland" von M. Luther (III, 16). c) „O herr, erlöser alles volks" von Thomas Münzer (III, 498). d) „Komm Heidenheiland, Lösegeld" von Joh. Franck (um 1646). 2. Christe, qui lux es et dies (Ambrosius?): a—e) Verschiedene Übersetzungen aus der Zeit vor der Reformation (II, 563—567 und Hoffmann von Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenlieds, 3. Ausg. 1861, SS. 270. 289. 290. 292). f) „Christ, der du bist tag und liecht" im Enchiridion geystlicher Gesenge vnd psalmen, Erfurt 1526 (III, 161). g) „Christe, du byst lycht vnd de dach" in Rigasche Kirchenordnung 1530. h) „Christe, du wares liecht vnd götliche klarheit" von Michael Weiße in „Ein New Gesang buchlen 1531 (III, 384). i) „Christ, der du bist das liecht und tag" von Urbanus Rhegius (III, 478). k) „Christe, du bist der helle Tag" von Erasmus Alber (III, 1037). 3. O lux beata trinitas (Ambrosius?): a) „Der du bist drey in einigkeit" von M. Luther (III, 50). b) „O Liecht, heilig dreifaltigkeit" von Michael Weiße (III, 327). 4. Jam lucis orto sidere (Pseudo-Ambrosius): „Die nacht ist hien, der dag bricht an" von Wolfg. Köpflin (III, 843). 5. Jesu nostra redemptio (Pseudo-Ambrosius): „Vorlöser, here Jesu Christ" von Burckart Waldis (III, 743). 6. Conditor alme siderum (Pseudo-Ambrosius): a) „Gott, heilger schepfer aller stern" von Thomas Münzer (III, 499). b. „Weltschepffer Herr Gott, Jesus Christ" von Conrad Huber (gest. 1577) (III, 1135). 8. Ad coenam agni providi (Pseudo-Ambrosius): „Laßt uns nun all vorsichtig sein" von Thomas Münzer (III, 503). 8. Jam moesta quiesce querela (Prudentius): a) „Hört auf alles Klag und Sehnen" (Joh. Eichhorns Gesangbuch, Frankfurt a. O. Ausg. 1569). b) „Hört auf mit Trauern und Klagen" (Ebenda Ausg. 1561). c) „Hört auf zu weinen und klagen" (Kolersches G. B. Nürnberg 1570). d) „Laßt ab von Trauern, ihr Christenleut" (Magdeburger G. B. seit 1583). e) „Lasset Klag und Trauern fahren" (New. Preuß. vollständ. G. B. Königsberg 1650). 9. A solis ortus cardine (Sedulius): a) „Von anegang der sunne klar" (vorreformatorisch II, 564). b) „Verr von der sunne ufegang" von Heinrich von Lauffenberg (II, 756). c) Lobsinget Gott und schweiget nicht" von Michael Weiße im G. B. der böhm. Br. 1531 (III, 267). d) „Christum wir sollen loben schon" gon Luther (III, 17). 10) Hostis Herodes impie (Sedulius): a) „Was fürchst du feind Herodes ser" von M. Luther (III, 42). b) „Herodes, o du Bösewicht" von Thomas

Münzer (III, 500). c) „Herodes vient und böse kind" in Christian Adolfs G. B., Magdeb. 1542 (III, 1068). d) „Herodes, höchster Gottesfeind" von Joh. Spangenberg (III, 1108). 11) Agnosce omne saeculum (Venantius Fortunatus): „Bekenn nun alle welte schon" von Heinrich v. Lauffenberg (II, 754). — 12. Vexilla regis prodeunt (Venantius Fortunatus): a—c) Vorreformatorische Bearbeitungen II, 928. 1344. 1361. d) „Des Künigs panir gehn her vor" von Thomas Münzer (III, 502). 14. Rex Christe factor omnium (Gregor d. Gr.). a) „Künig, christe, schöpffer aller ding" von Thomas Münzer (III, 501). b) „O Christe, schepper, köningk, herr" von Burkart Waldis (III, 742). c) O Christe, Schöpffer aller Ding" von Johann Spangenberg (III, 1124). **Georg Rietschel.**

Kirchenlied, II., lateinisches im Mittelalter. — I. Sammlungen (aus dem 19. Jahrh. und die wichtigsten aus dem 18. Jahrh.; Sammlungen früherer Jahrhunderte bei A. Devaux, De l'hymnologie latine, Lyon 1890 und bei Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon², Bd VI [1889], A. Hymnus VI^{b}: Latein. Hymnologie Sp. 533ff): Jos. Mar. Thomasius, opera omnia, tom. II. continens Psalterium iuxta duplicem editionem, ed. de Vezzosi, Rom 1747 (vgl. dazu Blume in den Anal. hymnica XXVII, 13); Arevalo, Hymnodia hispanica, Rom 1786; C. A. Björn, Hymni veterum poetarum christ. ecclesiae, Havniae 1818; Hymni ecclesiae, excerpti e Breviariis Parisiensi, Romano, Sarisburiensi, Eboracensi et aliunde, II Vol. Oxoni [Leipzig] 1838; H. A. Daniel, Thesaurus hymnologicus sive hymnorum, canticorum, sequentiarum circa annum MD usitatarum collectio amplissima. Tom. primus hymnos continens., Halis 1841; tom. secundus. Sequentiae. Cantica. Antiphonae [enthält auch Hymnen]. Lipsiae 1844; tom. quartus supplimenta ad tomum primum continens, Lipsiae 1855; Du Méril, Poésies populaires latines antérieures au XIII^{e} siècle, Paris 1843; ders., Poésies populaires latines du moyen âge, Paris 1847; ders., Poésies inédites du moyen âge, Paris 1854; Ozanam, Documents inédits pour servir à l'histoire littéraire de l'Italie depuis le VIII^{e} siècle jusqu'au XIII^{e}, Paris 1850 = MSL 151, c. 813ff.; J. Stevenson, The latin hymns of the Anglo-Saxon church, Vol. XXIII der: Publications of the Surtees Society, Durham 1851; Neale, Hymni Ecclesiae ... e breviariis et missalibus Gallicanis. Oxford et London 1851; Norman, Hymnarium Sarisburiense, cum rubricis et notis musicis, London 1851; F. J. Mone, Lat. Hymnen d. Mittelalters, 3 Bde, Freiburg i. B. 1853—55; Wolfg. Neithmeier, Flores patrum latinorum et hymni ecclesiastici, Schaffhausen 1853; A. F. C. Vilmar, Spicilegium hymnologicum, continens I. hymnos veteres ineditos et editorum lectionis varietatem, II. hymnorum veterum qui apud evangelicos in linguam germanicam versi usu venerunt delectum, Marburg 1856(7); F. Clément, Les poëtes chrétiens depuis le IV^{e}. siècle jusqu'au XV^{e}, Morceaux choisis, traduits et annotés, Paris 1857; Hymnarium, Blüthen latein. Kirchenpoesie [von C. B. Moll], Halle 1861, 2. Aufl. 1868; Phil. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrh., I. Bd, Leipzig 1864; Trench, Sacred Latin Poetry, chiefly Lyrical, London 1864; Joh. Kayser, Anthologia hymnorum latinorum, Fasc. I. hymnos a IV. usque ad IX. saec. continens. In usum scholarum, Paderborn 1865; Gall Morel, lat. Hymnen des Mittelalters, größtenteils aus Handschriften schweizerischer Klöster, Einsiedeln. 2 Hälften 1867 u. 68; Ernst Dümmler, Anselm der Peripatetiker, Halle 1872, p. 102ff.; W. J. Loftie, Latin Hymns, 3 Bde, 1873—77; Herm. Hagen, Carmina medii aevi maximam partem inedita, Bern 1877; Ernst Dümmler, Rhytmorum eccles. aevi Carolini specimen, Halis 1881; ders., Poetae latini aevi Carolini. Tom. I (Pars. 1. 2), Berolini (1880) 1881, Tom. II. ib. 1884. Tom. III rec. Ludw. Traube ib. 1890, in den MG Poetae Latini medii aevi I—III; Klemming, Hymni et sequentiae in regno Sueciae, 4 Bde, Stockholm 1885—87; Gust. Milchsack, Hymni et sequentiae cum compluribus aliis et Latinis et Gallicis necnon Theotiscis carminibus medio aevo compositis, I. Halis 1886; Alb. Poncelet, Hymni, sequentiae etc. in den AS VI, 1887, p. 353ff.; Guido Maria Dreves, Analecta hymnica medii aevi [im Folgenden Anal. citiert], Leipzig, seit 1886; bis jetzt 36 Bände. Folgende Bände kommen hier in Betracht: a) Hymnarius Moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert, Bd II^{a} (1888). b) Hymni inediti. Latein. Hymnen des Mittelalters 1.—6. Folge, Bd IV (1889); XI (1891); XII (1892); XIX (1895); XXII (1895); XXIII (1896); c) Hymnarius Severinianus. Das Hymnar der Abtei S. Severin in Neapel, Bd XIV^{a} (1893); vgl. dazu Maurice in: Archivio della R. Società Romana di Storia patria 22, 5ff. d) Orricus Scacabarotius. Origo Scaccabarozzi's Liber Officiorum, Bd XIV^{b} (1893). e) Hymnodia Hiberica. Spanische Hymnen des Mittelalters, Bd XVI (1894). f) Hymnodia Gotica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-span. Ritus (herausg. von Cl. Blume), Bd XXVII (1897); F. W. E. Roth, Lat. Hymnen des Mittelalters, Augsburg 1888; Analecta liturgica: Misset et Weale, Thesauris hymnologicis hactenus editis supplementum amplissimum, London 1888—91; Jak. Werner, Die ältesten Hymnensammlungen von Rheinau in: Mitteil. der antiquar. Gesellsch. in Zürich, Bd XXIII, Heft 3, Leipzig 1891; Dankó, Vetus hymnarium eccles. Hungariae, Budapest 1893; Ulysse Chevalier, Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymns, proses,

séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours. Extrait des AS Tome I, A—K, Louvain 1892; tome II, L—Z, 1897 [Verzeichnis sämtlicher latein. geistlicher Lieder in alphabetischer Ordnung ihrer Anfänge mit Angabe des Charakters, ev. des Verfassers, der Zeit der Abfassung und des Fundortes jedes Liedes, 22256 Nummern; sehr wertvoll, wenn auch noch ergänzungsbedürftig. Im Folgenden Rep. citiert.]; Julian, A dictionary of hymnology, setting for the origin and history of christian hymns, London 1892; J. H. Bernard und R. Atkinson, The Irish Liber Hymnorum. Edited from the MSS with translations, notes and glossary, 2 Bde, London 1898.

II. Deutsche Uebersetzungen: Aug. Jak. Rambach, Anthologie christl. Gesänge aus der alten und mittlern Zeit, Altona u. Leipzig, 1. Bd, 1817; A. L. Follen, Alte christl. Lieder und Kirchengesänge, deutsch und lateinisch, nebst einem Anhange, Elberfeld 1819; Jak. Grimm, Hymnorum veteris ecclesiae XXIV interpretatio theotisca nunc primum edita, Gottingae 1830; J. Chr. von Zabuesing, Kathol. Kirchengesänge in das Deutsche übertragen mit dem Latein zur Seite, 3 Bde, Neue Ausgabe, Augsburg 1830; Fortlage, Gesänge christl. Vorzeit. Auswahl des Vorzüglichsten, aus dem Griech. u. Latein. übersetzt. Berlin 1844; G. A. Königsfeld, Latein. Hymnen und Gesänge aus dem Mittelalter, deutsch. Mit beigedrucktem latein. Urtexte, Bonn 1847. Neue (2.) Sammlung 1865; Karl Simrock, Lauda Sion. Altchristl. Kirchenlieder und Gedichte, Stuttgart 1850, 2. Aufl. 1868; Ferd. Bäßler, Auswahl altchristl. Lieder vom 2. bis 15. Jahrh. Im Urtext und in deutschen Uebersetzungen, Berlin 1858, Neudruck 1889; Jos. Kehrein, Kathol. Kirchenlieder, Hymnen u. Psalmen, 3 Bde, Würzburg 1859—63; G. M. Pachtler, Die Hymnen der kathol. Kirche, im Versmaße übersetzt, Mainz 1853; Joh. F. H. Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, 2 Bde, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1863; Ed. Hobein, Buch der Hymnen. Aeltere Kirchenlieder aus dem Latein. ins Deutsche übertragen, 2. Aufl., Halle 1870.

III. Untersuchungen und Darstellungen; a) Allgemeines: Ozanam, Italiens Franziskaner-Dichter, teutsch von Julius, Münster 1853; P. A. Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens vom achten bis zwölften Jahrhundert. Ein Beitrag zur Gesangsgeschichte des Mittelalters, Einsiedeln und New-York 1858; Histoire litér. de la France, Paris. IV ff. (1866 ff.); Karl. Aug. Beck, Gesch. des kath. Kirchenliedes von seinen ersten Anfängen bis auf die Gegenwart, Köln 1878, S. 35 ff.; Joh. Huemer, Untersuchungen über die ältesten latein.-christl. Hymnen. Mit einem Anhang von Hymnen, Wien 1879; Ed. Emil Koch, Gesch. des Kirchenlieds u. Kirchengesangs I³, Stuttgart 1866; Wilh. Meyer, Der Ludus de Antichristo und Bemerkungen über die latein. Rhythmen des 12. Jahrhunderts, SMA, 1882, I; Wilh. Meyer, Anfang und Ursprung der latein. und griech. rhythm. Dichtung, München 1886; Joh. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. Mit bes. Rücksicht auf das röm. Brevier, II², S. 236 ff., Paderborn und Münster 1886; Adolf Ebert, Allgemeine Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jahrh., 3 Bde, Leipzig 1874—87; 1. Bd² 1889; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon² VI (1889), Art. Hymnus VI b, Latein. Hymnologie Sp. 533 ff.; A. Devaux, De l'hymnologie latine, Lyon 1890; Ulysse, Chevalier, Poésie liturgique du moyen âge, Paris u. Lyon 1893 (enthält auch im Anhang 124 Hymnen); Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2 Bde⁶, Berlin 1893. 1894; Nic. Spiegel, Untersuchungen über die ältere christl. Hymnenpoesie, I. Teil: Reimverwendung und Taktwechsel. II. Teil: Der Strophenbau in den Hymnen und den jüngeren Sequenzen, Programme des kgl. alten Gymnasiums zu Würzburg 1896 u. 97. — b) Das römische Brevier betr.: Die kirchlichen Hymnen des Breviers, neu übersetzt und ... erläutert. Von einem Priester der Diöcese Münster, Münster 1855; Pauly, Hymni breviarii Romani. Zum Gebrauch für Kleriker übersetzt und erklärt, 3 Bde, Aachen 1868—70; S. G. Pimont, Les hymnes du bréviaire romain. Etudes critiques, littéraires et mystiques, 3 Bde, Paris 1874. 1879. 1884; S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg i. B. 1895; C. Albin, La poesie du bréviaire, essai d'histoire critique et littéraire. Tome I. Les hymnes, Lyon 1899.

1. Die gesamte religiöse Lyrik des Mittelalters in lateinischer Sprache zerfällt in zwei Hauptgruppen: 1. in die liturgischen Dichtungen, d. h. solche, die irgendwie im öffentlichen Gottesdienst gebraucht und zwar gesungen wurden; und 2. in außerliturgische Dichtungen, die lediglich der Privatandacht dienten (Leselieder, Reimgebete, Psalmen). Es versteht sich von selbst, daß diese letzteren ihre Pflege vorwiegend in den Klöstern fanden; besonders fruchtbar erwies sich auf diesem Gebiete der Karthäuserorden, zumal der deutsche des 14. und 15. Jahrhunderts. Die Quellen für diese außerliturgische Poesie bilden in erster Linie die Gebetbücher (Devotionalien, Orationalien, Kollektaneen). Dagegen sind die liturgischen Dichtungen hauptsächlich aus liturgischen Schriften (Handschriften und Drucken) zu erheben. Auch nach Form und Inhalt treten beide Liederarten auseinander, doch ist natürlich vielfach die Grenze fließend. Aber man wird sagen dürfen, daß das liturgische Lied einen mehr allgemeinen, weniger persönlichen Charakter trägt, während bei der außerliturgischen Dichtung das Subjektive, die Person des Dichters weit mehr in den Vordergrund zu treten pflegt. „Man könnte diese Poesie füglich die Ich-Dichtung im Gegensatz zur liturgischen Wir-Dichtung nennen“ (Dreves, Anal. XI, 6). Auch das ist

begreiflich, daß in der Wahl des Stoffes die persönliche Liederdichtung einen viel größeren Spielraum zuläßt, als die liturgische. Im metrischen Bau zeigt sich dann und wann bei jener Dichtungsart das Fehlen der strophischen Gliederung und in der Regel die Durchführung desselben Metrums durch das ganze Lied. Dabei kommen fast alle Versmaße in Anwendung. Es ist ein Verdienst von Dreves, in seinen Analecta hymnica bewußt die Scheidung jener beiden Gruppen durchgeführt zu haben, soviel das überhaupt nur möglich war. Daß manche einfachen „Leselieder" allmählich in liturgischen Brauch kamen, braucht kaum gesagt zu werden. So waren z. B. die Sequenzen: „Dies irae" und „Stabat mater" ursprünglich einfache Leselieder. — Wir haben es nun im folgenden nicht mit den lateinischen religiösen Dichtungen des Mittelalters im allgemeinen zu thun, die man Hymnen im weiteren Sinne des Wortes nennen kann, sondern lediglich mit liturgischen Dichtungen. Näher zugesehen zerlegt sich aber die Fülle dieser Dichtungen wieder in einzelne selbstständige Gruppen. 1. Die Sequenzen; 2. die Tropen (cantiones, cantilenae), beide Arten dem Meßgottesdienste angehörend; 3. die Reimoffizien (gereimte Offizien) und 4. die eigentlichen Hymnen, d. h. die im Offizium und bei Prozessionen gesungenen Hymnen (letztere versus genannt). Da für die unter 1., 2. und 3. genannten Dichtungen besondere Artikel vorgesehen sind, so bleiben uns hier zur Behandlung nur die eigentlichen, unter 4. genannten Hymnen übrig. Streng genommen müßten wir dabei alle die Lieder ausschließen, die zwar für den kirchlichen Gebrauch gedichtet waren, aber nachweislich doch nicht in Gebrauch gekommen sind. Da indessen unsere Kenntnis über die Verbreitung der Hymnen nur lückenhaft ist, also manches Lied gewiß Kirchenlied geworden ist, von dem wir es nicht wissen, so werden wir die gesamte Hymnendichtung (im engeren Sinne) ins Auge fassen. Dabei werden wir natürlich die nachweislich weit verbreiteten Lieder ganz besonders berücksichtigen. Der eigentliche Hymnus schließt in der Regel mit einer Doxologie, die sehr häufig entlehnt ist. Es giebt eine ganze Reihe weit verbreiteter Doxologien, die immer wieder kehren. Oft wurde auch ein einziges Lied für die verschiedenen Horen geteilt (vgl. z. B. den Hymnus v. Bernhard v. Cl.: Jesu dulcis memoria, s. Bd II, 639). — Die Verwendung von Hymnen im Offizium neben den Psalmen ist durchaus nicht immer und überall gebräuchlich gewesen. Im Abendland ist diese Sitte wohl zuerst in Mailand und in Oberitalien heimisch geworden. Einen zweiten Ausgangspunkt fand sie in den Klöstern des hl. Benedikt, der den Hymnengesang im Offizium durch seine Regel einfach vorschrieb. So breitete sich diese Sitte über Gallien und Deutschland aus, und daß sie in Irland heimisch war, beweist das Antiphonar von Bangor, das uns Hymnen bietet, die schon im 6. u. 7. Jahrhundert in irischen Klöstern gesungen wurden. Am spätesten drangen die Hymnen ins Offizium in Spanien und in Rom ein. Was jenes Land betrifft, so verbot noch das Konzil von Braga 563 den Gebrauch der Hymnen, dagegen suchte das 4. Konzil von Toledo 633 diesen Widerstand zu brechen. Und es gelang. Spanien wurde, „wie das Land der Bienen und der Kerzen, so das Land der Hymnen". Am spätesten eroberten sich die Hymnen die Offizien in Rom. Zwar sangen die Mönche ihrer Regel gemäß auch in Rom ihre Lieder, aber nur ganz allmählich drang diese Sitte auch bei dem Weltklerus durch. Zwar schreibt Hrabanus Maurus, daß der Brauch, beim Offizium Hymnen zu singen, in den Kirchen des ganzen Abendlandes heimisch sei (de inst. cleric. II, 49 MSL 107, 362), allein für Rom gilt das nur mit Einschränkung. Im 12. Jahrh. waren erst wenige Hymnen fester Bestand des römischen Breviers, erst im 13. u. 14. Jahrh. hatte jede Hore auch ihren bestimmten Hymnus. Welche Hymnen etwa ums Jahr 700 im allgemeinen Gebrauch waren, hat Bäumer a. a. O. S. 257 ff. festzustellen versucht. Übrigens tauschten die einzelnen Kirchenprovinzen ihre poetischen Erzeugnisse untereinander aus, so daß sich der Schatz gebräuchlicher Hymnen stetig mehrte. Manche Lieder sind freilich im Laufe der Zeit wieder außer Brauch gekommen, weil sie von anderen verdrängt wurden. Die Forschung über die Hymnen, wie überhaupt über die latein. Kirchenpoesie des Mittelalters, ist trotz der im 19. Jahrhundert eifrig betriebenen Studien noch keineswegs über die Anfänge hinausgekommen. Schien es auch, als hätten die Sammelwerke von Neale, Mone, Daniel u. a. der Forschung ein leidlich vollständiges Material und damit eine hinreichende Grundlage geschaffen, so haben die von dem Jesuiten Dreves 1886 begonnenen und seit 1897 im Verein mit seinem Ordensgenossen Cl. Blume fortgesetzten Analecta hymnica uns belehrt, wie unvollkommen nach Quantität und Qualität das bisher bekannte Material war. Mit staunenswertem Sammlerfleiß hat Dreves die Bibliotheken Deutschlands, Österreichs, Italiens, Frankreichs, der Niederlande, Englands, Dänemarks, Spaniens nach Handschriften und Wiegendrucken abgesucht und reiche Quellen fließen gemacht. So lange dieses groß-

artige Sammelwerk nicht abgeschlossen ist, kann an eine zusammenfassende Darstellung der latein. mittelalterlichen Kirchendichtung nicht gedacht werden. Und auch dann wird es zunächst noch der eingehendsten Einzeluntersuchungen bedürfen. Vor allem muß der Versuch gemacht werden, die herrenlosen Lieder, so weit es möglich ist, zu datieren und zu lokalisieren. Ihre Verfasser zu entdecken wird nur in den seltensten Fällen gelingen. So ist es nicht zu verwundern, daß die wenigen Versuche zusammenfassender Darstellung ungenügend sind. Auch im Folgenden kann nicht mehr geboten werden als ein schwacher Versuch, einige Grundlinien der Entwickelung festzulegen.

2. I. Periode von c. 600 bis c. 768. Während die altkirchliche Dichtkunst in Italien mit Gregor d. Gr. ihr vorläufiges Ende findet und unter der Unruhe der Zeiten und dem allgemeinen Zerfall der Bildung zu keinem neuen Leben erwacht, pflanzt sich die Hymnendichtung aus der Vergangenheit ungehindert und ungehemmt in die Zukunft weiter in zwei Ländern, in denen auch die Bildung eine Zufluchtsstätte gefunden hatte: in Spanien und auf den britischen Inseln. a) Unter den Iro-Schotten ist Columba (gest. 597) längst nicht der letzte Dichter jener Jahrhunderte. Der irische liber Hymnorum (herausgegeben von Bernard und Atkinson) nennt von manchem altirischen lat. Gedicht den Verfasser, ohne daß wir stichhaltige Gründe hätten, diese Angaben zu bezweifeln. Ultan (gest. 656) soll den Hymnus auf die hl. Brigida: Christus in nostra insula (Nr. 2), Cummain the Tall (gest. 661 oder 62) den auf die Apostel: Celebra Juda festa Christi (Nr. 3) gedichtet haben. Als Dichter des Marienhymnus: Cantemus in omni die (Nr. 6) gilt Cuchuimne (gest. 746?), als Dichter des Liedes auf Michael: In trinitate spes mea (Nr. 8) Colman mac Murchon (gest. 731?), während das Lied auf den hl. Martin: Martine te deprecor (Nr. 9) dem Oengus mac Tipraite (gest. 745) zugeschrieben wird. Sicher irischen Ursprungs, aber vielleicht aus späterer Zeit, ist der Hymnus: Christi patris in dextera (Nr. 45; vgl. Anal. XIX, Nr. 422). Ferner haben wir in dem schon erwähnten Antiphonar von Bangor (geschr. zw. 680 u. 691; MSL 72, 582; ed. F. E. Warren, London 1892—94) Proben altirischer Hymnendichtung. Das gilt sicher von vier der dort gebotenen Hymnen: Audite bonum exemplum; Audite omnes amantes; Sancta sanctorum opera und Recordemur iustitiae, von denen der letzte vielleicht in unsere Periode gehört. Diese Poesie ist höchst beachtenswert. Denn einmal ist sie durchaus rhythmisch, sodann ist der Reim in einer außerordentlichen Fülle und Reinheit angewendet (vgl. z. B. Reime in Nr. 6 wie: Mariam : vicariam; domini : homini; paterno : materno); endlich ist bemerkenswert der Gebrauch des Abcdarius. Das angewandte Versmaß ist meist sehr einfach: Jamben oder Trochäen. Soviel ist sicher: unter den iro-schottischen Mönchen blühte die Dichtkunst im 7. und 8. Jahrhundert. — b) Auch unter den Angelsachsen muß sich die Hymnenpoesie einer regen Pflege erfreut haben. Um das sicherer behaupten zu können, müßten wir den leider verloren gegangenen liber hymnorum diverso metro sive rhythmo des Beda Venerabilis (gest. 735) noch besitzen (vgl. A. Beda Bd II, 514, 15 ff.). Von den 10 oder 11 ihm zugeschriebenen Hymnen im ambrosianischen Versmaß (MSL 94, 621 ff. u. Daniel I, 206 ff.) steht die Echtheit nicht fest. Die meiste Verbreitung fand unter diesen Liedern der Hymnus: Hymnum canamus gloriae (Rep. 8235). Am ehesten gehört ihm wohl das Lied über das Sechstagewerk und die sechs Weltzeiten: Primo deus caeli globum. Die unter Bedas Namen gehenden Hymnen sind nüchtern, ohne Schwung, aber auch ohne Schwulst, z. T. sind sie ganz ansprechend. Daß aber die ganze Dichtkunst der Angelsachsen auf italisch-römischem Einfluß beruht, ebenso wie ihr Christentum und ihre Bildung, zeigt sich darin, daß sich bei ihnen vielfach noch metrische Gedichte finden und daß der Reim so gut wie gar nicht angewendet wird, dagegen findet sich die Alliteration. — c) Eine ganz eigenartige Hymnenpoesie bringt Spanien in seinen mozarabischen Hymnen hervor (die offiziellen mozarabischen Hymnen gesammelt von Blume in Anal. XXVII; er stellt eine Spezialstudie über sie in den „Hymnolog. Beiträgen" in Aussicht). Als genuin mozarabisch sind alle Hymnen mit folgenden Merkmalen zu bezeichnen: die Hymnen auf zwölf Tageszeiten; ferner alle die Abcdarien, in denen das A doppelt, und zwar für die zwei ersten Verszeilen, gebraucht wird. Während ferner die mozarabische Hymnendichtung so gut wie keine Marienlieder hervorgebracht hat, schafft sie Lieder zu besonderen Gelegenheiten, die sonst nicht durch Lied gefeiert werden, z. B. Hymnen in ordinatione regis; in natalitio regis; in profectione exercitus u. ä. (MSL 86, 917. 918; Anal. XXVII, 269.). Nicht selten haben die mozarabischen Hymnen eine besondere Länge. Sprachlich und metrisch sind sie oft stark entartet, so wird z. B. nicht selten pro mit dem Akkusativ konstruiert, oder die

Kasus werden falsch gebraucht. In den Versmaßen zeigt sich eine große Mannigfaltigkeit. Der Reim erscheint erst ab und zu, wie zufällig. Die Gedichte haben im Vergleich mit denen der Iro-Schotten und Angelsachsen viel mehr Schwung, Leben und Phantasie. Nur wenige Dichternamen aus jener Zeit sind uns überliefert. Bischof Braulio von Saragossa (gest. 651) dichtete den Hymnus: O magne rerum, Christe auf St. Ämilian; Bischof Cyrilla v. Toledo (775—784?) besingt den hl. Thyrsus in dem Liede: Exulta nimium, turba fidelium und Bischof Quiricus v. Barcelona (gest. um 666; Gams, series episc. p. 13) besingt die Patronin seiner Stadt, die hl. Eulalia in dem Hymnus: Fulget hic honor sepulcri. Nach Gams, Kirchengesch. Spaniens II, 2, S. 188 wäre eine große Anzahl von Hymnen sicher von den Bischöfen Toledos im 7. Jahrhundert verfaßt; er vermutet auch als Dichter Petrus v. Lerida und Conantius v. Palentia. Beachtung verdient es, daß in Spanien vorwiegend die Bischöfe, nicht die Mönche, die Dichtkunst pflegen, ein Zeichen, daß der Klerus Spaniens besonderer Bildung sich erfreute.

II. Periode von 768 bis c. 1050. Daß außer in Spanien und auf den britischen Inseln in den folgenden Jahrhunderten die Hymnendichtung nun auch in Italien, Frankreich und Deutschland zu Tage tritt, ist im Wesentlichen dem Einfluß der Iro-Schotten und Angelsachsen auf diese Länder zu verdanken. Daneben hat auch der Benediktinerorden das Seine zu dieser Entwickelung beigetragen, schon dadurch, daß er den Hymnengesang in den Offizien pflegte. Bei einer so unselbstständigen und mühsam sich entwickelnden Kultur, wie sie die der bezeichneten Zeit war, kann man sich nicht wundern, daß i. A. die Hymnendichtung über das Schulmäßige, Nachgeahmte, Schablonenhafte nicht hinaus kommt. Selten, daß man einmal auf einen Dichter von persönlicher Empfindung stößt. Einer geht den Weg des andern. Im Wesentlichen sind es die Mönche, die die Dichtkunst pflegen. — a) Im karolingischen Zeitalter (768 bis 887) erlebt bekanntlich die Bildung im fränkischen Reiche eine Renaissance. Den kulturellen Einfluß der Angelsachsen einerseits, die litterarischen Bestrebungen Italiens andererseits weiß Karl d. Gr. zu einer höchst anerkennenswerten Bildungsmacht an seinem Hofe, in seinem Reiche zu vereinigen. So steht denn jetzt die fränkische Kirche auch in der poetischen Produktion im Vordergrunde. Das mußte auch der Hymnendichtung zu Gute kommen. Dazu wirkte auf sie belebend die Pflege der Musik, wie sie von Karl d. Gr. ausging. Die Dichter sind teils am Hofe Karls selbst zu suchen — ich nenne Paulus Diaconus (gest. c. 798), Paulinus von Aquileja (gest. 802), Theodulf (gest. 821) — teils gehören sie den Klöstern an, die nach Karls Tod die Bildung und so auch die Liederdichtung weiterpflegten: Hrabanus Maurus (gest. 856), Walafried Strabo (gest. 849), Gottschalk (gest. 868 oder 869), Florus von Lyon (gest. c. 860), Servatus Lupus von Ferrières (gest. c. 862), Clemens von Landévant (um 850; Anal. XXIII, Nr. 528 bis 530) und Wandalbert von Prüm (gest. nach 850). Die Dichtungen dieser Zeit lassen sich i. A. inhaltlich etwa in drei Gruppen teilen: Wir treffen zunächst Lieder mit ausgesprochen biblischem Charakter. Sie behandeln biblische Ereignisse oder Gestalten, unter denen die Jungfrau Maria verhältnismäßig noch selten erscheint, in einem geradezu objektiv-epischen Tone und vielfach in wörtlicher Benutzung der Vulgata. Solche Lieder sind z. B. der kirchlich kaum gebrauchte Hymnus auf die Geburt Christi: Gloriam Deo in excelsis hodie von Paulinus von Aquileja oder der wenig verbreitete Hymnus für Gründonnerstag: Fuit domini dilectus von demselben Verfasser. Außerordentlich verbreitet war der Hymnus desselben Dichters auf Petrus und Paulus: O Roma felix, quae tantorum principum. Theodulfs schwungvoller und oft gesungener Prozessionshymnus für Palmsonntag: Gloria, laus et honor (vgl. Ebert II, 84) behandelt ganz im biblischen Stil den Einzug Jesu in Jerusalem. Herrenlose Hymnen dieser Art sind z. B. der Osterhymnus: Tristis venit ad Pilatum, der Marienhymnus: Angelus Domini. Zwei Hymnen auf Johannes d. T.: Ut queant laxis resonare fibris und O nimis felix meritique celsi, die Paulus Diaconus verfaßt hat, gehören zu den verbreitetsten Hymnen. Unter den Hymnen, die dem Hrabanus Maurus zugeschrieben werden und die in häufigen kirchlichen Gebrauch gekommen sind, tragen diesen biblischen Charakter der Himmelfahrtshymnus: Festum nunc celebre magnaque gaudia, der Marienhymnus: Quod chorus vatum venerandus olim und der Hymnus auf den Erzengel Michael: Tibi, Christe, splendor patris. — Eine zweite Gruppe bilden die Heiligenlieder, die indes noch nicht sonderlich zahlreich erscheinen und im 8. Jahrhundert sich noch nicht der Beliebtheit erfreuen wie im 9. Das entspricht ganz der Entwickelung des Heiligenkults im fränkischen Reich (vgl. Hauck, KG Deutschlands II, 683 ff.). Auf „Allerheiligen“ dichtete

angeblich Hrabanus Maurus zwei sehr beliebte und viel gebrauchte Lieder: Christe, redemptor omnium, conserva tuos famulos und Jesu, salvator saeculi, redemptis ope subveni. Ein viel gesungenes Lied auf den hl. Benedikt: Christe, sanctorum decus atque virtus wird in dieser Zeit entstanden sein, ebenso ein herrenloses, weit verbreitetes Lied auf einen ungenannten Bekenner: Jesu, redemptor omnium, perpes corona praesulum; ferner ein Lied auf den hl. Simplician: Summi vatis praeconium (vgl. Anal. XXII, Nr. 429) u. a. m. — Endlich 3. treffen wir Lieder von ausgesprochen subjektiv-lyrischem Charakter, vor allem Bußlieder von zum Teil großer Innigkeit und Wahrheit der Empfindung. Man vergleiche Lieder wie das Bußlied von Hrabanus Maurus: Deus, orbis reparator, oder die schönen Lieder Gottschalks, z. B. das in seiner Schlichtheit ergreifende Bußlied: O Deus, miseri miserere und das Lied auf die Dreieinigkeit, thatsächlich ein Klagelied: O [Ut] quid iubes. Vielleicht gehört dem Paulinus von Aquileja, wenn er nicht älter ist, der schöne Abecdarius: Ad coeli clara (vgl. außerdem Rep. Nr. 1461. 1462. 19279. 20512). In kirchlichen Gebrauch scheinen all' diese Lieder nicht gekommen zu sein. Anhangsweise seien noch zwei Lieder auf Festtage erwähnt: eins der verbreitetsten Kirchenlieder ist das Pfingstlied: Veni, creator spiritus, mentes tuarum visita, das Karl d. Gr. — wohl kaum mit Recht — zugeschrieben wird, und ein Himmelfahrtslied des Hrabanus Maurus: Adest dies sanctus Dei. — In der Form treten in dieser Zeit metrische und rhythmische Gedichte auf (vgl. Walafr. Strabo, De eccl. rerum exordiis et increm. c. 25). Die rhythmische Dichtung zeigt sehr häufig den trochäischen Tetrameter in zwei-, drei- und vierzeiligen Strophen ohne Reim. Von jambischen Versmaßen wird am meisten das Ambrosianische gebraucht. Daneben tritt häufig der jambische akatalektische Trimeter auf. Sehr beliebt ist die sapphische Strophe. Das daktylische Versmaß wird nur für Prozessionshymnen gebraucht. Erst schüchtern wendet man den Reim an, und zwar vorerst nur, mit wenigen Ausnahmen, den männlichen Reim. Abcdarien sind häufig. Üblich ist auch der Refrain. Akrostichen scheinen selten gewesen zu sein. Ist das Bußlied: Christe, rex regum aus dieser Zeit und nicht aus späterer, so würden wir hier etwa den Höhepunkt dessen sehen, was jene Zeit im Reim zu leisten im stande war. Nicht allein, daß hier alle Zeilen einer Strophe gleiche Reime haben, der Reim erscheint auch nach der Cäsur und der nämliche Reim geht sogar durch je drei Strophen hindurch (1—3 : um; 4—6 : am; 7—9 : em; 10—12 : or). — b) (c. 887—936). Die unglücklichen politischen Zustände, die schon seit dem Tode Karls des Kahlen (gest. 877) und Ludwig des Deutschen (gest. 876) das Reich Karls d. Gr. verwüstet hatten, hielten über ein halbes Jahrhundert an und berührten namentlich die Klöster, die Stätten der Kultur. Dazu litten Klöster und Kirchen unter den Einfällen barbarischer Nationen, zumal im Westreich, so daß vielerorten der Gottesdienst schwieg, die Gebäude verfielen. Nicht besser stand es in Italien: in Rom brach die greuelvolle Zeit der Pornokratie an. Endlich, das Klosterleben selbst verwildert, und die vita religiosa wird zwar nicht ausgetilgt aus der Erinnerung, erscheint aber so gut wie getilgt aus dem Leben. Das alles wirkte zusammen, um die erfreuliche Aufwärtsbewegung, in der sich die Hymnendichtung bis dahin befand, zu unterbrechen und zu hemmen. Nur vereinzelte Klöster retten die Kultur der Vergangenheit und auch die fromme Poesie in bessere Zeiten hinüber: in Frankreich Reims, St. Amand und Cluny, in Deutschland St Gallen. Ja, hier findet die kirchliche Lyrik eine so lebhafte Pflege, daß man von einer gewissen Blüte sprechen kann. Fällt doch in diese Zeit die künstlerische Ausgestaltung der Sequenzen. Ein Einfluß der Klosterreform freilich, die in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts vor allem in Burgund und Lothringen begann und die auf eine Steigerung des gesamten religiösen Gefühlslebens hinauskam, ist bei der Dichtkunst fürs erste noch nicht zu bemerken. Bekannt als Dichter aus jener Zeit sind uns Hucbald von St. Amand (gest. 930), Odo von Cluny (gest. 942); aus St. Gallen Ratpert (gest. c. 890), Notker Balbulus (gest. 912), Hartmann (924 oder 925). Achten wir auf den Inhalt, so ersticken die Hymnen auf die Heiligen fast alle anderen. Blüht doch im 9. Jahrhundert der Heiligenkult mächtig empor. Translationen der Gebeine sind an der Tagesordnung. So entwickelt sich der Prozessionshymnus jetzt besonders stark. Meist sind es dem entsprechend Lokalheilige, die besungen werden, in epischem Tone. In der Form kommt die rhythmische Versbildung zur unbedingten Herrschaft. Der Reim wird reicher entwickelt; öfter trifft man auf den weiblichen Reim. Die gewählte Reimfügung wird sogar durch das ganze Gedicht beibehalten, so in dem sehr viel gebrauchten Hymnus des Odo von Cluny: Aeterni patris unice. Daß in der sapphischen Strophe Reim nach der Cäsur und der Zeilenendung angewendet wird, ist sehr häufig, z. B. O veneranda

trinitas laudanda. Der Abecedarius scheint seltner zu werden. Im Gebrauch der Versmaße tritt keine auffallende Änderung ein. — Viel gebrauchte Hymnen aus jener Zeit sind u. a. der Hymnus Odos auf Maria Magdalena: Lauda, mater ecclesia, lauda Christi clementiam; der auf Martin von Tours: Rex Christe, Martini decus; der Hymnus: Cantemus cuncti melodum, angeblich von Notker; das Lied Hucbalds auf Cyricus und Julitta: Omnes terrarum incolae. — d) (c. 936—1056.) Die Ottonische Zeit bildet die Brücke, die von der karolingischen Kultur zu der Kultur des eigentlichen Mittelalters hinüberführt. Nach wie vor sind die Klöster die Kulturzentren, nach wie vor wird auch hier die Poesie schulmäßig gelehrt und schulmäßig betrieben. So bleibt ihr noch immer der schablonenhafte, unfreie Charakter. Dazu scheint es, als sei das Interesse gerade an der Hymnendichtung eher im Schwinden, als im Wachsen. Vor allem erfreute sich die Sequenzendichtung großer Beliebtheit; dazu kommt, daß man sich jetzt auch in deutschen Dichtungen versucht und daß sich die litterarische Produktion hauptsächlich auf geschichtlichem Gebiete steigert. So bemerkt man, daß die Hymnendichtung mehr oder weniger in den Schatten rückt, und das ist bis zu einem gewissen Grade auch in den folgenden Jahrhunderten so geblieben. Nach wie vor sind es die Heiligen, denen die Lieder vor allem gelten. Formell ist kein wesentlicher Fortschritt zu bemerken; höchstens wird die Latinität fließender. Dem 10. Jahrhundert gehören zwei St. Gallener Dichter an: Ekkehard I. und Notker Physicus (beide gest. 973). Von ersterem ist nur ein Hymnus bekannt: O martyr [Confessor] aeterni patris; von Notker sind zwei Lieder auf uns gekommen: Rector aeterni metuende saecli (auf den hl. Otmar) und Hymnum beatae virgini (auf Maria). Größer ist der Kreis der Sänger aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. In Deutschland glänzt das Kloster Reichenau durch den Abt Berno (gest. 1048) und den gelehrtesten Mönch seiner Zeit Hermann Contractus (gest. 1054); aus St. Emmeram in Regensburg stammen Arnold von Vohburg und sein jüngerer Zeitgenosse Othloh (gest. c. 1070—75); aus Eichstätt Heribert (gest. 1042). Frankreich ist vertreten durch Odilo von Cluny (gest. 1048), Fulbert von Chartres (gest. 1028) und König Robert (gest. 1031), Italien durch Papst Leo IX. (gest. 1054). Allein die Zahl der Hymnen, die nachweislich von diesen Dichtern stammen, ist gering. Nur wenige ihrer Lieder sind in kirchlichen Gebrauch gekommen. Einige Verbreitung fand das Lied Odilos auf den hl. Maiolus: Maiole, consors procerum; dagegen sehr beliebt waren der Osterhymnus: Chorus novae Jerusalem und der Epiphanienhymnus: Nuntium vobis fero von Fulbert. Viel gesungen wurden auch einige Lieder von Heribert: auf den hl. Laurentius: Conscendat usque sidera; auf den hl. Stephan: Deus deorum, domine und der wahrscheinlich unechte Hymnus: Omnes superni ordines. Welche Hymnen thatsächlich in dieser ganzen Periode in Gebrauch waren, das bezeugen uns die erhaltenen Hymnen und Hymnensammlungen (oder deren Abschriften). Ich gebe im Folgenden die wichtigsten gedruckt vorliegenden Hymnare (die wichtigsten Handschriften giebt Bäumer, Gesch. des Breviers S. 256 Anm. 4). Das älteste Hymnar bewahrt die vatik. Bibliothek (Cod. Reg. XI), es stammt aus dem 8. oder dem Anfang des 9. Jahrhunderts und ist (unvollständig) bei Tommasi opp. II (1747), 351 ff. abgedruckt. Sodann ist zu erwähnen das von Dreves (Anal. II) veröffentlichte höchst wertvolle Hymnar der Abtei von Moissac im südlichen Frankreich aus dem 10. Jahrhundert. Deutsche Hymnare enthalten zwei der sechs von Werner veröffentlichten Rheinauer Handschriften (A u. C), und zwar ist die eine (C) höchst wahrscheinlich in Kempten ums Jahr 1000 entstanden, während die andere (A) dem 10. Jahrhundert angehört. Nach Italien gehört das Hymnar, das Dreves (Anal. XIV a) als das Hymnar der Abtei St. Severin in Neapel (und gleichzeitig auch Chevalier in seiner Poésie litur.) veröffentlicht hat und das auch unter Werners Handschriften (B) wieder erscheint. Nach Maurice haben wir es aber mit einem römischen Hymnar zu thun. Es gehört wohl dem Anfang des 11. Jahrhunderts an. Ein zweites italienisches Hymnar, aus der Mitte des 11. Jahrh., bringt Werner in seiner 4. Handschrift (D). Vielleicht gehört es dem spoletanischen Kloster Tarfa. Zwei andere Handschriften Werners (E u. F aus dem Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts) bieten Hymnensammlungen, die nicht zu lokalisieren sind. Aus der angelsächsischen Kirche stammt ein Hymnar, das Stevenson 1851 veröffentlicht hat.

III. Periode c. 1050 bis c. 1300. Jener kräftige religiöse Aufschwung, der — eingeleitet durch die Klosterreform, mächtig entwickelt durch die Kreuzzüge und unterstützt durch die allgemeine kulturelle Hebung — seit der Mitte des 11. Jahrhunderts eintrat und das Persönliche des religiösen Empfindens so außerordentlich entwickelte, mußte sich auch in der kirchlichen Poesie bemerkbar machen. In der That, jetzt zerbricht das

Schulmäßige, Schablonenhafte, Unselbstständige. Wir spüren, daß der asketische Geist, die Glut der Andacht eine fortreißende Gewalt ausüben. Die Dichtungen nehmen daher einen vorwiegend lyrischen Charakter an. Auch in der Form werden neue Wege eingeschlagen. Ein Reichtum von neuen Vers- und Strophenformen erscheint, der kaum überbietbar ist. Man fühlt es den Dichtern ab, wie außerordentlich sich ihr Formgefühl entwickelt hat und welche Freude sie an schöner glänzender Form haben. Jetzt wird auch die Anwendung des Reimes für einen guten Dichter unerläßlich, und zwar kommt, wenn auch nicht durchgängig, seit etwa 1150 der zweisilbige reine Reim zur Herrschaft. An dieser allgemeinen Entwickelung nimmt auch bis zu einem gewissen Grad die Hymnendichtung teil. Nur bis zu einem gewissen Grad, denn höher im Ansehen stand ohne Zweifel die Sequenz und die Prose und das Reimoffizium; sodann entwickelt sich eine neue Art von Dichtung in den Liedern für den Privatgebrauch. So haben uns die glänzendsten Dichter dieser Periode, Jacopone da Todi, Adam von St. Victor höchst wahrscheinlich gar keine Hymnen hinterlassen. Immerhin ist die Produktion noch eine reiche. Vor allem in Frankreich, in Italien und in Spanien. Deutschland und England stehen auffallend zurück. Noch immer stellen die Benediktiner viele Hymnendichter, aber sie werden, da sie innerlich immer mehr verfielen, jetzt schon von den Franziskanern und den Dominikanern abgelöst. Die neue Zeit zeigt sich aber auch darin, daß die Heiligenlieder einen ganz andern subjektiv-warmen, innigen Charakter erhalten. Wie persönlich die sich steigernde Heiligen- und Marienverehrung empfunden wird, offenbart sich in einer scheinbar geringfügigen Äußerlichkeit. Während bisher die Heiligenlieder vorwiegend an Gott oder Christus sich wenden (Ausnahmen fehlen durchaus nicht) und erst gegen den Schluß der Heilige angerufen wird, setzen jetzt diese Gedichte meist gleich mit einer unmittelbaren Anrufung des oder der Heiligen ein. Ferner werden die alten, fast liturgisch gewordenen Schlußdoxologien umgeformt; sie erhalten den Reim und eine engere Beziehung zum Liede selbst. Auch neue Vers- und Strophenformen treten zu Tage, man dichtet Hymnen in Sequenzenform, alles Zeichen der neuen, persönlicher gewordenen Empfindungsweise. — a) c. 1050 bis 1150. An der Schwelle der neu heraufsteigenden Zeit steht Petrus Damiani (gest. 1072). Mit einer echt südlichen Glut der Andacht besingt er die Mutter Gottes (MSL 145, 930 ff.; unecht sind die Hymnen Nr. LII—LVI, vgl. Mone II, 391). Unter den vielen Liedern, die er auf sie gedichtet hat und die auch kirchliche Verwendung gefunden haben, sind manche freilich nicht mehr als Reimereien (z. B. Terrena cuncta iubilent), andere haben wirkliche Empfindung (z. B. Gaudium mundi, oder Beata Dei genetrix, oder Maria, decus hominum). Ein Lied von ihm auf den hl. Benedikt: Aurora surgit aurea hat Aufnahme in etliche Breviere gefunden. Aber auch Lieder, denen diese Ehre nachweislich nicht zu teil geworden ist, zeichnen sich durch lebendige Phantasie und gewandte Form aus. — An keinem Dichter kann man den Trieb, neue Strophenformen zu schaffen, so gut studieren, wie an Petrus Abälard (gest. 1142). Auf Bitten der Heloise und ihrer Ordensschwestern von St. Paraklet verfaßte er (kurz vor 1130) ein Hymnar (MSL 178, 1771 ff.; Dreves, P. A. Hymnarium Paraclit., Paris 1891; Art. Abälard Bd I, 21, 47). Hier dichtet Abälard in neuen, frei erfundenen Formen. Er führte den sogen. Lais ein (vgl. z. B. bei Dreves Nr. XCVII, XCVIII, XCXIX). Außerdem komponierte er seine Lieder, um sie für den Gottesdienst brauchbar zu machen. Der Reim ist bei ihm selten rein; oft braucht er nach französischem Geschmack die Assonanz. Taktwechsel belebt häufig seine Zeilen. Im ganzen besaß er kein eigentliches dichterisches Talent. Schon die häufig eingestreuten gelehrten Reminiscenzen beweisen das. Oft ist es, als hätte er Gedanken aus seinem Hexaemeron nur eben in Verse gebracht. Weit bedeutender als er ist als Dichter Alfanus, Erzbischof von Salerno (gest. 1085), vorher Mönch von Monte Cassino. Seine Lieder haben merkwürdigerweise, so viel wir wissen, außer in diesem Kloster und in Marsi keine weitere gottesdienstliche Verwendung gefunden. Und doch sind sie edel und eindrucksvoll. Ab und zu emanzipiert er sich gänzlich von der hergebrachten Form. So baut er eine fünfzeilige jambische Strophe (Apostolorum nobili victoria) und wendet den fast vergessenen Abecdarius wieder an (Aureo solis). Im Reim ist auch er ziemlich sorglos; die Assonanz ist auch bei ihm nicht selten (vgl. Ughelli, Italia sacra II (1647), 1085 ff.; edit. sec. X (1722): Anecdota Ugh. 47 ff. = MSL 147, 1222 ff.; vgl. Anal. XXII). Ein Zeit- und Ordensgenosse von ihm, Alberich, hat nach dem Zeugnis des Petrus Diaconus (de viris illustr. Casin. c. 21) zahlreiche, offenbar auch häufig gebrauchte Hymnen gedichtet, die sich heute wahrscheinlich unter den Adespota befinden. Unter den französischen Benediktinern ist zunächst Balderich, Bischof von Dol (gest. 1130), vorher Abt von Bourgueil, zu nennen, zu seiner

Zeit ein gefeierter Dichter. Uns sind seine Hymnen nur unvollständig bekannt (Duchesne, Historiae Francorum script. IV [1641], 251 ff. = MSL 166, 1181 ff.; Anal. XIX, Nr. 455. 456; vgl. Delisle in: Romania I [1872], 23 ff.). Gottfried von Vendôme (gest. 1132) hat etliche Lieder, kirchlich nicht verwendet, hinterlassen (MSL 157, 235 ff.). Von Petrus Venerabilis von Cluny (gest. 1158) sind zwei frische und bewegte Lieder auf den hl. Benedikt in vielfachen Gebrauch gekommen: Inter aeternas superum coronas und Claris, coniubila, Gallia. Von den wenig bedeutenden Gedichten Marbod's von Rennes (gest. 1123) hat man drei auf Maria Magdalena (MSL 171, 1647 ff.) häufiger gebraucht. — Über die Hymnen Bernhards von Clairvaux vgl. Bd II, 6389. Zu der dort angegebenen Litteratur füge hinzu: Hauréau, Les poèmes latins attribués à S. Bern., Paris 1890; Vacandard, Les poèmes latins attribués à S. Bern. RQS 1891, XLIX, 218—231; Dreves, Hauréau über die Echtheit der Gedichte des hl. B. in ZkTh XVI, 119—128; Bremme, Der Hymnus Jesu dulcis memoria in seinen lat. Handschriften und Nachahmungen, sowie deutschen Übersetzungen, Mainz 1899; dazu Dreves in DLZ 1899, 1916 f. — In England ist Anselm von Canterbury (gest. 1109) zu nennen, vorausgesetzt, daß seine acht Hymnen auf die Jungfrau Maria wirklich echt sind (MSL 158, 1035 ff. = Mone II, Nr. 422—29; vgl. A. Ans. Bd I, 566, 56 ff.). Die Lieder, höchst einfach in Form und Inhalt, verraten kein besonderes dichterisches Talent.

b) c. 1150—1300. In dieser Zeit macht sich ein neues Motiv in der Hymnendichtung geltend: der Passionsgedanke, die Betrachtung des Leidens und Sterbens Christi. Die Form findet eine immer feinere Ausgestaltung. Zum Teil sind es glänzende Dichter, die uns hier begegnen. Einer der schwungvollsten und formvollendetsten ist Thomas von Aquino (gest. 1274), dessen Hymnen z. T. auch weite Verbreitung gefunden haben. Für das durch Urban IV. 1264 eingeführte Fronleichnamsfest dichtete er auf Verordnung des Papstes das Offizium (opp. ed. Fretté, vol. 29, 335 ff.; die reiche Litteratur darüber bei Chevalier, Poésie liturg. p. 111). Darin findet sich der schöne Hymnus: Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium, der zu den verbreitetsten Hymnen der katholischen Kirche gehört. Außerordentlich viel gebraucht wurden auch die Hymnen auf dasselbe Fest: Verbum supernum prodiens nec patris linquens dexteram und Sacris solemnis iuncta sunt gaudia. Vielleicht stammt auch der weitverbreitete Hymnus auf den hl. Augustin von ihm: Coeli cives applaudite. Viel schlichter in jeder Beziehung, aber innig und ansprechend sind die Hymnen, die unter dem Namen Bonaventuras (gest. 1274) gehen. Von ihnen kamen in kirchlichen Gebrauch die Lieder: In passione domini; Imperatrix clementiae und O gloriosa Domina, quae tua cruciamina. Ein höchst schwungvoller Dichter ist Guido von Basoches (bei Chateaudun; gest. 1203), wie zwei Lieder von ihm beweisen: Alme confessor meriti potentis (auf St. Aegidius) und Protomartyr Stephanus. Dies letztere Lied ist dadurch bemerkenswert, daß in jeder Strophe der Name des Heiligen in einem Kasus vom Nominativ bis zum Ablativ wiederkehrt, ein Zeichen, wie jetzt schon gewisse Spielereien anfangen sich bemerkbar zu machen. Der Cisterziensermönch von Villiers, Goswin von Bossut (gest. nach 1229) sei mit je drei Hymnen auf St. Arnulph und auf Maria de Nivella (Anal. XII, Nr. 143. 144. 145. 323. 324. 325) erwähnt. In England ist der Franziskaner John Pecham, Erzbischof von Canterbury (gest. 1292), zu nennen. Er hat ein Reimoffizium auf das Trinitatisfest verfaßt, worin auch drei Hymnen vorkommen, die schwere dogmatische Formeln in glatte Verse bringen. Sie wurden auch auf dem Kontinent viel gesungen. Es sind die Hymnen: Festi laudes hodierni; In maiestatis solio und O lux beata trinitas, tres unum, trium unio. Vielleicht gehört ihm auch der Dreifaltigkeitshymnus: Aeternae lucis claritas (Anal. XXIII, Nr. 3, vgl. S. 5 f.). Einen mailändischen Dichter dieser Zeit hat Dreves (vgl. Anal. XIV b) wieder entdeckt: Orricus Scaccabarozzi, Archipresbyter und Propst (1293). Außer Reimoffizien und Meßgesängen hat er auch Hymnen gedichtet, meist auf mailändische Heilige in ambrosianischem Versmaß, die sich nur wenig über Mailand hinaus verbreitet haben. Ein großer Dichter war er nicht. In Reim und Versbau hat er viel Unfertiges und Willkürliches. Übrigens hat er sich auch im Komponieren versucht. — Die Zahl der Adespota aus dieser ganzen Periode ist außerordentlich groß. Versuchen wir wenigstens etliche unter den gebräuchlichsten und verbreitetsten, die in diese Zeit gehören mögen, aufzuführen; natürlich kann es nur mit allem Vorbehalt geschehen. Zu den beliebtesten Marienliedern gehört das Lied auf Mariä Opferung: Sacrae parentis virgines. Für den aufsteigenden Annenkult ist die weite Verbreitung der Hymnen: Lucis huius festa (in Sequenzenform) und Clara diei gaudia ein Beweis. Auf die hl. Katharina entstanden in dieser

Zeit die sehr beliebten Lieder: Pange, lingua, gloriosae virginis martyrium; Katharinae collaudemus; Praesens dies expendetur und der in Sequenzenform (nach Ave maris stella) gedichtete Hymnus: Ave Katharina. Jetzt werden auch Lieder auf die hl. Elisabeth gedichtet: Novum sidus emicuit, error vetus conticuit; Hymnum Deo vox iucunda. Ein neuer Heiliger ist Dominicus, auf den mancher viel gebrauchte Hymnus gedichtet wurde: Gaude, mater ecclesia, laetam agens memoriam; Hymnum novae laetitiae dulci productum cantico; Novus athleta Domini. Ebenso wird der hl. Bernhard gefeiert in dem Akrostichon: Bernardus doctor inclytus, ein Lied, das bereits die Manier zeigt, als letzte Zeile jeder Strophe den Anfang eines bekannten Liedes zu verwenden. Die stark entwickelte Passionsstimmung kommt in weitverbreiteten Liedern auf die Dornenkrone zum Ausdruck: Deus tuorum militum sors et corona, praemium (entstanden aus Anlaß der Überführung der „Dornenkrone" in die Sainte Chapelle unter Ludwig IX. [1226—1270]); Hymnum dicamus hodie; Coronam, Sion filia. Für das damals im Abendland sich verbreitende Fest der Verklärung Christi mögen in jener Zeit zwei später außerordentlich beliebte Lieder entstanden sein: Gaude, mater pietatis und Novum sidus exoritur, Christi pia clementia.

IV. Periode c. 1300—1500. Diese Zeit ist eine Zeit des Niedergangs für die Hymnendichtung. Zwar geht die Produktion quantitativ nicht zurück, wohl aber qualitativ. Das zeigt sich schon in der Form. Man wird nachlässiger, sorgloser. Das Gefühl für die Betonungsgesetze schwindet und das syllabierende Prinzip nimmt überhand. Die Reime werden willkürlich. Allerlei Spielereien kommen auf. So wird es Mode, die Schlußzeilen der einzelnen Strophen bekannten Hymnen zu entlehnen (vgl. z. B. Anal. IV Nr. 153. 154. 163. 172 u. s. f.). Oder gar die erste und die letzte Zeile tragen diese Gestalt (z. B. Anal. IV Nr. 233; XI, 45; XII, 109. 110 u. s. f.). Die Lieder werden länger und inhaltlich flacher. Der persönliche Ton tritt wieder mehr zurück. Zwar hat die Mystik herrliche Poesien hervorgebracht. Namentlich war es der Karthäuserorden, zumal der deutsche, der sich durch vortreffliche Dichter auszeichnete. Allen voran leuchtet der Gemminger Prior Konrad von Heimburg (gest. 1360; vgl. Anal. III), auch Thomas a Kempis (gest. 1471) hat unter seinen Liedern etliche Hymnen im innigsten Ton. Allein in den Gottesdienst dringen diese Lieder nicht ein; sie bleiben der Privatandacht geweiht. Sogar die Breviere der Karthäuser selbst zeigen keinen einzigen neuen Hymnus, während vor allem diese Mönche in den Leseliedern und Reimgebeten eine geradezu neue Litteratur schaffen. Die Dichter der kirchlichen Hymnen müssen wir vornehmlich unter den Franziskanern und den Dominikanern suchen. Beide Orden bilden ihre eigene Tradition auch auf diesem Gebiete aus. Besondere Strophenformen sind hier, sind dort beliebt. Es ist gewiß kein Zufall, daß uns aus dieser Periode sehr wenige Dichter kirchlicher Hymnen bekannt sind. Aus dem 14. Jahrhundert sind nur zwei Böhmen zu nennen: Johann von Jenstein, Erzbischof von Prag (gest. 1400). Von seinen elf Hymnen (bei Dreves a. a. O. p. 65—84) haben drei auf Mariä Heimsuchung (Assunt festa iubilea; O Christi mater fulgida; En miranda prodigia) die weiteste Verbreitung gefunden. Ferner sei Johannes Huß genannt um seines Hymnus de coena domini willen: Jesus Christus, nostra salus (von Luther 1524 verdeutscht). Aus dem 15. Jahrh. stammt ein officium de conceptione Mariae, das 1480 von Sixtus IV. approbiert, wahrscheinlich von Bernardinus de Busti verfaßt ist. Darin sind auch drei Hymnen: Gaude, mater salvatoris; O benedicta femina; Exultet coeli concio (Anal. IV Nr. 54. 55. 56 = XXIII Nr. 91. 92. 93); kirchlich gebraucht hat man sie nicht. Auch die höchst schwungvollen Hymnen, die Adam Wernher von Themar 1490 und 1495 auf Maria gedichtet hat (Te precor Christi; Virgo transsuperans), haben kein besseres Schicksal gehabt. Ganz ähnlich ist es zwei Hymnen des Petrus de Blarorivo auf den hl. Deodat ergangen (Mense Vosagus Junio; Spiritu frondens alacri gedichtet 1491). Durch Dreves sind einige Dichter wieder ans Licht gezogen worden. So veröffentlichte 1406 ein Ghiseler von Hildesheim einen Vesperhymnus auf den hl. Jakobus d. Ä. (Anal. XXIII Nr. 337), und Lippoldus von Steinberg (gest. 1415), ebenfalls in Hildesheim, dichtete ungefähr gleichzeitig einen ebenso formvollendeten, wie schwungvollen Hymnus auf die Patrone der Stadt (Anal. XXIII Nr. 148; vgl. Lüntzel, Gesch. d. Diöcese und Stadt Hildesheim II [1858], S. 378). — Aus der Menge der Adespota, die in dieser Zeit entstanden sein mögen, hebe ich als besonders verbreitet folgende Lieder heraus: Zu einem Offizium auf Visitatio Mariae, das wohl im 14. Jahrhundert entstanden ist, gehörten drei sehr viel gebrauchte Hymnen: In Mariam vitae viam; De sacro tabernaculo; O Christi mater coelica. Folgende Heiligenlieder sind wohl im 13. Jahrhundert

entstanden: Exsultet coelum laudibus (hl. Martha); Festum nunc celebre servet (hl. Dorothea); Laus sit regi gloriae, cuius formam gratiae (hl. Agnes); Lux hortatur nos solemnis laudis ad praeconium (hl. Antonius); Pange, lingua, Nicolai (hl. Nikolaus). Viel gesungene Passionshymnen waren: Lauda fidelis concio und Sacrae Christi celebremus (auf die Dornenkrone); Pange, lingua, gloriosae lanceae praeconium, für das 1354 eingeführte Fest der Lanze und Nägel Christi bestimmt; Patris sapientia, veritas divina, ein sehr beliebtes, in seiner epischen Ruhe höchst wirkungsvolles Lied, angeblich von Johann XXII. (gest. 1334) oder Benedikt XII. (gest. 1342) gedichtet. Aus derselben Feder wie dieses Lied stammt der Hymnus auf den hl. Geist: Nobis sancti spiritus. Treten wir ins 15. Jahrhundert hinüber, so nenne ich die Marienlieder: Sacris solemniis dat virgo gaudia; Verbum supernum prodiens a fonte vivi luminis und Pange, lingua, gloriosae diei praeconium — die zwei letzteren zum Festoffizium des Basler Konzils gehörig. Auf den hl. Joseph, dessen Kult im 15. Jahrhundert emporstieg, hat u. a. auch Joh. Gerson einen Hymnus gedichtet: O veneranda trinitas, Jesus, Joseph et Maria (vgl. A. Joseph Bd IX, S. 363). Gebraucht wurde er freilich nicht, dagegen erfreute sich der herrenlose Hymnus auf diesen Heiligen: Plaude, coelestis curia einer weiten Verbreitung. Im Norden scheinen zwei andere Lieder auf Joseph sehr beliebt gewesen zu sein: Scriptores evangelici und Mariae cur coniugio (Anal. XXIII Nr. 360 u. 362). — Der Humanismus hat der lateinischen Kirchenliederdichtung sein Interesse nicht versagt. Er hat einmal Sammlungen lateinischer Hymnen veranstaltet, sodann hat er an diese seine verbessernde Hand, wie er meinte, angelegt: die rhythmischen, in nichtklassischem Latein verfaßten Lieder waren ihm anstößig und mußten sich eine Umdichtung gefallen lassen, ganz ähnlich, wie die altprotestantischen Kirchenlieder seit Klopstock den Korrekturen des Zeitgeschmackes zum Opfer fielen. Endlich aber dichteten die Humanisten selbst neue Hymnen. Doch auf diese Entwickelung näher einzugehen, fällt aus unserer Aufgabe heraus. **Drews.**

Kirchenlied, III., deutsches. — Die Litteraturübersicht muß sich bei der Menge von Einzelarbeiten, Einzelausgaben und Aufsätzen auf das Wesentlichste und die Angabe der Zeitschriften beschränken, die regelmäßig Anzeigen und Referate bringen.

Für die Kenntnis der kirchlichen Poesie des Mittelalters und das Lied des älteren Protestantismus beginnt eine neue Epoche mit den Arbeiten Philipp Wackernagels. Nachdem er 1841 (Stuttgart) „das deutsche K.-lied von Martin Luther bis auf Nicolaus Hermann und Ambrosius Blaurer veröffentlicht hatte, einen Band, der auch lateinische Hymnen und Sequenzen, sowie deutsche Lieder und Leiche bis auf die Zeit Luthers brachte (S. 1—128 und 604—675), trat er 1855 (Frankf. a. M.) mit der Absicht einer umfassenden Bearbeitung des deutschen K.-liedes des 16. Jahrh. hervor und bot zunächst eine Bibliographie zur Gesch. des deutschen K.-liedes, eine ebenso genaue wie umfassende Aufzeichnung und Beschreibung der Gesangbücher (auch der Drucke aus der Zeit vor der Reformation). — Seit 1864 erschienen dann die Texte der Lieder in dem großen Sammelwerk: Das deutsche K.-lied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts. 1. Bd (Leipzig 1864): Hymnen und Sequenzen vom Anfang des 4. bis Ende des 16. Jahrh. 2. Bd (1867): Lieder und Leiche bis auf die Zeit der Reformation, von Otfrid bis Hans Sachs einschl., 868—1518. 3. Bd (1870): Die Lieder des ersten Geschlechts der Reformationszeit von Martin Luther bis Nicolaus Herman, 1523—1553. 4. Bd (1874): Die Lieder zweiten Geschlechts der Reformationszeit, von Paulus Eber bis Bartholomäus Ringwaldt, 1554—1584. 5. Bd (1877): Die Lieder aus den Zeiten Bartholomäus Ringwaldts bis zum Anfang des 17. Jahrh., 1578—1603. Seinen Gedanken, eine Geschichte des K.-liedes zu schreiben, hat W. nicht ausführen können: er starb 1877. Den letzten Band haben seine Söhne Otto und Ernst herausgegeben. Vgl. auch den A. von L. Schulze über Ph. Wackernagel, RE³ 16, 588. Ein empfindlicher Mangel bleibt es immerhin, daß die langjährige Mühe des treuen von Liebe zum Gegenstande erglühenden Gelehrtenfleißes der Blütezeit des ev. K.-liedes im 17. Jahrh. nicht zu Gute gekommen ist, während in die Sammlung sehr vieles aufgenommen ist, was als Kirchenlied in strengem Sinne kaum gelten kann. Wackernagels Verdienst darf nicht vergessen lassen, daß schon vor ihm feinsinnige Arbeiter, die selbst Liederdichter waren, dem deutschen Kirchenliede vor der Reformation Aufmerksamkeit und Studien zugewendet hatten: Ludwig Uhland, der unter seine „deutschen Volkslieder" auch die geistlichen aufgenommen hat; und Hoffmann von Fallersleben, der über den gleichen Gegenstand 1830 an der Universität Breslau eine öffentliche Vorlesung las und sie 1832 im Druck herausgab. 1854 erschien dann seine anregend und geistreich geschriebene „Geschichte des deutschen K.-liedes bis auf Luthers Zeit, 3. Ausg. 1861. Auch sie ist überwiegend Textdarbietung. Ueber sein Verhältnis zu Wackernagels Buch (von 1841) und Uhland ist die Vorrede S. VI f. zu vergleichen.

Von katholischer Seite kam unter Anregungen, die vom Fleiß der Protestanten ausgingen, und deren Arbeiten durch Rücksicht aufs Musikalische ergänzten, eine ebenfalls be-

deutende Leistung: Das katholische deutsche K.-lied in s. Singweisen. Von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrh. Freiburg i. Br. 1. Bd 1862 von K. Severin Meister; 2. Bd 1883 von Wilhelm Bäumker. Neu zuströmendes Material veranlaßte diesen Band zu vervollständigen, ohne Rücksicht auf den von Meister hinterlassenen noch nicht vergriffenen Band. So erschien unter gleichem Titel ein starker 1. Band des Werkes 1866. Hier auch ein Litteraturverzeichnis der Werke der Protestanten S. 40—49; der Katholiken S. 49—51; wozu Bd 1 S. 5 ff. u. Bd 2, 20 des älteren Werks zu vergleichen. — Ein Artikel bei Wetzer u. Welte 7, 600—623.

Für die Anfänge des deutschen K.-liedes verdienen Auszeichnung der geistreiche Vortrag Paul Kleinerts in dem Buch „Zur Kultus- und Kulturgeschichte, und der Aufsatz von Philipp Strauch, Geistlicher Minnesang im Mittelalter. Beibl. der Magdeburgischen Zeitung 1896, Nr. 30. 31.

Unter den Gesamtdarstellungen ist die Geschichte des K.-liedes und K.-gesangs der christl. insbes. der deutschen ev. Kirche von E. Koch, bes. in der 3. Aufl., 7 Bde, Stuttg. 1866 gerade für das deutsche K.-lied von Wert; nur daß die breite Beiziehung des Biographischen den Fluß der Darstellung störend unterbricht. — Eine Reihe neuerer Teildarstellungen: R. Wolkan, Das deutsche K.-lied der Böhm. Brüder im 16 Jahrh., Prag 1891; Th. Odinga, Das deutsche K.-lied der Schweiz, Frauenfeld 1889; Ph. Wolfram, Die Entstehung und erste Entwickelung des deutschen ev. K.-liedes in musik. Bez., Lpz. 1891; R. v. Liliencron, Liturg.-musik. Gesch. der evang. Gottesdienste von 1523—1700, Schleswig 1893; E. Wolff, Das deutsche K.-lied des 16. und 17. Jahrh., Stuttg. 1894.

Für die Einsicht in die Geschichte des kirchlichen Gebrauchs der Lieder, ihr Vorkommen in deutschen Gesangbüchern, bes. denen der Provinz Sachsen, leistet ausgez. Dienste A. Fr. Wilh. Fischer, Kirchenlieder-Lexikon; hymnolog.-lit. Nachweisungen über ca. 4500 der wichtigsten und verbreitetsten Kirchenlieder aller Zeiten, Gotha 1878, Supplement 1886. — Mit Beziehung auf die englischen Sprachgebiete ist die mit staunenswertem Fleiß gearbeitete Uebersicht ein Werk ersten Ranges zu nennen: John Julian, M. A., a dictionary of hymnology, setting forth the origin and history of christian hymns of all ages and nations, with special reference to those contained in the hymn books of english-speaking countries, and now in common use etc. London: John Murray, Albemarle street. 1892. — Man sehe bes. zu Luthers: Ein feste Burg S. 323—325! Aehnliche Nachweisungen wären für die skandinavischen Kirchen sehr erwünscht.

Anzeigen, Referate und Kritiken giebt im Theol. Jahresbericht (Holtzmann und Krüger) seit 1888 Spitta; in den älteren Jahrgängen Ehlers. — Seit 1884 bringt auch der Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der Germ. Philologie im Abschnitt „Das 16. Jahrh." eine Rubrik „K.-lied". Auch die Jahresberichte für neuere deutsche Litt.-gesch. herausg. v. J. Elias u. a. verzeichnen die alljährl. Erscheinungen in den Abschnitten „Lyrik" (von ca. 1450 bis in die neueste Zeit).

Die Stellung des deutschen K.-liedes im Zusammenhang der deutschen Nationallitteratur findet man in den Litteraturgeschichten von Vilmar, Koberstein, Karl Goedeke (Grundriß), Wilhelm Scherer in den Hauptepochen und -vertretern der Liederdichtung dargestellt. Die Behandlung, der seiner Zeit Gervinus diese seinem Verständnis zum Teil verschlossene Gattung deutscher Dichtung unterworfen hat, ist von Ph. Wackernagel gebührend beleuchtet worden. Vorrede zum 4. Bande S. XI ff.

Der christliche Geist hat durch die Bibel als seine Ursprache auf Volksgeist und Volkssprache mächtig eingewirkt und für die tiefsten Beziehungen Ausdrücke geprägt, die hinfort giltig geblieben sind. Andererseits hat die geistige und ethische Eigenart des Volkstums, nachdem der geschichtliche Prozeß der Christianisierung in Fluß gekommen und ein höheres Maß nationaler Bildung erreicht war, die Sprache des bekennenden Glaubens, am meisten seine poetischen Zeugnisse bestimmt. Sie haben den Geschmack der heimischen Erde an sich, und je jungfräulicher der Boden war, in den das Christentum hineingepflanzt wurde, desto ursprünglicher, frischer, wachstümlicher gestaltete sich das Reis der heiligen Poesie. Ihre Hauptträger sind nicht die Völker geworden, deren Bildung schon alternde Züge aufwies, als die junge christliche Kirche das Zeugnis vom Gottessohn, das Evangelium, in die Lande trug. Erst unter den deutschen Stämmen erhob sich das Lied als eine frische und erfrischende Geistesmacht. Selbst das in lateinischer Sprache Verfaßte, aber aus deutscher Gemütsart Geborene ist durch Wucht wie durch Einfalt und eine ihr verwandte Zartheit der Empfindung den Erzeugnissen des griechischen und lateinischen Sprachgeistes überlegen. Noch heller leuchteten die Vorzüge und Tugenden glaubensinniger deutscher Poesie, wenn sie die großen Thaten Gottes, in denen der Glaube heimisch geworden war, mit der Zunge des eigenen Volkes kündete. Die Goldfäden deutscher Treue und geistesmächtiger Einfalt woben sich in das christlich-volkstümliche Lied, und die heimlichste Zartheit und Tiefe des deutschen Geistes kam da zu seiner selbst Offenbarung. War es doch auch nicht die Kirche als Anstalt, die das Reis des Liedes gepflanzt hätte. Ihre gottesdienst-

lichen Interessen hatten sich, als Deutschland christianisiert wurde und damit auch in die Abhängigkeit von Rom kam, schon überwiegend auf die festgewordenen Formen der Messe und auf den Klerikergottesdienst der Horen verengt. Ihr lag es nicht an, den Kultus mit den Blüten neuer volkstümlicher Dichtung zu schmücken. Nicht aus der Kirche, sondern aus der Volksfrömmigkeit sproßte der erste Keim. Den Ausgang bildete der Bittruf des Kyrie eleison, ein Laut der griechischen Sprache, der von der lateinischen Kirche aufgenommen, von ihr auch den deutschen Stämmen mitgeteilt, vom Volke ebenso als Freudenjubel und Huldigungsruf wie als Bittruf verwendet wurde.

So entstanden die „Leise", Lieder mit dem Refrain „Kyrie eleis". Auch wurden jubelnden Tonreihen ohne Worte, die aus der Volkssitte in die Kirche Eingang gefunden hatten, Texte untergelegt, jedem Ton eine Silbe. Seit dem 12. Jahrhundert hat sich der Deutsche Kirchen- und geistliche Volksgesang reicher entfaltet; wurden lateinische Hymnen ins Deutsche übersetzt; dem Lied von irdischer Minne trat die Verherrlichung der himmlischen in einer Fülle zarter Poesien zu Ehren der hl. Jungfrau zur Seite; und seit dem Beginne des 14. Jahrhunderts sproßten mit dem Aufschwung der deutschen Kultur und der Mehrung neuer volkstümlicher Kultusinstitutionen auch die Blüten des geistlichen Volksgesangs üppiger. Eine fleißige Übersetzerthätigkeit sorgte dafür, daß die lateinischen Hymnen dem Volke verdeutscht wurden (Wck. I, Nr. 263—366; Bäumker, I, 11 f.). Als Uebersetzer haben sich besonders der Mönch von Salzburg und H. von Loufenberg hervorgethan. Die Vervielfältigung und Verbreitung dieser Erzeugnisse steigerte sich durch die Erfindung des Bücher- und später des Notendruckes.

Der Vater des evangelischen deutschen Kirchenliedes ist Luther. Der Mann, der als Bibelübersetzer eine neue Epoche unserer nationalen Litteratur begründet, der mit seiner deutschen Bibel der deutschen Volkskirche ihren teuersten Schatz beschert, als Prediger von schlichter volkstümlicher Klarheit und prophetischer Kraft diesen Schatz ausgemünzt, unter das Volk gebracht und ihm damit die Elemente eines neuen sittlich-religiösen Lebens mitgeteilt hat, trug in seinem Geiste auch Elemente eines großen Dichters. Sein Genius war der Poesie innerlich verwandt, wie denn seine Prosa in ihren heroischen Zeugnissen davon manche Spuren trägt. Er beherrschte die deutsche Sprache mit Feingefühl für alles ihr Eigentümliche. Anschaulichkeit, die tiefe Gedanken in Bildlichkeit zu verkörpern wußte, volkstümliche Einfachheit und Einfalt, die keine Verkünstelung kannte und da, wo sein Gemüt in Wallung kam, ein heroischer Affekt, dem der große und erschütternde Ausdruck ungesucht und mit dem Adel des Freimuts entströmte, das alles war sein persönliches Teil. Es giebt Stellen in seiner Uebersetzung der Bibel, die in ihrer wundervollen Schönheit (Pf 73 zum Schluß) den Meister verraten, der mit bewußtem Streben auch in Rhythmik und Wohllaut der Sprache das Höchste leistete. Nicht im gleichem Maße allerdings hat er die spezielle dichterische Form in der Weise beherrscht oder gar weiter gefördert, um das Gold seiner Gedanken flüssig zu machen. Er blieb hier stehen in der hausbackenen, herben Form des Hans Sachs und anderer Zeitgenossen. Der Bildungsgang des deutschen Geistes hat in aufsteigender Linie anderthalbhundert Jahre gebraucht, bis er für das Kirchenlied auf jener Höhe anlangte, auf der der Genius eines Paul Gerhardt seine Schwingen ausbreitete. Auch das humanistische Element seiner Bildung hat Luther aus dieser herben Sprödigkeit poetischer Form nicht befreit. Doch ist das Innerste seiner Poesie, Gedanke und Affekt, mächtig genug, um auch heute noch uns jene Schranke kaum fühlen zu lassen. Vor allem das an Pf 46 frei angeschlossene Lied gläubiger Zuversicht, der Schlachtgesang des prophetischen Gottesstreiters voll freudigen Märtyrersinnes, wäre nicht das evangelische Nationallied der Deutschen, das Schutz- und Trutzlied der Reformation geworden, wenn nicht der schwere Schritt, in dem es gleichsam daherstampft, der Gang eines wirklichen Helden wäre. Und zu dieser Seele des ganzen Liedes harmoniert die Melodie, die wie in Pedaltönen einer Orgel einherdonnert.

An solchen Hervorbringungen, in denen der Genius Luthers sich mit Freiheit giebt, hat er auch dichterisch das Höchste geleistet; vergleicht man sie mit den Übersetzungen im engeren Sinne, so wird man des Unterschiedes inne. Dort ein frischer lebendiger Fluß; hier eine mühsamere oft unbeholfene Gebundenheit.

Bescheiden hat Luther, als er es für nötig erkannte, das deutsche Lied in den Gottesdienst reichlicher einzuführen, die Freunde als Helfer angesprochen. Nicht vergeblich. Einige wie Paul Spretten waren ihm zuvorgekommen: „Es ist das Heil uns kommen her"; andere folgten; keiner kam ihm gleich. Schon dem Inhalt nach gehen sie alle bei ihm zu Lehen. Jeder Kundige erkennt leicht, wie es an dem ebengenannten Lied besonders hervortritt, daß das Evangelium, wie es Luther neu erschlossen hatte, ja Luthers evangelischer Lehrbegriff, den

Kern der Lieder bildet, die für einen kirchlichen Gebrauch sich eignen. Aber sie erklangen weder im Posaunenton der großen Liedzeugnisse des Reformators, noch flossen sie mit der Lieblichkeit jener Lieder dahin, in denen jener das Höchste für den Kindesgeist wie mit Kindesmund ausgesprochen hatte: „Vom Himmel hoch da komm ich her". Auch ist die Lehrhaftigkeit, die den Liedern jener Epoche durchweg eignet, in bewundernswürdiger Weise, wie es in der neueren Zeit nie wieder gelungen ist, mit dem lyrischen Element verschmolzen, von einer bald zarten, bald kräftigen Empfindung durchdrungen. Doch zeigt sich in manchen mehr gereimten als gedichteten Stücken schon ein Übergang zu bloßer Reimpredigt oder gereimter Katechismuslehre. Man denke an Lazarus Spenglers Lied: „Durch Adams Schuld ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen." Man wird freilich nicht übersehen, daß auch hier gegen das Ende aus dem Gebetsgeist der Liedergeist hervorbricht. Und auch das mochte in jener Zeit den Strophen, die uns als gereimte religiöse Wahrheiten leicht trocken und fremd erscheinen, im Ohr und Gemüt der Zeitgenossen zu Gute kommen, daß sie, im Volkston gedichtet, oft schon bekannten kirchlichen oder weltlichen Weisen angepaßt waren, wie es besonders bei Hans Sachs hervortritt (Wck. Nr. 80 ff.). Auch die „Tagweise" der Minnesängerlieder wird ebenso wie die der älteren Heiligenlieder von Sachs als Vorlage benutzt. So fand das Neue leichter den Weg zu den Herzen durch den Rhythmus und die Klangfarbe des Alten (Wck. Nr. 83 u. 84, 86 u. a.). Auch solche Männer blieben den alten deutschen Reim- und Tonweisen treu, die wie Justus Jonas stärker von humanistischer Bildung beeinflußt waren.

Wie von Luther wurden auch von seinen Zeitgenossen die Psalmen als Vorlage für Umdichtung oder freiere Bearbeitung benutzt. So von Spengler Pf 127 (Wck. III, Nr. 72), von Agricola Pf 117, Pf 2 (Wck. III, Nr. 74. 77), von Hans Sachs Pf 19, 11, 13, 15 u. a. (Wck. III, Nr. 88 ff.). Gegen die genialen deutschen Psalmen Luthers stechen freilich diese Versuche durch Unbeholfenheit und die Gebundenheit eines mehr übersetzenden Verfahrens sehr ab.

Eine reine Lyrik ist selten. Mit dem eigentümlich süßen Mitlaut mystischer Frömmigkeit tritt sie vielleicht am meisten dichterisch zart und innig in dem Liede der Elisabeth Creuziger hervor: „Herr Christ, der einig Gottessohn", besonders im Gebetsteil Strophe 3—5 (Wck. III, Nr. 67—69). Es ist die empfindungsvolle Bitte einer frommen Frau, wohl auch ein Erbe des Geistes der böhmischen Brüder, deren Kreise sie entstammte. Als gestreift von dem Flügel eines dichterischen Geistes darf man vor allem auch Schnesings Beichtlied: „Allein zu dir, Herr Jesu Christ, mein Hoffnung steht auf Erden" (Wck. III, Nr. 201) hervorheben. Von Anfang bis zu Ende geht es auf den Höhen der Glaubensfreudigkeit einher und ist von einem wahrhaft poetischen Hauche erfüllt. Aber auch Dichter wie der Genannte konnten gelegentlich mehr reimend als dichtend ihr Talent in der Wiedergabe biblischer Stoffe versuchen. Man sieht es an Schnesings: „Es was ein mal ein reicher man, mit sammat vnd seyden angethan", die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus Lc 16 gereimt mit predigtartigen Nutzanwendungen (Wck. III, Nr. 206).

Noch weiter ab von der Art eines eigentlichen Kirchenliedes liegen die ebenso zahlwie umfangreichen gereimten Ergüsse der Kampfesstimmung des Zeitalters. Luther selbst hatte im Hinblick auf die Brüsseler Märtyrer der evangelischen Sache mit dem zornsprühenden: „Ein neues Lied wir heben an" (Karl Goedeke Nr. 39; Wck. III, Nr. 1) die Dichtung mit Schwertschärfe ausgestattet. War jenes Gedicht Streitlied und Märtyrerlied in Einem, von gewaltiger Poesie besonders in der letzten Strophe, so haftet einer großen Anzahl ähnlicher polemischer Ergüsse der Charakter der Zeitlieder in dem Maße an, daß sie in strengem Sinne nicht Kirchenlieder heißen können, sondern nur als Denkmäler des großen Geisteskampfes, als Wellenschläge, die er ins Volksleben entsandte, für eine spätere Zeit Interesse haben (Wck. III, Nr. 446—490). Das weltliche Seitenstück zu ihnen bilden die Satyren und Pasquille, die uns durch Oskar Schades Veröffentlichung zugänglich gemacht worden sind.

Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts und das 17. zeigen in manchem Betracht gegenüber der Zeit der großen Anfänge der Reformation epigonenhafte Züge an den geistlichen Hervorbringungen des evangelischen Deutschlands. Aber während sowohl die Predigt wie die religiöse Volkslitteratur viel an frischer Lebendigkeit zu Gunsten dogmatisierender Lehrhaftigkeit und unfruchtbarer Polemik einbüßt, bewahrt das deutsche Kirchenlied in besseren Erscheinungen die treuherzige Einfalt und Glaubenskraft der Zeit des Ursprungs. Man bemerkt wohl, wie die Produktion in die Breite geht, wie manche Lieder nichts sind als gereimte Abschnitte der orthodoxen Dogmatik, daß auch der Polemik ein

Zoll entrichtet wird, den die religiöse Dichtung, vollends das Kirchenlied nicht verträgt; aber es haben doch unter den Männern jener Epoche solche neben Holz, Stroh und Stoppeln auf dem Einen Grunde mit Edelmetall gebaut, so daß einige Lieder vom Feuer der Kritik der folgenden Jahrhunderte nicht verzehrt worden sind und heute noch die Gemeinde erbauen. Zu ihnen gehören Nikolaus Heermann und Selneccer, mag man über diesen auch nicht so enthusiastisch urteilen, wie Wackernagel gethan hat. Am höchsten unter ihnen dürfte Ludewig Helmbold gestellt werden, dessen Lied „Von Gott will ich nicht lassen" (Wck. IV, Nr. 903—905) einen größeren, in manchen Strophen schon an Paul Gerhardt erinnernden Zug zeigt und zugleich jenen Charakter persönlichen Glaubenszeugnisses trägt, der bei Gerhardt und in der folgenden Zeit das Übergewicht erlangen sollte. Beachtet man, wie tief an dichterischem Gehalt unter der Höhe jenes mehr subjektiven Liedes die objektiven Festhymnen stehen (Wck. IV, Nr. 970—978), so wird man urteilen dürfen, daß es Symptome eines beginnenden Umschwunges zu Gunsten der Bezeugung des Glaubenslebens zugleich mit dem Glaubensinhalte sind. Auch darin wird man leise Vorzeichen einer neuen Epoche der dichterischen Form finden dürfen, daß manches Beiwerk künstelnder Kunst sich hier und da den Liedern zugesellt: im Refrain (Wck. IV, Nr. 920), auch innerhalb der Strophe (ebenda Nr. 906), in einer Komposition, die die Anfangsbuchstaben der Verse einen Namen geben läßt (ebenda Nr. 928). Ähnlich die Akrosticha bei Ambrosius Lobwasser, dem Übersetzer von Psalmen und Hymnen (Wck. IV, Nr. 1299—1301).

Voll hat sich dieser Umschwung im 17. Jahrhundert vollzogen, das die schönsten Blüten des Kirchenliedes zeitigte, während es die Theologie in Scholastik vertrocknen ließ. Eine seltsame Erscheinung, die vor abschätziger Beurteilung des Gesamtcharakters jenes Zeitraums warnt, welcher auf mehr als einem Gebiet des geistlichen und geistigen Lebens neben Niedergängen die Anbahnung höherer Stufen aufweist. Die Anfänge einer neuen, der modernen Zeit kündigen sich an.

Hierzu trug die Epoche bei, die zu Anfang des 17. Jahrh. für die deutsche Litteratur eintrat und gewöhnlich von Martin Opitz datiert wird. Aber er war doch nur der Formenschulmeister der „Poeterei" der Zukunft. Schon vor ihm hatten geistreiche Männer eine gewisse Eleganz vertreten. Manches andere kam hinzu, Neuem, Größeren den Weg zu bahnen: der geistige Austausch der Nationen steigerte sich, der Buchhandel blühte auf; ein höchst reger litterarischer Schaffenstrieb erwachte und sammelte strebende Geister in Gruppen, Gesellschaften, wie die erste schlesische Opitz Gefolgschaft leistende Dichterschule; der Königsberger Dichterbund, zu dem Simon Dach gehörte; die Gesellschaft der Pegnitzschäfer u. a. Die so gleichsam vereinsmäßig beförderte litterarische Regsamkeit kam auch dem Kirchenliede zu Gute. Ein Opitzianer war Paul Fleming, dessen Reiselied „In allen meinen Thaten" zum Kirchenlied geworden ist. In Norddeutschland ragt Johann Rist hervor, dem das Lied „O Ewigkeit, du Donnerwort" verdankt wird; das in der ersten Strophe in so tiefem Orgelton erklingt, aber schon in der folgenden Strophe große Unterschiede des Wertes aufweist; ein Symptom der Ristschen Dichtungen, die eine Neigung zeigen, sich allzu sehr ins Breite zu ergießen. (Eine Sonderausgabe von K. Goedeke und E. Goetze in dem Sammelwerk „Deutsche Dichter des 17. Jahrh., Bd 15, Leipzig 1885".) Im Ganzen verharrt das Kirchenlied noch bei der edlen Volksmäßigkeit, die bisher sein gutes Teil gewesen in einer Zeit pedantischer Gelehrsamkeit, erkünstelter Formen und Empfindungen. (S. Vilmar, Gesch. der deutschen Nat.-Lit. S. 346 ff.) Später hat allerdings der das Lied mit Bildern überladende ausartende Geschmack auch die Kirchenliederdichter angesteckt und den Wert ihrer Dichtungen beeinträchtigt, doch nicht aufgehoben.

Der größte, ja die königliche Größe in der großen Schar talentvoller Liederdichter des 17. Jahrhunderts ist Paul Gerhardt (Ausg. von Karl Goedeke, Deutsche Dichter des 17. Jahrh., 12. Bd, Leipzig 1877). Hatte Luther als ein Prophet mit geringem poetischem Hausrat durch Glaubensenergie und prophetisches Genie Unvergängliches hervorgebracht, so erklang jetzt zum erstenmal im vollen Wohllaut das Kirchenlied als das Lied eines gottbegnadeten Dichters. Was Charisma sei, geistverklärte, einzig hohe Gabe, welch einen Wunderklang es gebe, wenn das Lied aus tiefer Frömmigkeit und Glaubensinnigkeit und ebenso echt aus wahrhaftiger und zugleich gebildeter poetischer Genialität geboren, wenn dies beides in kirchlicher Stimmung gehalten und zugleich von persönlichem religiösen Erlebnis durchdrungen werde, ward an Paul Gerhardt offenbar. Seiner Größe that es keinen Eintrag, daß der dichterische Trieb oft durch äußere Anlässe sollicitiert wurde. Der Genius seiner Poesie hat eine Höhe und Breite des Fluges, durch die er sich über alle Kirchenliederdichter aller Zeiten erhebt, wenn er auch der lapidaren Wucht mancher Lieder Luthers nie gleichkommt. An den Festliedern besonders, die ökumenischer Besitz der deutschen

evangelischen Christenheit geworden sind, tritt es hervor: dem Adventslied „Wie soll ich dich empfangen", den Passionsliedern „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" mit dem dramatischen Zwiegespräch zwischen dem Vater und dem Sohn; dem ebenso lehrhaften wie liedermäßigen „O Welt, sieh hier dein Leben"; dem freudvoll sieghaften Ostergesang „Auf, auf mein Herz, mit Freuden"; den innigen Pfingstbitten „O du allersüßeste Freude" und „Zeuch ein zu deinen Thoren". Aber seine Harfe gab nicht bloß den festlichen Ton des Glaubenszeugnisses; auch von frommer Naturstimmung wurden ihre Saiten bewegt, wie in dem Abendlied „Nun ruhen alle Wälder", einem erquickenden Naturlaut kindlicher Zuversicht. Die Psalmen, die er frei und umschreibend als Motive benutzte, tragen nichts mehr von der Steifheit einer Übersetzerarbeit an sich, sondern haben den leichten Fluß seiner poetischen Muse: Ps 1. 23. 27. 42 u. a.. Für seine Frömmigkeit wie für die Feinheit seiner poetischen Stimmung ist es kennzeichnend, daß er den Liedercyklus, in welchem St. Bernhard anbetend die Glieder des Gekreuzigten besingt, ins Deutsche zu übertragen sich getrieben fühlte. Er fand hier die seinem Glauben verwandte Innigkeit, die gedankenvolle Meditation, die poetische Größe, den Zug zum Subjektiven, der Bernhards Lied von den strengen altkirchlichen Hymnen unterscheidet. Allgemeine Verbreitung, zugleich aber eine einzigartige Schätzung und Geltung hat aus diesem Cyklus das „O Haupt voll Blut und Wunden" (Salve caput cruentatum) gefunden. An wie viel Sterbelagern und Gräbern evangelischer Christen ist dies unsterbliche Lied gesungen worden!

Das Eigenste Paul Gerhards tritt freilich nicht so in dieser Umdichtung, wie in den Liedern hervor, die der reine Ausdruck des Rechtfertigungsglaubens, die poetische Darstellung des reformatorischen Typus sind. Wie ist mit Freudigkeitsgeist gesalbt das Lied „Warum sollt ich mich doch grämen"! Ähnlich, nur noch beruhigter, atmen seine Trostlieder eine gottergebene Gelassenheit.

Man hat den subjektiven Zug hervorgehoben, der Paul Gerhardts Liedern im Unterschied von Luther eigne. In der That redet in ihnen die gläubige Persönlichkeit. Aber sie redet doch nicht von sich und ihren Gefühlen, Erfahrungen, Erlebnissen, sondern sie haftet mit ihrem Blick an Gott, an Christo, seinen Gnaden, Gaben und Führungen und ist ferne davon, sich von der Gemeinde zu isolieren oder das Individuelle hervorzukehren. So hängt dieser Zug mit dem Rechte des lyrischen Elementes, das auch den Psalmen eignet, zusammen. Es bildet einen notwendigen Fortschritt über die Epoche der Reformation und wird als solcher noch heute von der gläubigen Gemeinde empfunden.

Zwei große Talente hat in diesem Zeitraum auch die katholische Kirche aufzuweisen: den Jesuiten Friedrich von Spee, der mit einer in ihrem Ausdruck an das Hohelied angelehnten Inbrunst den mittelalterlichen Minneton erneuert und mit schwärmender Mystik eine weiche für wahrhaftige Naturstimmungen empfängliche Empfindsamkeit verbindet; dann den Konvertiten Johann Scheffler (Angelus Silesius), der ebenfalls von Jakob Böhme her auf die mittelalterliche Mystik zurückgeht, innige Jesusliebe ergreifend ausspricht und dann wieder an Pantheistisches hinirrt. Er hat mit einigen seiner besten Lieder eine Heimstätte in den Gesangbüchern der evangelischen Kirche gefunden, von der er sich, geärgert durch den verfolgenden Scholasticismus abgewendet hatte: „Liebe, die du mich zum Bilde" — „Ich will dich lieben meine Stärke"; Perlen zartester religiöser Lyrik von außerordentlichem poetischen Werte.

Die Hinwendung des verinnigten religiösen Lebens zum Pietismus hat dann durch das ganze 18. Jahrhundert auch dem Kirchenliede gewisse Färbungen gegeben. Der Vater dieser religiösen Erscheinung, Spener, war kein Dichter. Die paar Lieder, die er verfaßt hat, beweisen es. Auch A. H. Francke, der Stifter des Hallischen Waisenhauses, mag nur bedingt dafür gelten. Überhaupt nahm der Pietismus die Wendung zum Subjektiven schärfer und einseitiger und verdrängte oder beeinträchtigte dadurch den Charakter, der das Lied zum Ausdruck des Gemeinglaubens macht. Aber die ihm eigentümliche Energie des Glaubens und Liebesgeistes, die bewußte Pflege des persönlichen Verhältnisses zum Heiland, „der Umgang mit Jesus" und sein tiefer Gebetsgeist durchdrangen doch seine Schöpfungen und machten viele von ihnen fähig, über die Zeit hin, in der das Geschichtliche jener Erscheinung, die man Pietismus nennt, wirkte, ja zum großen Teil bis heute Wert im Brauch der Kirche zu behaupten. Auch hier bewährte sich trotz des Kampfes zwischen Orthodoxen und Pietisten das Gesetz, daß jede religiöse Erscheinung, die etwas von fruchtbarer göttlicher Geistesmacht in sich trägt, trotz der Schiefheiten des irdenen Gefäßes, in dem ihr Schatz geborgen ist, auf das Ganze des kirchlichen Lebens zurückwirkt und umgekehrt von hier Mäßigung und Berichtigung empfängt. Die Orthodoxen sind von der Innigkeit des Pie-

tismus so tief mitergriffen worden, daß man ihre Lieder als Erzeugnisse der Richtung ansehen könnte, die sie bekämpften. Und von den Pietisten haben einige, allerdings nicht ohne den Anteil einer von anderen Bildungselementen mit bestimmten Entwickelung wieder die Richtung zum Objektiven genommen und in sie den Gebets- und Heiligungsernst, die fühlbare Wärme des religiösen Lebens hineingeschlungen. Ein Beispiel ist vor anderen Joh. Jakob Rambach, besonders mit seinem erhabenen „König, dem kein König gleichet".

In pietistischen Gemeinschaftskreisen außerhalb der Landeskirche zeigte das Lied noch stärker den Typus der Abartung. Zinzendorf, in dessen genialem Wesen ein Sinn, Erhabenes aufs Einfachste und Vertraulichste auszudrücken, mit einem merkwürdigen Zuge zum Geschmacklosen bestand, hat mit großer Fruchtbarkeit gedichtet. Mag vieles nur dem Kreis der von ihm gestifteten Gemeinschaft erbaulich sein, — manches Tändelnde aus einer gewissen Zeit seiner Entwickelung hat er selbst zurückgenommen, — so wird ein unbefangener Sinn auch im jenem manches als eigentümlich groß und strahlend erkennen; und, einiges gehört zu dem ökumenischen Liederbestand der Evangelischen: „Jesu geh voran" — „Die wir uns allhier zusammenfinden". — Unter den mystisch angeregten geistlichen Führern, die den geschichtlichen Kirchengemeinschaften gegenüber spröde beiseite stehend, für den Kreis Geistes- und Stimmungsverwandter gedichtet haben, ist eine scharf geprägte Individualität wie Zinzendorf, Gerhard Tersteegen zu nennen, mit manchen Liedern, die dem Geiste demütigster Anbetung entsprechen. Von seiner Muse, wie von der Zinzendorfschen, kann man sagen, daß sie einen Zauber habe. Aber das Ohr der Zeitgenossen war taub für diese Töne. Spät erst haben Lieder des frommen Mystikers Aufnahme in die reformierten Gesangbücher gefunden.

Fremder dem Eigensten des Kirchenliedes war die Dichtung der Aufklärung; ja, auch die großen führenden Männer, die der deutschen Nationallitteratur eine klassische Epoche schufen, haben dem Sinken des Kirchenliedes nicht gewehrt; selbst Klopstock nicht, der mit höchster Erhabenheit der sündigen Menschheit Erlösung besungen hat. Einer seiner Anhänger, Cramer, gehört zu den Männern, die an den herrlichen Liederschatz der evangelischen Kirche die verbessernde Hand zum Schlimmen anlegten. Die totale Unfähigkeit der Aufgeklärten jener Zeit, sich mit dem ursprünglichen Glaubenszeugnis der Apostel und der aus ihm geflossenen heiligen Poesie glaubend, mitempfindend zusammenzuschließen, zeitigte jene wunderliche litterarische Bemühung der Gesangbuchsverbesserung, die man später mit berechtigtem Sarkasmus Gesangbuchsverwässerung genannt hat. Doch hat Einer unter den Kindern jener aufgeklärten Zeit, ein Frommer, dessen lauterem Sinn Alle huldigten, Gellert, unter seinen „geistlichen Oden und Liedern" (Leipzig 1766) auch solche gedichtet, die, obschon kaum unsterblich, bis heute sich im Gesangbuch behaupten. Ein zu wohlgefälligem rhetorischem Ausdruck geneigtes und geschicktes Pathos und nüchterne reflexionslustige Verständigkeit, in der Form Deutlichkeit und Einfachheit, doch ohne tiefere poetische Kraft, geben mancher seiner Dichtungen etwas recht Hölzernes. Welch ein Abstand zwischen seinem Lied auf die Zufriedenheit „Du klagst und fühlest die Beschwerden" (Cit. Ausg. S. 91) und dem „Gieb dich zufrieden und sei stille" Paul Gerhardts (Ausg. von Goedeke Nr. 101)! Am besten sind wohl die am meisten rhetorisierenden Gedichte „Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht" und „Wie groß ist des Allmächtigen Güte!" In ihnen pulsiert doch ein wirklich lebensvoller Affekt, wenn auch der Affekt der Zeit.

Das letzte Stadium der Entwickelung des deutschen Kirchenliedes hat mit dem Wiedererwachen des Glaubensgeistes im 19. Jahrhundert begonnen. Für Abstellung der Gesangbuchsnot erhob sich zürnend Rudolph Stier in einer wuchtigen Schrift. Allmählich vollzog sich der Umschwung. Die Gesangbücher, die in den letzten Jahrzehnten in der deutschen Landeskirche auf Anregung und mit Gutheißen der Synoden entstanden sind, haben die wertvollsten Stücke des alten Bestandes wiederhergestellt und mit ethisch-ästhetischem Takt wirklich Veraltetes oder Anstößiges im Ausdruck ausgemerzt. Man mußte rückwärts, um vorwärts zu kommen. Aber die Reaktion war nicht reaktionär. Auch hatte der Born neuerer Poesie sich ja in religiöser Lyrik reichlich und vielfältig ergossen, so daß man Gesangbüchern unserer Zeit nicht vorenthalten durfte, was im Ohr und Herzen der Gläubigen Wiederklang erweckt hatte. Doch muß man zugestehen: Jene Verbindung bekennenden Gemeindeglaubens mit persönlichem gläubigen Innewerden, die das ältere protestantische Kirchenlied aufweist, ist in dieser natürlichen Einfachheit, Fülle und Kraft auch in den besten Stücken der modernen christlichen Poesie nicht wieder erreicht worden. Das individuell Subjektive, der weiche lyrische oder der rhetorisch predigende Ton wiegt vor. Das gilt selbst von Rückerts schönem Adventslied. Am ehesten ist Ernst Moritz Arndt mit seiner volksmäßigen Muse in manchen Liedern „Ich weiß, an wen ich

glaube" und „Geht nun hin und grabt mein Grab" dem Freudigkeitsgeist eines Paul Gerhard oder Schmolke nahe gekommen. Aber ein Etwas fernt auch ihn von der Einfalt der Alten.

Man kann beobachten, daß neuerdings in den Kreisen lebendiger und regsamer Gemeinschaften in Deutschland Lieder englisch-amerikanischen Ursprungs mit einschmeichelnden, fast weltlichen Melodien Eingang finden. Andererseits sind von den deutschen Kirchenliedern manche weithin in Amerika und England verbreitet. Man wird heute fragen dürfen, welches Volkstum in Zukunft das Banner der heiligen Poesie tragen wird. Bis jetzt sind unter den Kleinodien des deutschen Liederschatzes wohl die echtesten Diamanten. **Hermann Hering.**

Kirchenlied, IV., der böhmischen Brüder. — (Die Litteratur beim Artikel: Brüder, böhmische Bd III, S 446; dazu Wolkan, Gesch. d. deutschen Litteratur in Böhmen 246—56).

Am 13. Januar 1501 wurde (vermutlich in Prag) der Druck eines tschechischen Gesangbuchs kirchlicher Lieder vollendet, dessen Titelblatt dem allein uns bekannten Exemplare des böhmischen Museums in Prag fehlt, und das allgemein als das erste Gesangbuch der böhmischen Brüder bezeichnet wird. Es enthält 85 (nach Jirecek, nach Müllers Zählung 89) Lieder, darunter 18 (nach Jirecek, 21 nach Müller), die sicher von böhmischen Brüdern verfaßt worden sind: 4 von Mathias von Kunwald, 5 von Johann Taborsky, 9 von Bruder Lukas; 2 weitere stammen aus dem Liederbuche der Taboriten. Den weitaus größeren Rest bilden katholische und utraquistische Lieder. Der geringe Anteil der böhmischen Brüder an diesem Buche und zugleich die Thatsache, daß weder das Gesangbuch von 1561, das in seiner Vorrede eine ausführliche Entwickelungsgeschichte des tschechischen Brüdergesangbuchs giebt, noch auch die Geschichtschreiber der böhmischen Brüder dieses Büchlein von 1501 erwähnen, thut u. E. unzweifelhaft dar, daß wir in diesem Liederbuche kein „offizielles" Gesangbuch der böhmischen Brüder zu sehen haben. Ausdrücklich bemerkt Blahoslaw in seiner Geschichte der böhmischen Brüder (Mscr. der Prager Universitätsbibliothek f. 112), daß das erste Gesangbuch der Brüder im J. 1505 erschienen sei. Ein Exemplar ist uns nicht erhalten; es muß nach der Vorrede des Gesangbuchs von 1561 ziemlich umfangreich gewesen sein, da es nicht nur die bereits lange bekannten, sondern auch neue Lieder enthielt; immerhin dürfte die Zahl von 400 Liedern, auf die man es gewöhnlich schätzt, zu hoch gegriffen sein. Auch das zweite Gesangbuch der böhmischen Brüder, das nach Blahoslaw 1519 bei Paul Olivetsky in Leitomischl gedruckt und von Br. Lukas herausgegeben wurde, ist uns nicht erhalten geblieben. Von ihm berichtet das Gesangbuch von 1561, daß darin einige Lieder ohne Wissen und Willen der Senioren aufgenommen worden seien, andere ausgelassen waren, so daß Br. Lukas abermals mit einer Bearbeitung des Gesangbuches betraut wurde, die zu vollenden er durch seinen Tod (1528) verhindert wurde; erst 1531 erschien eine neue Ausgabe in Jungbunzlau. Die Bemerkung, daß sich im Gesangbuche von 1519, das doch Bruder Lukas, der Obersenior, selbst herausgegeben hatte, einige Lieder ohne Wissen und Willen der Senioren befanden, ist sehr bezeichnend, um so mehr, als wir einer ähnlichen Bemerkung auch in der zweiten Bearbeitung des deutschen Brüdergesangbuches begegnen werden. In beiden Fällen können wir nicht ohne weiteres annehmen, daß die Herausgeber — Br. Lukas auf der einen, Michael Weisse auf der anderen Seite — wirklich Lieder aufgenommen hätten, mit denen zur Zeit ihrer Aufnahme die Senioren nicht einverstanden gewesen wären; waren doch beide führende Männer ihrer Gemeinde und namentlich Lukas der Begründer ihrer dogmatischen Anschauungen. Wohl aber wissen wir, daß nach dem Jahre 1519 und bis zum Tode Weisses die Dogmen der böhmischen Brüder, namentlich ihre Ansichten über das Abendmahl, in einer Umwandlung begriffen waren, welche sich durch die Annäherung der Brüder an Luther erklärt. Je mehr die Brüder in dieser Zeit trachteten, ihre Abendmahlslehre mit der Luthers in Einklang zu bringen, um so mehr mußte der Gegensatz zwischen ihren jetzigen Anschauungen und den in ihren Liedern niedergelegten sich offenbaren und es ist demgemäß leicht zu erklären, daß derselbe Lukas, der noch eben der Herausgeber des beanstandeten Gesangbuchs war, zugleich doch wieder mit der Revision der angefochtenen Lieder betraut wurde.

In demselben Jahre 1531 erschien in Jungbunzlau, gedruckt bei Georg (Styrsa) Wylmschwerer (d. i. aus Wildenschwert), das erste deutsche Gesangbuch der böhmischen Brüder unter dem Titel: „Ein New Gesang buchlen". Die Vorrede ist „Der Deutschen gemein Gotes vnd christlichen brüderschaft zur Lantskron vnd zur Füllneck" gewidmet und von Michael Weisse unterzeichnet. Michael Weisse stammte aus Neisse, war in ein Bres-

lauer Kloster eingetreten, hatte dasselbe aber, veranlaßt durch die Lehren Luthers mit zwei anderen Genossen verlassen und sich den böhmischen Brüdern angeschlossen. Im J. 1524 war er mit Johann Horn (tschech. Roh) von den Brüdern nach Wittenberg gesandt worden, um den Verkehr mit Luther zu unterhalten und gleichzeitig über die Zustände an der Universität, an der viele Böhmen studierten, Bericht zu erstatten, und hatte 1525 in Zwickau eine kleine Schrift vom „Ursprung der Brüder in Böhmen" erscheinen lassen. Rasch wuchs sein Ansehen; 1531 wurde er auf der Synode zu Brandeis zum Priester geweiht und noch im selben Jahre Vorstand der deutschen Brüdergemeinde in Landskron. Denn neben den tschechischen Brüdergemeinden hatten sich im äußersten Osten Böhmens, seit der Tod Königs Wladislaw den Verfolgungen der Brüder ein Ende bereitet hatte, auch deutsche Gemeinden gebildet, die in dem böhmischen Landskron und dem mährischen Fulnek ihren Mittelpunkt fanden. Je mehr diese Gemeinden an Ausbreitung gewannen, desto stärker drängte sich ihnen das Bedürfnis nach eigenen geistlichen Liedern für den Gemeindegesang auf, wie deren die tschechischen Gemeinden seit langem besaßen. Sie wandten sich an die Senioren und diese betrauten Weisse, der ja thatsächlich der berufenste für ein solches Werk war, mit der Aufgabe, ein deutsches Gesangbuch der böhmischen Brüder zu besorgen. Weisse unterzog sich der ihm gewordenen Arbeit, wie er selbst in der Vorrede seines Gesangbuches sagt, mit allem Fleiß. Er hätte sich die Aufgabe leicht machen können; die Zahl der tschechischen Brüderlieder war ja bereits so groß, daß er aus ihnen nur eine Auswahl zu übersetzen brauchte. Zu einem Teile that er dies auch, indem er der „behmischen (hier im Sinne der Nationalität, also tschechischen) brüder Cancional vornahm vnd den selben sihn, nach gewisser heiligen schriefft inn deutsche reime" brachte; er übersetzte also thatsächlich tschechische Lieder. Er übersetzte aber auch, wie er selbst bemerkt, noch aus dem „alten Cancional" seiner deutschen Gemeinden, worin wir, da die Annahme, es sei dies Cancional ein deutsches gewesen, von vornherein abzuweisen ist, wohl nur ein lateinisches Cancional erblicken können; er übersetzte also auch lateinische Kirchenlieder ins Deutsche und betrat damit nur einen Weg, auf dem ihm Bruder Lukas und andere tschechische Liederdichter der Brüder bereits vorangegangen waren. Ein günstiges Geschick hat es gewollt, daß wir seiner Thätigkeit als Übersetzer tschechischer Lieder Schritt für Schritt folgen können, obwohl uns seine unmittelbaren Vorlagen nicht erhalten sind. Aber das große Gesangbuch der tschechischen Brüdergemeinden vom J. 1561 besagt ausdrücklich, wie wir weiter unten noch sehen werden, daß es alle Lieder, welche die Vorfahren gut geheißen hatten, und die in den früheren Gesangbüchern standen, die neuen wie die alten in sich vereinige, so daß also mit vollem Rechte das Gesangbuch von 1561 zur Grundlage einer Untersuchung dienen kann, welche die von Weisse übersetzten Lieder ausfindig machen will. Diese Arbeit, fast gleichzeitig und unabhängig von einander von Wolkan (Kirchenlied der böhm. Brüder S. 74—101) und Müller (in Julians Dictionary of hymnology p. 157) unternommen, führt zu dem Ergebnis, daß Weisse nur 16 Lieder aus dem Tschechischen übersetzt habe, während er bei 4 anderen Liedern lateinische Vorlagen benützte. Da nun Weisses Gesangbuch 157 Lieder enthält, von denen nur 20 als Übersetzungen sich nachweisen lassen, so müssen wir die anderen 137 Lieder als Weisses Eigentum betrachten. An dieser Thatsache würde gewiß nie gezweifelt worden sein, wenn nicht das deutsche Brüdergesangbuch vom J. 1639 in seinem als Anhang veröffentlichten „Verzeichnis derer Personen, welche die Beheimischen Gesänge in Deutsche Reymen übergesetzt, und also dies Cantional verfertigt haben" behaupten würde: „Michael Weisse, welcher . . . das Cantional zu verdolmetschen angefangen und der Gesänge 143 verdeutscht", eine Behauptung, die ungeprüft in alle Darstellungen, die sich mit dem Kirchenliede der böhmischen Brüder beschäftigten, übernommen wurde und noch heute von der tschechischen Forschung mit unverständlicher Zähigkeit festgehalten wird. Und doch ist nichts natürlicher, als daß Weisse selbst auch Lieder gedichtet hat. War er fähig, Lieder, wie das fast in alle protestantischen Gesangbücher übernommene und oft Luther zugeschriebene Lied „Nun laßt uns den Leib begraben" so mustergiltig aus dem Tschechischen zu übersetzen, so dürfen wir ihm wohl auch die Fähigkeit zutrauen, aus Eigenem ein Lied zu dichten. Aber wir haben ja dafür auch ganz direkte Beweise. Joh. Horn hat im J. 1544 im Auftrage der Senioren das Gesangbuch Weisses einer Revision unterzogen, weil sich unter den Liedern „vom Abendmahl des Herrn" eine Menge befanden, welche den damaligen dogmatischen Anschauungen der böhmischen Brüder nicht entsprachen. Horn gesteht in der Vorrede, daß er schon 1531 Mitredakteur des Gesangbuchs gewesen, sich aber die Mühe sehr leicht gemacht habe. Er sagt, daß er die von Weisse aus dem Tschechischen übersetzten Lieder durchsah und korrigierte, und räumt ein, er hätte billigerweise auch bei den anderen so

verfahren sollen. Da aber Weisse in der deutschen Sprache viel „geschickter“ war als Horn, habe er ihm schließlich die ganze Arbeit anvertraut. Hier also spricht Horn es ganz deutlich aus, daß Weisse nicht nur aus dem Tschechischen übersetzte; die anderen Lieder, die er hervorhebt, können eben nur Originallieder Weisses sein. Gegen einen Teil dieser anderen Lieder nun wendet sich Horn und mit ihm die Brüder, gegen die nämlich, in denen die Weisse eigentümliche, von der Anschauung der Brüder abweichende und Zwingli zuneigende Auffassung der Abendmahlslehre zum Ausdrucke kommt. Mit dieser Auffassung steht Weisse allein unter den Brüdern da, den Inhalt und Gedankengang dieser Lieder konnte er weder aus tschechischen noch lateinischen Vorlagen schöpfen, sie also waren ganz sein geistiges Eigentum. Wissen wir aber mit Sicherheit, daß Weisse der Verfasser der neun Abendmahlslieder ist, die 1544 beanstandet wurden, so dürfen wir füglich auch annehmen, daß er auch die anderen Lieder seines Gesangbuchs, für die eine fremde Quelle nicht nachweisbar ist, verfaßt habe. Luther kannte ihn persönlich und nannte ihn einen „trefflichen deutschen Poeten“; sein Wort kommt erst jetzt wieder zur Geltung. Denn Weisse war ein wirklicher Dichter voll Kraft und Innigkeit und festem Gottvertrauen. Luthers Lieder kannte und benutzte er und entnahm gern Worte und Wendungen seinem Vorbilde; auch mit anderen protestantischen Kirchenliedern zeigt er sich gut vertraut, wie gelegentliche Anklänge an sie erweisen.

In die Zeit der Wirksamkeit Weisses fallen die Versuche der Brüder, sich der Lehre Luthers zu nähern. Um dies Ziel zu erreichen, zeigten sie sich zu weitgehenden Zugeständnissen, namentlich in der Abendmahlslehre bereit; noch im Mai 1522 konnte Luther sich mit ihren Anschauungen nicht einverstanden erklären; aber schon 1523 war er in diesem Punkte zufriedengestellt. Von 1524—28 werden die Beziehungen der Brüder zu Luther lockerer und erst nach dem Tode des Bruders Lukas gestalten sich die Anknüpfungsversuche der Brüder wieder reger. Ungefähr aber seit 1525 geht Weisse in der Auffassung des Abendmahls seinen eigenen Weg und neigt der Lehrmeinung Zwinglis zu, daß Brot und Wein nur „testamentsweis“ aufzufassen seien. Diese Auffassung Weisses nun muß im J. 1531 auch die der Senioren, namentlich die seines Mitarbeiters Horn, geworden sein; denn wenn wir wissen, daß gerade die Abendmahlslehre einen heiß umstrittenen und oft der Wandlung unterworfenen Teil der Lehrmeinungen der Brüder bildete, so wäre es ganz unbegreiflich gewesen, daß gerade in dieser Frage die Senioren alle Aufmerksamkeit außer acht gelassen hätten. Die übereinstimmende Behauptung der Senioren, daß sich in das tschechische Gesangbuch von 1519, in das Weissesche von 1531, das tschechische von 1531 und in die Konfession, die 1532 in Weisses Übersetzung zu Zürich gedruckt wurde, also in die wichtigsten, für die Allgemeinheit bestimmten Dokumente der Brüder Ansichten ohne Wissen und Willen der Senioren eingeschlichen hätten, beweist nur die Unwahrheit der Aufstellung, denn wir hören andererseits immer wieder, daß bei den böhmischen Brüdern im Gegensatze zu anderen Glaubensgenossenschaften in Böhmen nichts ohne vorherige Genehmigung der Senioren an die Öffentlichkeit gelangte. Wir können ihre Behauptung uns nur aus dem Wunsche erklären, den Wechsel ihrer Anschauungen vor der Öffentlichkeit möglichst zu verbergen; sie stellten, was früher allgemein geglaubt worden war, später als irrige Ansicht einzelner hin und konnten so viel leichter gegen die angebliche Sonderauffassung auftreten. Diesem Schicksal verfiel wie Lukas, so auch Weisse. Gerade so wie wir seine Übersetzung der Konfession als ein wertvolles Denkmal der Glaubensansichten der Brüder betrachten, halten wir auch seine Auffassung des Abendmahls nicht nur für den Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung, sondern für eine, allerdings nur kurze Zeit maßgebende Ansicht der Brüder überhaupt. Direkt für unsere Behauptung und gegen Horn, der sich des Leichtsinns bei der Korrektur der Lieder anklagt, spricht die Bemerkung Weisses in der Vorrede seines Gesangbuchs, daß seine Lieder nach „fleißigem vberlesen, corrigieren vnd bessern von den eltesten brüdern jnn druck gegeben worden“ und die Thatsache, daß Weisse noch ein Jahr nach dem Erscheinen seines Gesangbuchs, also zu einer Zeit, wo man längst seine angeblich irrige Auffassung kennen mußte, durch die Wahl in den engeren Rat ausgezeichnet wurde.

Als aber nach dem Tode des Bruders Lukas die lutherfreundliche Strömung unter den Brüdern wieder stärker wurde, — ihr Führer war Johann Horn — mußte auch mit den Anschauungen Weisses gebrochen werden. Horn sagt in seiner Vorrede, daß Weisse, nach ernstlicher Strafe und hartem Zureden von den Senioren dazu angehalten wurde, die Lieder seines Gesangbuchs zu bessern, was er denn auch willig that. Allein er starb über der Arbeit (1534) und so wurde Horn mit der Revision seines Liederbuchs betraut. Wir besitzen über Weisses Lebensende fast keine Nachrichten und so müssen wir die An-

gaben Horns als authentisch betrachten. Zweierlei geht aus ihnen hervor, einmal die Änderung seiner Ansichten in der Abendmahlslehre, jedenfalls nach der Seite Luthers hin, andererseits die Thatsache, daß Weisse auch an dem Gesangbuche von 1544 ein Anteil zugehört. Horn war wohl für die Redaktion eines deutschen Gesangbuchs wenig geschaffen, obschon er der deutschen Sprache mächtig und auch in Luthers deutschen Schriften bewandert war; gesteht er doch selbst zu, daß Weisse die deutsche Sprache besser beherrschte als er. Seine Thätigkeit am Gesangbuche von 1544 umgrenzt er in der Vorrede ziemlich genau; er habe mit Hilfe zweier seiner Mitbrüder, „so auch Vorsteher sein", das Cantional „mit höchstem fleiß vbersehen vnd gebessert", indem er etliche (4) Gesänge, sonderlich vom Sakrament, hinweggethan und andere (32) an deren Stelle gesetzt. Es entsteht nun die Frage, wer der Verfasser dieser 32 neu hinzugekommenen Lieder sei.

Die Frage ist schwieriger, als sie auf den ersten Blick erscheint; nur das deutsche Brüdergesangbuch von 1639 macht sie sich wieder leicht, indem es kurzweg bemerkt: „Johannes Horn ... hat viel Böhmische Gesänge komponiret und derselben auch 26 Deutsch gemacht" (d. h. übersetzt). Dieser Behauptung steht schon die Thatsache gegenüber, daß unter den 32 Liedern nur 9 als Übersetzungen sich erweisen lassen; das Gesangbuch von 1639 erweist sich also auch hier wieder schlecht unterrichtet. Der Umstand zwar, daß Horn die deutsche Sprache schlechter beherrschte, als Weisse, spricht nicht gegen ihn als Übersetzer überhaupt; hätte er aber wirklich selbst alle neuen Lieder hinzugedichtet, so müßte ein genauer Vergleich derselben mit den Liedern Weisses doch der ersteren dichterische Minderwertigkeit ergeben. Das ist nun aber durchaus nicht der Fall; die neuen Lieder zeigen sich inhaltlich wie formell ganz auf der Höhe der Lieder Weisses, und, was dabei gewiß schwer in die Wagschale fällt, sie zeigen bis ins einzelne genau dieselben Stileigentümlichkeiten wie jene, so daß wir auch für sie die Autorschaft Weisses in Anspruch zu nehmen gezwungen sind. Giebt Horn selbst zu, daß Weisse an der Revision seines Gesangbuchs sich beteiligt habe, so hat er sich gewiß nicht nur auf den negativen Teil beschränkt, indem er einfach die 4 beanstandeten Lieder wegließ, sondern hat sicher auch positiven Anteil an den neuen Liedern; wir haben wenigstens gar keinen Grund anzunehmen, daß Weisse, der im J. 1531 kaum mehr als 40 Jahre gezählt haben mag, plötzlich zu dichten aufgehört haben sollte, nachdem er vorher in wenig Jahren so reich an dichterischen Gaben gewesen. Am allerwenigsten aber können wir annehmen, daß die beiden Mitherausgeber, deren Namen übrigens Horn nicht einmal nennt, deren Thätigkeit für das Gesangbuch daher auch nur eine unbedeutende gewesen sein wird, die Verfasser der neuen, so genau im Stile Weisses gehaltenen Lieder seien.

Im J. 1541 war inzwischen eine neue Auflage des tschechischen Brüdergesangbuchs bei Paul Severin in Prag gedruckt worden. Auch von ihr ist uns kein Exemplar erhalten geblieben; wir wissen nur, daß auch bei ihr Johannes Horn der Hauptredakteur gewesen und erfahren aus der Vorrede des Gesangbuchs von 1561, daß die Senioren, wie sie mit dem Gesangbuche Weisses von 1531 unzufrieden gewesen waren, auch in dem tschechischen Gesangbuch desselben Jahres eine Reihe von Unzukömmlichkeiten entdeckt hatten, die beseitigt werden sollten. Es ist jedenfalls recht charakteristisch, wie die Unzufriedenheit mit dem deutschen Gesangbuche parallel zu der mit dem tschechischen läuft, und doch beide Gesangbücher mehr als ein Jahrzehnt unbeanstandet dem Gemeindegesange dienen. Gerade diese Parallele aber läßt darauf schließen, daß die Herausgeber dieser Gesangbücher nicht ohne Wissen und Willen der Senioren gehandelt, sondern daß nur die Anschauungen sich geändert hatten und daraus von selbst die Unzufriedenheit mit der Arbeit der Vorgänger sich ergab. Denn auch vom tschechischen Gesangbuche des J. 1531 wird behauptet, daß einige Lieder einen fremden Sinn zuließen, in anderen der Sinn nicht klar ausgesprochen war und deshalb Änderungen notwendig wurden. Ausdrücklich wird ferner für die neue Ausgabe von 1541 bemerkt, daß alle Lieder, welche schon die Vorfahren als unpassend und untauglich bemängelt hatten, von ihr ausgeschlossen blieben, daß dafür aber neue, aus den Psalmen und anderen hl. Schriften gezogene aufgenommen wurden. Und wieder finden wir hier die Versicherung, daß die neue Auflage, bevor sie zum Drucke kam, den Senioren zur Überprüfung und Begutachtung vorgelegt wurde.

Die Verfolgungen, denen seit dem Ende des schmalkaldischen Krieges die Brüder in Böhmen ausgesetzt waren, und die ihre litterarische Thätigkeit im allgemeinen stark einschränkten, haben doch der Liederdichtung neuen Stoff zugeführt. Gerade in dieser Zeit entstand eine große Zahl tief empfundener Kampflieder und ihre Fülle machte nach verhältnismäßig kurzer Zeit eine neue Revision des tschechischen Gesangbuchs notwendig. Joh. Horn war inzwischen (1547) gestorben und so wurden Johann Cerny, Johann Blahoslaw und Adam

Sturm 1555 mit der Herausgabe des neuen Gesangbuchs betraut, dessen Druck am 6. Juni 1561 beendet wurde. Es ist das umfangreichste Gesangbuch der Brüder überhaupt. Die lange Vorrede verbreitet sich nicht nur über die Geschichte der tschechischen Brüdergesangbücher im allgemeinen, sondern besagt auch ausdrücklich, daß die Herausgeber mit derselben Genauigkeit, mit der ihre Vorfahren die Lieder übersehen und gebessert hätten, vorgegangen und in diesem Werke alle Lieder der Brüder, die alten sowie die neuen, vereinigt seien; so ist also diese Sammlung die wichtigste Quelle für unsere Kenntnis der tschechischen Brüderlieder. Unter ihren Verfassern finden wir alle bedeutenden Namen aus der Brüdergeschichte; neben Mathias von Kunwald, Johann Taborsky und Bruder Lukas, den Hauptmitarbeitern am Gesangbuch von 1501 ist Johann Augusta mit 141, Joh. Blahoslaw mit 65, Adam Sturm mit 38, Martin Michaletz mit 31, Gallus Drschewinek mit 18, Joh. Wolf mit 13, Johann Paustenik mit 10, Georg Styrsa aus Wildenschwert mit 9 Liedern vertreten. Von Joh. Horn dagegen finden wir nur 1 Lied, welche Thatsache wiederum die Unzuverlässigkeit der Angaben im Gesangbuche von 1639 beweist; sollte Horn also, der tschechisch besser sprach als deutsch und im J. 1546 aus seiner Abneigung gegen deutsche Bücher und deutsche Wissenschaft kein Hehl machte, trotzdem im J. 1544 für das deutsche Gesangbuch 32 neue Lieder gedichtet haben? — Die späteren Auflagen des Brüdergesangbuchs, 1564 in Eibenschütz, 1576 und 1581 in Kralitz gedruckt, haben keine weitere Bedeutung mehr für die Geschichte des tschechischen Kirchenliedes, da sie nur Auszüge aus dem großen Gesangbuche von 1561 sind.

Fünf Jahre nach dem Erscheinen des tschechischen Gesangbuches erlebte (1566) auch das deutsche Brüdergesangbuch eine neue, gleichfalls stark umgearbeitete und vermehrte Auflage, als deren Herausgeber Michael Tham, Johann Geletzky und Petrus Hubertus aus Fulnek die beiden Vorreden unterzeichneten, die sich an Kaiser Maximilian II. und an die „reformierte, evangelische christliche Kirche deutscher Nation" wenden. Das Gesangbuch zerfällt in zwei Teile, das eigentliche Brüdergesangbuch, dem Horns Ausgabe von 1544 zu Grunde liegt, vermehrt um 180 Lieder, und den Anhang mit 108 Liedern der evangelischen Kirche. Luther ist hier fast vollständig vertreten (es fehlen bloß 9 Lieder); neben ihm finden sich Lieder von Joh. Agricola (1), A. Blaurer (3), Th. Blaurer (2), Elisabeth Creutziger (1), Paul Eber (2), G. Freder (1), Joh. Grammann (1), M. Greiter (4), G. Grünewald (1), E. Hegenwalt (1), S. Heyden (1), N. Hovesch (1), J. Jonas (1), A. Knöpken (1), Joh. Kolrose (2), W. Meuslin (2), M. Müntzer (1), L. Oehler (1), A. Reusner (1), H. Sachs (3), J. Schnesing (1), L. Spengler (1), P. Speratus (3), H. Vogtherr (1), B. Waldis (5), H. Witzstat (1) und J. Zwick (1). Der Rest entfällt auf Lieder unbekannter Verfasser. Die Quellen für diese Lieder waren das Erfurter Enchiridion von 1531, das Gesangbuch Luthers, Wittenberg 1531, das Klugsche Gesangbuch von 1535 und besonders das Val. Bapstsche Gesangbuch von 1545. Der Anhang erschien mit einem selbstständigen Titelblatte, um dem Verdachte zu wehren, als hätten die Brüder fremde Arbeit sich aneignen wollen. Der Hauptteil läßt aus Weisses Gesangbuch 15 Lieder, von den neuen Liedern der Hornschen Ausgabe 2 weg; überraschend groß ist die Zahl der neu aufgenommenen, doch steht ihr Wert in keinem Einklange mit der Zahl. Sichtlich wird Weisse nachgeahmt, selbst direkt ihm entlehnt, ohne daß er irgendwie erreicht würde. Dagegen machen sich Spielereien: Akrosticha, Eröffnung der Strophen durch die Buchstaben des Alphabets oder durch Bibelsprüche ungebührlich geltend. Unter den vielen neuen Dichternamen, denen wir hier begegnen, ist der bedeutendste der des Joh. Geletzky († 1568), eines begabten Mannes, der in seinen Liedern vor allem subjektives Empfinden zum Ausdruck bringt. Mit Vorliebe übersetzt er Psalmen, die der Stimmung seines Innern am nächsten stehen. Neben ihm treten nur Michael Tham, der sich besonders Weisse zum Vorbilde nimmt und Petrus Herbert vor, dem in dem Gesangbuch 93 Lieder, also mehr als die Hälfte aller neuen angehören; auch er hat sich an Weisse gebildet, aber er vor allem liebt Spielereien, weshalb seine Dichtungen oft den Eindruck des Gezwungenen machen. Die übrigen Mitarbeiter am Gesangbuche seien hier nur dem Namen nach erwähnt: Johannes Girck (5 Lieder), Paulus Klantendorffer (1), Johannes Korytansky (2), Centurio Sirutschko (2), Valent. Schultz (2), Martin Cornelius (2), Lucanus Libanus (1), Georg Vetter (6). Schon Weisse war auf Übersetzungen tschechischer Kirchenlieder bedacht gewesen; seine Nachfolger ahmten ihm auch darin nach, ein großer Teil der neu aufgenommenen Lieder sind Übersetzungen aus dem Tschechischen. Petrus Herbert steht hier an der Spitze; von seinen 93 Liedern gehen 36 auf tschechische Originale zurück, die er teils genau übersetzt, teils nur dem allgemeinen Gedankengange nach wiedergiebt; an ihn schließt sich Mich. Tham mit 12 Übersetzungen, Joh. Geletzky, der 2 Lieder wörtlich über-

setzt, in 7 anderen Liedern Einfluß tschechischer Vorlagen zeigt, Joh. Girck mit 3, Cornelius, Vetter und Sirutschko mit je 2, Klantendorffer und Korytansky mit je 1 übersetzten Liede. Außerdem finden sich in den Kirchengesängen noch 22 andere Dichtungen unbekannter Verfasser, die durchweg auf tschechische Vorlagen zurückgehen. — Die beiden folgenden Auflagen des Gesangbuchs sind von geringer Bedeutung; 1606 wurde es von dem Konsenior Martin Polycarpus revidiert, der 23 unbedeutende Lieder hinzufügte; die Ausgabe, die 1639 in Polnisch Lissa wahrscheinlich von Mich. Henrici herausgegeben wurde, bringt ein Verzeichnis der einzelnen Liederdichter, dessen geringe Glaubwürdigkeit oben dargethan wurde. **Rudolf Wolkan.**

Kirchenlied, V., das englische. — J. Julian, A Dictionary of Hymnology setting forth the Origin and History of the Hymns in the principal Hymnals, with notice of their authors, London 1898; Baillie's Letters and Journals, ed. by Laing, Appendix on Scottish Psalmody; Holland, Psalmists of Britain, 1843; J. Miller, Our Hymns, their Authors and Origin, 1866; J. Gadsby, Memoirs of the principal Hymn Writers, 3.d ed. 1861; Martin Luther's Spiritual Songs, transl. by R. Massie, London, Hatchard 1854; Nugae Sacrae, ibid. 1825; Hymns for the Church of Engl., London, Longman 1857; L. C. Biggs, Annotations to Hymns ancient and modern, 1867; Burney, History of Music, 1876; Duffield, English Hymns; Prescott, Christ. Hymns and Hymn Writers; Hatfield, Poets of the Church; Horder, Hymn Lover; Christopher, Hymn Writers; eine der tüchtigsten Arbeiten über den Gegenstand ist: D. Sedgwick, Comprehensive Index of Names of Original Authors of Hymns, 2d ed. 1867; vgl. dazu Lord Selborne, Hymns, Art. in Encycl. Brit. 1880, vol. XII, 558 ff.; D. Campbell, Hymns and Hymn-Makers, London, Black 1898. — Für die Geschichte des K. vgl. u. a. J. and Ch. Wesley, Collection of Psalms and Hymns, erste Ausgabe 1741, und Hymns and Sacred Songs, 1743; Gibbons, Hymns adapted to div. worship, London 1784; Hickes, Devotions, 1706; endlich: Hymns ancient and modern, for the Use in the Service of the Church, London Novello 1861 u. ö.

Im Lande Chaucers und Wiclifs, Shakspeares und Miltons hat die religiöse Lyrik das Volksgemüt nicht mit der unmittelbaren Kraft berührt, die uns, zugleich mit dem Erwachen eines neuen Lebensideals, eines der edelsten religiösen Güter, das deutsche Kirchenlied, geschenkt hat. Ein aus den Tiefen eignen Volkstums aufgestiegenes geistliches Lied, das des Namens wert war, hat dasselbe England, dessen älteste Schriftwerke dichterische Kraft mit starkem religiösen Empfinden vereinen, erst zwei Jahrhunderte nach der Reformation zuwege gebracht. Die gregorianische Tradition des cantus romanus, die die Kirche des späteren Mittelalters im Banne fremdsprachlicher Dichtung hielt, ist verantwortlich dafür geworden, daß weder in der reformierten Kirche der Tudors, noch der Stuarts das englische, grundständige Kirchenlied einen Platz gewann.

Vergebens sucht man im 16. und 17. Jahrhundert nach einer nationalen geistlichen Dichtung. Die Prosen und Sequenzen des Mittelalters blieben in der Kirche Heinrichs VIII. im Gebrauch, trotz der Anregungen, die von der Schweiz und Norddeutschland, wo Luther mit der herzbezwingenden Gewalt seiner Lieder in das Gemüt seines Volks sich hineingesungen, auf die junge Kirche über dem Kanale wirkten.

Cranmer, dem Beispiel Luthers folgend, hat zuerst an einen Ersatz des Chorgesangs durch den Gemeindegesang gedacht. Nach den Untersuchungen Lord Selbornes, dem ich in den Hauptsachen folge, hat er schon 1544 in einem Briefe an den König (7. Oktober) neben anderen von ihm ins Englische übersetzten alten Liedern die Osterhymne des Venantius Fortunatus: Salve, festa dies, toto memorabilis aevo für den Gebrauch bei Prozessionen empfohlen. Von dem Erfolge seines Bemühens ist nichts bekannt; dagegen scheinen von der Mitte der 30er Jahre an die Handbüchlein (Primer) von Marshall und dem Bischof Hilsey von Rochester (1539), die zu Gunsten grobkörniger, englischer Hymnen auf das lateinische Erbgut verzichteten, dem englischen Liede hie und da die Kirchpforte geöffnet zu haben. Zudem wurde durch einen Erlaß vom 6. Mai 1545 King Henry's Primer, mit metrischen Übersetzungen ambrosianischer Gesänge, für den Kirchendienst „in allen Besitzungen Sr. Majestät“ eingeführt.

Das sind auf englischem Boden die ersten, verzagten Ansätze, der neuen Kirche ein nationales Lied zu geben. —

Unter der Regierung Eduards VI. tritt die Wendung ein, die die Periode des Psalmlieds in die Wege leitet. Auf dem Umwege über Genf und Frankfurt gewinnen die französisch-reformierten Einflüsse, denen der alternde Cranmer nach seinem ersten Schwanken auch auf dem Gebiete der Lehre Raum gegeben, maßgebenden Einfluß auf die kultische Gestaltung der Gemeinde. Dort hatte in den reformierten Gemeinden die französische (me-

trische) Übersetzung der Psalmen, die gemeinsame Arbeit Clement Marots, eines Hofbeamten Franz' I., und des jungen Theodor Beza, der eben seine Studien unter Wolmar in Orléans abgeschlossen hatte, weite Verbreitung erlangt. In Frankreich waren sie eine Macht geworden; der König selbst, Königin und Prinzessinnen liebten die fröhlichen Weisen, die sie wie vertraute Volkslieder anmuteten, beim Prozessionsgange und bei Hoffesten, während das Volk in den Städten und Dörfern sich an der heiligen Gewalt ihrer Gedanken stärkte. So wurden, wie Luthers Choräle über dem Rheine, diese französischen Psalmlieder die Vorkämpfer der reformierten Anfänge. Calvin, der rücksichtslos mit Brevier und Missale aufräumte, weil er mit dem IV. Konzil von Toledo für den kirchlichen Gebrauch alles verwarf, was nicht aus der Schrift kam, nahm den Marotschen Psalter in die Genfer Gemeinde in einem Anhange seines Katechismus herüber, während die Römischen die französischen Lieder befeindeten: die alten Psalmen den einen ein Merkzeichen neuen Glaubens, den anderen alter Ketzerei.

Auf englischen Boden verpflanzt haben die Psalmlieder rasch die Herzen des Volks gewonnen, weil sie, oft hart und schwerfällig in der Form, den Gedanken schlicht, kurz, gedrungen, aussprechen: den Preis Gottes, Klage und Bitte, Trost und Hoffnung, nach dem die gärende Zeit verlangte. Durch sie wird die erste Periode der Kirchenliedentwickelung (1550—1700) bezeichnet.

Th. Sternhold, der unter Heinrich VIII. und Eduard VI., wie Marot in Frankreich, am englischen Hofe diente, ist der Vater der sogenannten Old Version geworden. Im Jahre 1549 veröffentlichte er 37 Psalmen in englischen Maßen, die er dem König widmete; 1551 erschien eine 2. Ausgabe, von J. Hopkins, einem Geistlichen, durch 7 weitere Psalmen vermehrt; unter Maria Tudors Regierung endlich setzten die englischen Flüchtlinge in Genf (W. Wittingham, W. Kethe [Keith] u. a.) die Übersetzung fort, die 1556 in der „Genfer Psalmodie" einen vorläufigen Abschluß fand.

Mit Elisabeths Thronbesteigung fielen sofort die Schranken, die den Psalmen den Eingang in die Kirchen gewehrt. Schon unterm 5. März 1560 schreibt Bischof Jewell an Peter Martyr: „die Gesänge rauschen wie im Fluge durch Stadt und Land; am St. Pauls Kreuz sammeln sich Tausende von Menschen (er nennt 6000), die nach der Predigt mit den Psalmen den Teufel ärgern: id sacrificos et diabolum aegre habet; vident enim sacras conciones hoc pacto profundius descendere in hominum animos". Es erschien im Jahre 1562 die erste vollständige Ausgabe der Old Version — von Sternhold 40, von Hopkins 67, von Wittingham 15, von Kethe 6, von Th. Norton, R. Wisdom J. Mardley und Th. Churchyard einzelne Psalmen — für den kirchlichen Gebrauch; sie durchbrach das biblische Genfer Prinzip und bezeichnete einen Fortschritt insofern, als sie neben 11 metrischen Übersetzungen älterer Hymnen (Te Deum, Pater noster, Veni creator, Da pacem domine u. a.) 2 originale Lobgesänge für den Morgen- und Abendgottesdienst, 2 Bußlieder und ein Glaubenslied (Lord, in Thee is all my trust), nach den neueren Forschungen Dr. Burneys mit deutschen (lutherischen), nicht französischen Weisen, enthielt.

Dieses Psalmbuch ist im Laufe der Jahre vielen Veränderungen unterworfen worden; in den neueren Drucken ist der ältere Text nicht wieder zu erkennen. Die Wirkungen der englischen Psalmen aber auf die singende Gemeinde sind so alt wie sie selbst. In den ersten Ausgaben des Allgemeinen Gebetbuches 1549, 1552 und 1559 wird zwar auf sie noch nicht Bezug genommen; seitdem aber Eduard in seiner ersten Uniformitätsakte „für die Gemeinde in Kirchen, Kapellen und Bethäusern den öffentlichen Gebrauch von Psalmen oder Gebeten aus der Bibel zur geeigneten Zeit" als gesetzlich erklärt und Elisabeth in ihrem ersten Regierungsjahre durch eine kgl. Verordnung das Verlangen ausgesprochen, daß „in allen Teilen des Gottesdienstes ein angemessener und verständlicher Gesang zum Preise des allmächtigen Gottes, in der besten Melodie und Musik, die bequem für die Stimmen gesetzt ist, gesungen werde, immer mit Rücksicht darauf, daß der Sinn des Lieds verstanden und erfaßt werde", begann die Alte Übersetzung (seit 1562 von John Daye für die Stationers' Company gedruckt cum gratia et privilegio Regiae Majestatis) in der kirchlichen Praxis eine autoritative Bedeutung zu erlangen, die sie dem Prayer Book und den XXXIX Artikeln an die Seite brachte. Darüber, ob thatsächlich, bezw. in welchem Umfange solche Autorität vorliege, ob sie eine königliche oder kirchliche sei, ist zu allen Zeiten, oft in leidenschaftlichen Verhandlungen, innerhalb der Staatskirche gestritten worden; zum Austrag aber ist die Frage bislang nicht gebracht. —

An dieser herrschenden Stellung der Old Version im staatskirchlichen Kultus haben die Bemühungen des gelehrten und theologisch gebildeten Königs Jakob I. um eine neue

Psalmenübersetzung nichts zu ändern vermocht. Dem König selbst wird die Übersetzung von 31 Psalmen zugeschrieben; ihre Korrektur und die Version des Restes fiel Sir William Alexander zu. Karl I. ließ die ganze Arbeit mit den Gutachten mehrerer Erzbischöfe von England, Schottland und Irland 1631 in Oxford drucken als „Übersetzung König Jakobs". Unter königlichem Siegel verordnete er ihre Einführung „in alle Kirchen seiner Besitzungen", verbot durch einen weiteren Erlaß seines Geheimen Rats den „Druck und die Einführung irgend einer anderen Ausgabe" im Königreich Schottland, ließ auch diese Stuartsche Version dem berüchtigten schottischen Service Book von 1637 in einem Anhang beigeben — alles umsonst; weder in dem einen, noch dem anderen Königreiche wich die durch ein fast 100jähriges Alter geheiligte Alte Version dem königlichen Machtwort, dem die Schotten eben das Principiis obsta entgegensetzten.

Thatsächlich freilich stand die Sternholdsche Arbeit nicht mehr auf der Höhe der Zeit; die altertümelnde Sprache, die den durch Shakspere und Milton bezeichneten litterarischen Strömungen nicht gefolgt war, die mangelnde Melodik und der harte Ausdruck der Gedanken setzten sie, im Spiegel der über England gekommenen Geisteskultur, vielfachen Angriffen aus.

Schon 1642 ordnete das Lange Parlament, dem die Änderung der Liturgie überhaupt zufiel, eine Durchsicht an, entschied sich nach langen Kämpfen zwischen Ober- und Unterhaus für die Übersetzung von Fr. Rouse (gegen die Bartonsche) und druckte sie 1646. Diese Rouseschen Psalmen wurden durch den Beschluß der General Assembly von Edinburgh 1647, die einem Ausschusse die Herstellung eines neuen „Psalters" übertragen hatte (zusammen mit den Psalmen von 1564 und den Versionen von Zach. Boyd und Sir William Mure von Rowallan), die Unterlage für die berühmte Psalter-„Paraphrase", die 1649 durch gemeinsamen Beschluß der kirchlichen und staatlichen Vertreter „zum ausschließlichen Gebrauch" und als allein maßgebend in der schottischen Kirche bestimmt wurde. Sie hält die glückliche Mitte zwischen der trotzigen Urwüchsigkeit der Old Version und den gekünstelten Formen der „Neuen"; von den Schotten gleich bei ihrem Erscheinen freudig begrüßt, hat sie bis jetzt ihren Platz behauptet und steht bei den presbyterianischen Kirchen in hohem Ansehen und Segen: eine Übersetzung, die nach Sir Walter Scotts Urteil, „trotz ihrer jeweiligen Härten so durchaus kraftvoll und schön ist, daß jede Änderung wahrscheinlich eine Verschlechterung bedeuten würde". —

In England selbst fanden die Bemühungen, die alte Psalmodie den Bedürfnissen der Zeit anzupassen — die Stürme der Großen Rebellion, des Commonwealth Cromwells, der Restauration und der Revolution waren über das Land gerauscht und hatten ein neues England geschaffen — ihren Abschluß in der New Version, die, von Dr. N. Brady und dem poeta laureatus, N. Tate (beide Irländer) verfaßt, 1696 durch königlichen Befehl (Wilhelm III.) „für alle Kirchen, Kapellen und Gemeinden, die sie wünschten, zugelassen (allowed and permitted) wurde". — Ob sie, soweit religiöses Empfinden, dichterischer Schwung, Kraft und Fluß der Sprache, endlich Treue der Übersetzung einen Fortschritt über ihre Vorgängerin bezeichnet, darüber hat sich das kirchliche Urteil nicht geklärt; vielleicht haben diejenigen recht, welche die schlichte Einfalt und urwüchsige Kraft des älteren Buches als wirksameres Mittel zu religiöser Erhebung ansehen als korrekten Sprachfluß und Versbau; weder stilistische Glätte, noch poetischer Fluß sind herzbewegende Gewalten, am wenigsten bei der bekennenden Gemeinde. Nicht die Formen, die kernhaft-gesunde, unreflektierte Empfindungskraft des Liedes wird ihm seine Volkstümlichkeit sichern. Vielleicht aber entsprach die traditionelle Psalmodie, die der singenden Gemeinde den Ausdruck der alttestamentlichen Religiosität darbot, an sich überhaupt nicht mehr dem inneren Bedürfnis der erneuerten Kirchen- und Lebensgemeinschaft.

Die Zeit suchte nach neuen Weisen. Und gerade bei Tate und Brady macht sich die Ahnung eines Kommenden geltend. In demselben Jahre (1703), in dem eine kgl. Verordnung zum letztenmale den kultischen Gebrauch von Psalmliedern in der Staatskirche festsetzte, erschien die New Version in neuer Auflage, diesmal mit einem Anhange, welcher der Herold der neuen Weise wurde: er enthielt neben neuen Übersetzungen der Prayer Book Canticles und des Veni Creator die alte, wundervolle Paraphrase des Benedicite und — in einem kirchlich approbierten Gesangbuche zum erstenmale — sechs freie Dichtungen über Bibelsprüche, Weihnachts-, Oster- und Abendmahlslieder, darunter das ergreifende, jetzt noch gern gesungene While shepherds watched their flocks by night, wahrscheinlich von Tate selbst, — und allen war eine selbstständige, neue Melodie beigegeben. — Das waren die ersten Regungen der freien dichterischen

Kraft, die in der Geschichte des englischen Gesangbuchs die neue, zweite Hauptperiode einleiten. —

Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts bricht die religiöse Lyrik mit der unfreien Übersetzung und beschreitet neue Wege, von der Psalmody zur Hymnody, vom metrischen Psalm zum originalen Kirchenlied.

Natürlich hat es an eigentlichen geistlichen Dichtern im 16. und 17. Jahrh. auf englischem Boden nicht ganz gefehlt; aber ihren Liedern ist die Kirche verschlossen geblieben. Ich kann im Hinblick auf die Stelle dieses Art., in einem deutschen Nachschlagewerke, nur andeuten und muß, unter Verzicht auf die dichterische und kirchliche Wertung der in Betracht kommenden „Hymnen", mich auf die Namen ihrer Dichter, ihre Anfänge und etwa ihre poetische Eigenart im folgenden beschränken.

Im weiteren Sinne hat schon seit dem 16. Jahrhundert in England eine geistliche Lyrik bestanden; bezeichnet ist sie durch die Namen Herbert und Vaughan, Wedderburn, der schon vor 1560 einige Lutherlieder übersetzte und zusammen mit eigenen, durch gefälligen Rhythmus, Einfachheit des Ausdrucks und gesunde Empfindung ausgezeichneten Liedern (Give me thy heart; Go heart; Leave me not) in seinem Compendious Book of Godly and Spiritual Songs herausgab, Fr. Baker („F. B. P.") und D. Dickson, „die Sänger des Neuen Jerusalems" (O mother dear, Jerusalem; Jerusalem, my happy home); unter den Stuarts erschienen von G. Wither die Hymns and Songs of the Church, der erste Versuch eines kirchlichen Gesangbuchs (1622/23), darunter innige Lieder, an denen das „reine, mannhafte Englisch" gegenüber den alamodischen Verschnörkelungen des Tags mit Recht gerühmt wurde. Sie waren von Wither für den kirchlichen Gottesdienst gedacht, aber das königliche Patent, auf Grund dessen sie mit der Version zusammengebunden werden durften, wurde von den Verlegern der letzteren vor Gericht erfolgreich angegriffen, so daß sie niemals in die kirchliche Praxis kamen. Sie bilden eine Art „Christliches Jahr", die später in England beliebt gewordene Form der geistlichen Dichtung, und enthalten Lieder auf die Wochentage, die christl. Feste mit Einschluß der Heiligentage, Lieder für öffentliche Gelegenheiten und die Lebenslagen der Einzelnen, endlich Gebets-, Glaubens- und Bekenntnislieder; darunter neben viel flachem rationalistischen Raisonnement und moralischer Ausbesserung hie und da Perlen, Lieder von starkem Empfinden und dichterischem Schwung, die ihren Weg später in die Gesangbücher sich erzwungen haben, so Come, o come! in pious Lays Sound we God Almighty's Praise, Hither bring, in one Consent, Heart and Voice and Instrument. Music add of every kind, Sound the Trump, the Cornet wind, Strike the Viol, touch the Lute, Let no Tongue nor String be mute; ferner das Abendlied: Behold the Sun, that seemed but now Enthroned overhead, und das rührende Kinderlied: Sweet Baby, sleep, what ails my dear? Ebensowenig waren die Lieder Miltons (von Christi Geburt, Passion, Tod, und eine in England viel gepriesene „heilige Musik"), obwohl von kraftvoller Eigenart und rhythmischer Schönheit, und die 1627 von Cosin (Private Devotions) veröffentlichten für den Gemeindegesang bestimmt. Miltons Zeitgenosse, Jer. Taylor, dessen Golden Grove (erste Ausg. 1654) der gelehrte Liedersänger Bischof Heber zu Anfang des vorigen Jahrhunderts zu Ehren brachte, hat der Gemeinde ein packendes Adventslied geschenkt (Lord, come away! Why dost Thou stay? The road is ready and Thy Paths made straight), und aus der Epoche der Restauration haben sich Lieder Crossmanns (Sweet Place, sweet Place alone, eins der beliebtesten Jerusalemslieder), Austins (Fain would my Thoughts fly up to Thee), Baxters (My whole, though broken Heart, o Lord), Masons (Spiritual Songs, 1683), Shepherds (Penitential Cries, 1692), ein (kaltes und gekünsteltes) Veni creator und ein auf erhabenem Kothurn einherschreitendes Naturlied (The spacious Firmament on high) des bekannten Dichters J. Dryden hier und da in den kirchlichen Gesangbüchern erhalten. In allgemeinem Ansehen standen die wenigsten von ihnen; in der Vorrede zu den 1720 gedruckten Hymns Simon Brownes wird betont, daß bis zu Watts Auftreten nur den Liedern Bartons, Masons und Shepherds der allgemeine Gebrauch in der christlichen Gemeinde oder, wie beschränkend hinzugefügt wird, „in den christlichen Hausandachten" zugestanden wurde. —

Einem Nonkonformisten, dem englischen Independenten Dr. Watts gebührt das Verdienst, in seinem Vaterland zuerst dem klassischen Gemeindelied die Bahn gebrochen zu haben. Dieser Mann, der mit gesunder christlicher Erkenntnis eine gründliche Vertrautheit mit den Bedürfnissen der englischen Volksseele verband, wurde der anerkannte Führer auf den neuen Wegen, Schöpfer eines nationalen Kirchengesangs, der den ersten entschlossenen Vorstoß gegen die Alleinherrschaft des metrischen Psalms im englischen Gottesdienst unternahm.

Er hat den Kampf erfolgreich geführt. Mit Bewahrung einer gesunden Tradition und feinem Verständnis für den altkirchlichen Ton wurde W. der poetische Mund des in den schweren Gefahren des katholisierenden Hochkirchentums der Stuarts und in den Stürmen der Revolution innerlich erneuten Protestantismus. Die zwei Strömungen, die sich zeitlich an seiner Person scheiden, das Lied des alttestamentlichen Glaubensgehorsams und die religiöse Erhebung der freien Dichterpersönlichkeit, sind noch in ihm beschlossen. Und dies macht ihn zum Herold der neuen Zeit, im gewissen Sinne zum englischen Paul Gerhardt, daß seine „Empfindung nicht nur persönliche Wahrheit, sondern die höhere gemeinsame des Volkes und der Kirche hat".

Er steht an der Spitze einer langen Reihe begnadeter Sänger. Nach den Untersuchungen Sedgwicks (1863) gehörten von 1410 Dichtern englischer Originallieder nur 197 der Zeit vor Watts an, 1213 lebten mit und nach ihm.

Mit seinen Hymns (1707—9) und Psalms, nicht bloßen Uebersetzungen, sondern freien Umbildungen (1719), durchbrach er die alten Schranken; ihm folgten S. Browne, ein Kongregationalist; die drei Independenten Doddridge, Hart und Gibbons, zwei Presbyterianer Grigg und Mrs. Barbauld, gegen Ende des Jahrhunderts Miß Steele, Medley, S. Stennett, Ryland, Beddome und Swaine, sämtlich Baptisten. Die Namen aller haben sich bis zur Gegenwart in den Gesangbüchern (Hymnals) der Staatskirche und der Denominationen erhalten; ihre bekannteren, der Gemeinde liebgewordenen Gesänge setze ich hierher.

Unter Watts Liedern entspricht eine ganze Anzahl hohen liturgischen Ansprüchen; es sind darunter Perlen des Kirchengesangs aller Zeiten nach Form wie Inhalt, die aus den quellenden Tiefen klarer und wahrer Innerlichkeit aufgestiegen sind. Dahin gehören Our God, our Help in Ages past, Our Hope for Years to come, Our Shelter from the stormy Blast And our eternal Home; When I survey the wondrous Cross On which the Prince of Glory died My richest Gain I count but Loss, And pour Contempt on all my pride; Jesus shall reign where'er the Sun Does his successive Journeys run; There is a Land of pure Delight; My Soul, repeat his Praise; Why do we mourn departed Friends; Behold the Morning Sun Begins his glorious Way (Ps. 19) und viele andere, deren reine kraftvolle Sprache, tiefe Empfindung und kirchlicher Ton die Herzen des singenden England unaustilgbar gewonnen haben.

Von seinen Nachfolgern hat keiner ihn wieder erreicht; auch der gepriesene Doddridge, dessen Lieder zumeist die mühevolle Arbeit verraten und in der Form gekünstelt sind, steht weit hinter ihm; als sein bestes Lied gilt Hark the glad Sound, the Saviour comes; Miß Steele (1780) ist durch ihre Far from these narrow Scenes of Night Unbounded Glories rise; O Thou, whose tender Mercy hears, und He lives, the great Redeemer lives; Mrs. Barbauld durch ihr How blest the Righteous when he dies; K. White durch seine vielgesungenen Oft in Danger, oft in Woe und Through Sorrow's Night and Danger's Path; E. Perronet durch All hail the Power of Jesus' Name; Stennet durch sein Majestic Sweetnes sits enthroned; Hart durch Come ye Sinners, poor and wretched und Gibbons durch das schwungvolle Andachtslied Now let our Souls on Wings sublime berühmt geworden. —

Von England aus schlugen die Wellen der neuen Bewegung hinüber, zuerst nach Schottland. Hier errangen sich die Lieder Ralph Erskines (veröffentlicht als Gospel Sonnets 1732) eine Stelle als „klassischer Gemeindeliederschatz" der Zeit, weil sie den Gegenwartsströmungen, die sich in theologischen Untersuchungen über Katechismus und Dogma, in „geistlichen Rätseln" und unter herrnhutischen Einflüssen in überspannten Gefühlständeleien über den Bräutigam und Seelenfreund breit machten, entgegenkamen: eine bemerkenswerte Abstimmung unter die Frische und Natürlichkeit der geistlichen Muse Watts. Unter der Masse minderwertiger Reime finden sich doch auch Gaben edler Poesie: O send me down a Draught of Love und The Believer's Soliloquy, das die Grundlage für Berridges schwungvolles O happy Saints who walk in light wurde, alles Lieder, in denen das Feuer echter religiöser Empfindung und Innerlichkeit leuchtet; von höherem Schwung sind die Scripture Songs, Dichtungen über alt- und neutestamentliche Stellen, die freilich nichts weiter als die in Schottland gebrauchten Paraphrasen sind, und sein Song of Solomon getragen, die Erskine nach seinem Übertritt in die Freikirche herausgab; die Paraphrase über Apok. 7, 10—17 ist später von Cameron zu einem der schönsten Lieder im Schottischen Gesangbuch (How bright these glorious Spirits shine) umgedichtet worden. — Auch die im kirchlichen Gebrauch

stehenden Paraphrasen (vgl. o. S. 433,23) erfuhren in den Generalversammlungen von 1745 bis 81 Erweiterungen und Verbesserungen, welche die Presbyterianer besonders J. Morrison (The Race that long in Darkness pined und Come, let us to the Lord, our God) und Mich. Bruce, dem wahrscheinlich Behold, the Mountain of the Lord zuzuschreiben ist, verdanken.

Tiefer und weitergehender trat die neue Bewegung innerhalb des Methodismus zu Tage. Hier wird der dichterisch hochbegabte Charles Wesley, der Bruder Johns, das Haupt der Schule. Aber in allen drei Abzweigungen der Gemeinschaft, den Arminians (Charles W., Seagrave, Olivers), den Moravians (Hammond und J. Byrom) und den Calvinists (Toplady, Williams, Rowland Hill, Newton und Cowper), regt ein kirchlicher, dichterischer Geist seine Schwingen. Kirchlich freilich nicht im lutherischem Sinne; denn die objektive Kraft und Tiefe Luthers und Gerhardts, den „kirchlichen Ton" des deutschen Chorals, trifft weder unter den früheren, noch den späteren irgend ein Dichter; die englisch-schottisch-amerikanischen Hymnen sind nach Empfindung, Sprache und Melodik das, was wir geistliche Volkslieder nennen, keine Gemeindechoräle.

Charles Wesley gebührt unter den Liederdichtern des 18. Jahrh. die Palme. Die deutschen Einflüsse P. Gerhardts, Schefflers, Menzers, Tersteegens und Zinzendorfs treten deutlich in seinen Liedern hervor. Dabei mag gelegentlich bemerkt werden, daß die Zahl der ins Englische übersetzten deutschen Lieder in der Regel zu hoch angesetzt wird; in dem verbreitetsten engl. Gesangbuch, Hymns ancient and modern, sind neben 161 lateinischen nur 15 unserer Lieder; aber allerdings haben in neuester Zeit eine ganze Reihe von Uebersetzern (Massie, Russell, die Frauen Cox, Winkworth, Borthwick, Findlater) die deutschen Gesangbücher stark in Kontribution gesetzt. Am bekanntesten sind die Übersetzungen von Luthers „Eine feste Burg" (A safe Stronghold our God is still) und „Aus tiefer Not" (From Depths of woe I raise to Thee), Nicolais „Wacht auf" (Sleepers awake, a Voice is calling), Altenburgs „Verzage nicht" (Fear not, o little Flock, the Foe), Rinkarts „Nun danket a. G." (Now thank we all our God), Gerhardts „Befiehl du d. W." (Commit thou all thy Griefs), Neumarks „Wer nur den l. Gott" (If thou but suffer God to guide thee), Freylinghausens „Wer ist wohl wie du" (O Jesu, Source of calm Repose), Zinzendorfs „Jesu, geh' voran" (Jesu, still lead on) und „Christi Blut" (Jesus, thy Blood and Righteousness), Gellerts „Jesus lebt" (Jesus lives! no longer now), Herberts „Die Nacht ist kommen" (Now God be with us, for the Night is closing), Rodigasts „Was Gott thut" (Whate'er my God ordains is right) und Schmolcks „Liebster Jesu" (Blessed Jesu, here west and).

Am kräftigsten hat P. Gerhardt auf Wesley gewirkt, dem er nach Wesen und dichterischem Genius verwandt war; ein Unterton echt kirchlichen Empfindens klingt in vielen seiner Lieder aus der individuell gefärbten Innigkeit seines persönlichen Glaubenslebens heraus; nicht ohne Breite und je und dann lehrhaft, aber duftig und zart, wahr und tief in der Empfindung, mannhaft und geschlossen im Ausdruck, bilderreich und oft von dithyrambischem Schwung sprechen seine Lieder, im Reflex der persönlichen Erfahrungen, Erkenntnis und Glauben seiner kirchlichen Gemeinschaft aus und machen die Saiten der Volksseele erklingen. Als seine besten gelten O for a thousand Tongues to sing; Come let us join our Friends above; Blow ye Trumpets blow; O Thou who camest from above; Forth in thy Name, o Lord, I go; Rejoice, the Lord is King; Thou Judge of quick and dead, und das sehr bekannte Jesus, Lover of my Soul, Let me to Thy Bosom fly u. v. a.

An seine Kraft und Tiefe reichen die übrigen Wesleyaner nicht heran: die erhabenen Rhythmen der „Oden" Olivers treffen den kirchlichen Ton nicht; doch ist die eine The God of Abraham praise vielverbreitet; von den übrigen ist Seagrave durch sein Andachtslied Rise, my Soul, and stretch thy Wings, Hammond durch Awake and sing the Song of Moses and the Lamb, Cennick durch The Children of the heavenly King, Byrom durch das zartempfundene My Spirit longeth for Thee Within my troubled Breast, der leidenschaftliche, harte Calvinist Toplady durch sein ergreifendes Rock of Ages, cleft for me, das über dem Kanal als edelste Blüte aller geistlichen Lyrik gepriesen zu werden pflegt, endlich die gemeinsamen Verfasser der Olney Hymns (1779), Newton und Cowper, durch Glorious Things of Thee are spoken, Zion, City of our God; How sweet the Name of Jesus sounds; Approach, my Soul, the Mercy-Seat; Hark my Soul, it is the Lord; O for a closer Walk with God; Far from the World, O Lord, I flee und There is a Fountain filled with Blood bekannt geworden. —

Erst im 19. Jahrhundert hat das geistliche Lied, bedingt durch die Strömungen des kirchlichen Geistes, innerhalb der Staatskirche einen neuen Aufschwung genommen; das aus ödem Formel- und Gewohnheitschristentum der Kirche des 18. Jahrhunderts erwachende neue kirchliche Leben hat auch hier befruchtend auf die engl. Muse gewirkt und ein reiches Blütenleben geschaffen.

Von entscheidender Bedeutung wurde die Oxforder Bewegung von 1833 an, sofern sie die Lyrik wieder in kirchliche Bahnen leitete. Ein Vorfrühling geht ihr voraus, der die Gärten der Freikirchen mit den schönen Blumen der Dichtung schmückt; er ist durch die Namen Ph. Kelly, eines Iren, J. Montgomery, eines Schotten und W. Hurn, eines Engländers, alle drei zum Dissent gehörig und von außergewöhnlicher Fruchtbarkeit, bezeichnet. Kelly hat seit 1804 (letzte Ausgabe 1854) 765 Lieder veröffentlicht, darunter viel Minderwertigkeit ohne Saft und Frische, doch aber mancher volltönende Sang: Lo! He comes, let all adore Him; We sing the Praise of Him, who died; W. Hurn (Psalms and Hymns, 1813) 420 Gesänge (die bekanntesten sind There is a River deep and Broad und O House of Jacob, come), und ebenso Montgomery in seinen Psalms and Hymns, 1825 eine beträchtliche Zahl, aus der Hail to the Lord's Annointed und Songs of Praise the Angels sang durch schlichte, warmherzige Einfachheit bemerkenswert sind.

Übrigens ist die rationalistische Verschlimmbesserung, die damals in Deutschland Luther und den Vätern am poetischen Zeuge zu flicken sich nicht scheute, in England nicht ohne Nachspiel geblieben. Dort waren, infolge der zahllosen sektiererischen Verzweigungen, ungezählte „Gesangbücher für die Gemeinde“ erschienen, — die beiden Wesleys, Toplady und Lady Huntingdon hatten den Anstoß gegeben — und jeder Sammler gefiel sich darin, je nach seinen religiösen oder ästhetischen Neigungen die alten Kernlieder zu entleeren und umzubiegen. Auch drüben haben im Anfang des Jahrhunderts geschichtsloser Sinn, dichterische Unkraft und ästhetischer Ungeschmack das alte Gold der Vorzeit unwürdig legiert und den Hochflug des kirchlichen und dichterischen Genius in die verflachenden Niederungen subjektivistischer Sektiererei und Flachheit gezogen. Sonderlich die Gesangbücher in den Stadtkirchen, in die Staatskirche und Dissent sich teilten, litten schwer unter den individualistischen Ausschreitungen dieser Verböserungssucht, während die staatskirchlichen Landparochien der alten Übung des Psalmodierens in der Hauptsache treu blieben. —

Der Gegenstoß, der von den Hochkirchlichen in Oxford ausging und z. T. durch die hymnologischen Studien Bunsens, des damaligen preußischen Gesandten in London, die Anregung empfing, leitet eine neue, die kirchliche Epoche der englischen Hymnologie ein. Durch Hebers Hymns und Kebles Christian Year wurden die Schranken, die bis dahin die verschiedenen kirchlichen Schulen trennten, durchbrochen. Dem Bischof Heber von Kalkutta verdankt die engl. Kirche die taufrischen und stimmungsvollen Thou art gone to the Grave, but we will not deplore Thee; By cool Siloams shady Hill; From Greenland's icy Mountains, dessen letzte Strophe ich hierhersetze: Waft, waft, ye Winds, His Story, And you, ye Waters, roll, Till like a Sea of glory It spreads from Pole to Pole, Till o'er our ransomed Nature The Lamb for Sinners slain, Redeemer, King, Creator, In Bliss returns to reign. Kebles „Christliches Jahr“ ist kein eigentliches kirchliches Liederbuch, aber ein reicher Quellborn tief religiösen, weihvollen und sinnigen Innenlebens, der auf die mitlebenden und nachfolgenden Dichter Ströme reicher Anregungen hat ausgehen lassen; ich nenne daraus: Sun of my Soul, Thou Saviour dear, It is not night, when Thou be near und What sudden Blaze of Song Spreads o'er the expanse of Heaven. Casswall, J. H. Newman (Lead, kindly Light, Amid the encircling gloom), F. W. Faber gehören diesem Kreise an, dessen auf die altkirchliche Dichtung zurückgehenden Studien in der Lyra apostolica niedergelegt sind. —

Seitdem hat sich ein breiter Strom geistlicher Liedkunst in Kirche und Dissent ergossen; und die Zahl der Dichter ist immer noch im Wachsen, in England wie in Schottland. Sedgwick zählte in seinem Catalogue von 1863 nicht weniger als 600 Dichter, deren Hymnen nach 1827 erschienen sind, unter ihnen verdienen als die hervorragenderen genannt zu werden: J. Conder (The Lord is King, lift up thy Voice); Bischof R. Mant (Round the Lord in glory seated und For all thy Saints, o Lord); J. Edmeston (Saviour, breath an Evening Blessing), zwei engl. Nonkonformisten; H. F. Lyte (der das herrliche Abendlied: Abide with me, fast falls the Eventide gedichtet hat), Sir J. Bowring (In the Cross of Christ I glory), Sir Rob. Grant (Saviour, when in Dust to Thee) und Charlotte Elliott (My God and Father,

while I stray; Just as I am, without one Plea But that Thy Blood was shed for me, O Lamb of God, I come) aus der Low Church; J. M. Neale (The royal Banners forward go [Vexilla regis prodeunt von Venantius Fortunatus, † 609]; Jerusalem, the golden), Bischof Wordsworth (Up to the Throne of God is born) von der hochkirchl., und Dean Alford (Saviour of them that trust in Thee), A. P. Stanley (He is gone beyond the Skies), A. Tennyson (Strong Son of God, immortal love) von der breitkirchlichen Partei; endlich von den schottischen Presbyterianern Dr. Horatius Bonar (I heard the Voice of Jesus say); auch die Frauen Harriet Auber, Sarah Adams (Nearer, my God, to Thee), El. Browning (Of all the Thoughts of God that are) und Frances Ridley Havergal (I gave my Life for Thee) werden viel gesungen. —

Diese reiche Fülle eines neuen kirchlichen Liederschatzes hat in natürlicher Folge zur wissenschaftlichen Arbeit am Kirchenlied veranlaßt; wie bei uns ist auch in England die Hymnologie eine verhältnismäßig späte Frucht der praktischen Theologie. Hat sie dort auch keinen Arndt, Daniel, Stier, Wackernagel und Mone aufzuweisen, so dürfen Daniel Sedgwicks Comprehensive Index 1863, der durch tüchtige Quellenforschungen und liebevolle Versenkung in den Gegenstand ausgezeichnet ist, und J. Julians Dictionary of Hymnology als kräftige Ansätze, der Sache wissenschaftlich auf den Grund zu gehen, gelten. — Die Sammlungen von „Liedern für den kirchlichen Gebrauch" sind in den letzten 50 Jahren ins Unzählige gewachsen, in England wie in Schottland; nicht nur jede religiöse Gemeinschaft, in Kirche wie Dissent, viele Diöcesen, Kirchen und Kapellen, kirchliche und religiöse Gesellschaften, jede noch so unbedeutende religiöse Sonderbildung hat ihr eignes Liederheft: ein wildes, wirres Durcheinander subjektivistischer Gelüste und — Verirrungen, durchsetzt freilich mit Edelsteinen echter religiöser Kunst. Am meisten verbreitet in der Kirche sind die Hymns ancient and modern, die zwar keine ausdrückliche kirchliche Sanktion haben, aber, da sie dem Prayer Book meist beigebunden werden, eine Art kirchliches Ansehn genießen. Wie durch die erwähnten Sammlungen, so geht auch durch sie ein ökumenischer Zug; sie schöpfen aus vielen Quellen und frei von der früheren sonderkirchlichen Eifersucht pflücken sie die Blumen von allen Beeten der religiösen Dichterflur. —

Die Entwickelung der amerikanischen Liedbichtung bedarf an dieser Stelle nur weniger Worte. Bis gegen das Ende des 18. Jahrhs. hat Amerika das poetische Erbe des Mutterlandes einfach herüber genommen und erst den metrischen Psalm, dann Watts und Wesley gesungen. Der Rektor des Yale College, Tim. Dwight († 1817) war, nach A. Gilman, der erste, der eigne Wege ging (I love thy Kingdom, God); das St. Bernhard-Gerhardtsche Kreuzlied (O Sacred Head, now wounded) hat J. W. Alexander († 1859) umgedichtet; und die Lieder von Bischof Doane († 1859) (Softly now the Light of Day), E. H. Sears († 1876) (Calm on the listening Ear of Night), Phoebe Cary († 1871) (One sweetly solemn Thought) und dem frommen Deutschamerikaner W. A. Mühlenberg († 1877) (Like Noahs weary Dove) sind von nicht gewöhnlicher rhythmischer Schönheit und aus warmem Glaubensleben geboren. Unter den bis in die jüngste Gegenwart reichenden Dichtern sind die bekanntesten Bischof A. C. Coxe (O, where are Kings and Empires now?), Ray Palmer (geb. 1808) (My Faith looks up to Thee) und der bekannte Dichter-Philosoph O. Wendell Holmes (geb. 1809), der mit seinen Liedern O Love divine that stooped to share und Lord of Beings, throned afar auch der kirchlichen Harfe einige warme Töne entlockt hat. — Die besten und verbreitetsten Gemeindegesangbücher der Gegenwart stellen neben die Sequenzen der Lateiner die schönsten Lieder der Engländer Watts und Wesley und der Amerikaner Mühlenberg und Lyte, und in diesem Sinne hat die protestantische Kirche Nordamerikas Lieder im höheren Chor, dem deutschen Choral freilich an Tiefe, Innigkeit und Urgewalt nicht vergleichbar.

Rudolf Buddensieg.

Kirchenlied VI., in den skandinavischen Kirchen. — C. J. Brandt og L. Helweg, Den danske Psalmedigtning I–II (Kbhvn 1846–1847); C. J. Brandt Vore danske Kirke-Salmebøger fra Reformationen til Nutiden (Kbhvn 1886); J. N. Skaar, Norsk Salmehistorie (Bergen 1879–1880); derselbe, Kirkesalmebøger og Salmedigtere, in „M B. Landstads Kirkesalmebog"; J. W. Beckmann, Den nya Swenska Psalmboken, framställd uti Försök till Svensk Psalmhistoria (Stockholm 1845–1872); H. Schück, Svensk Literaturhistoria I (Stockholm 1890); P. Wieselgren, Svenska kyrkans sköna literatur (Lund 1833).

Vor der Reformation gab es auch im Norden nur wenige geistliche Lieder in der Muttersprache; aber aus Breviarien, Missalen, Gradualen und verschiedenen Handschriften sind nicht wenige lateinische Lieder geistlichen Inhalts hervorgeholt, teils nordische Verhältnisse teils nordische Heilige betreffend (diese sind für Schweden gesammelt und herausgegeben von G. E. Klemming: „Latinska sånger fordom användai svenska kyrkor, kloster og skolor“, 4 Bde, Stockholm 1885—1887).

Die Hymnen und Lieder, die bei den Gottesdiensten der römisch-katholischen Kirche gesungen wurden, wurden vor dem Ende des Mittelalters zum größten Teil sowohl ins Dänische wie Schwedische übersetzt. Viele derselben finden sich in dem von Christiern Pedersen 1514 herausgeg. „Tidebog“ (Tider = horae canonicae) (aufs neue abgedruckt in Chr. Pedersens Danske Skriften II, Kbhvn 1851) und in „Dens svenska Tidebocken, wanligtois | kallad | Vår | Fru | Tider“ (aufs neue herausgegeben von G. E. Klemming, Stockholm 1854). Außer den Maria- und Heiligenliedern, die sich in den Zeitenbüchern fanden, besaß man gleichfalls früh alte kirchliche Hymnen in dänischer und schwedischer Übersetzung, wie Sequenzen für Weihnachten und Ostern (siehe C. J. Brandt und L. Helweg, Den danske Psalmedigtning I; G. E. Klemming, Ur en antecknares samlingar 163 f.). Und als dann die Reformation in den nordischen Ländern Wurzel faßte, brach ein neuer Kirchengesang in Dänemark-Norwegen wie in Schweden hervor.

In Dänemark machte sich die reformatorische Stimmung in verschiedenen Satiren und Schmähliedern Luft, teils originalen (siehe C. Bruun, Viser fra Reformationstiden, Kbhvn 1864 und den merkwürdigen satirischen Dialog: „En Historie om Peder Smid og Atzer Bonde“, herausgegeben von Sv. Grundtvig, Kopenhagen 1880), teils Bearbeitungen nach Nik. Manuel und anderen (N. Manuels Satire von der kranken Messe, in dänischer Bearbeitung aus der Reformationszeit, herausgegeben von S. Birket Smith, Kopenhagen 1893), und 1528 erhielt Dänemark durch den Reformator von Malmö, Claus Mortensen Töndebinder (Faßbinder), sein erstes Gesangbuch, das sogenannte „Malmö-Gesangbuch“, welches im nächsten Jahr in Malmö aufs neue gedruckt und 1529 und öfter in Rostock nachgedruckt wurde. (Die zwei ältesten Malmö-Ausgaben sind ganz verschwunden; ein Rostocker Nachdruck vom Jahre 1529 ist wiedergegeben in C. Bruun, Psalmeböger fra Reformationstiden I, Kbhvn 1865; ein Nachdruck des Malmö-Gesangbuchs nach der von Chr. Pedersin besorgten, erweiterten Ausgabe von 1533 ist abgedruckt in C. Bruun, Psalmeböger II, Kbhvn 1866; von einer späteren Ausgabe aus dem Jahre 1544 durch Hans Tauser ist uns kein Exemplar erhalten, doch hat man mit gutem Grund diese in einem „neuen Gesangbuch“ wiederfinden wollen, das 1553 und öfter bei Hans Wingaard in Kopenhagen erschien.)

1569 erhielt Dänemark durch den Pastor an der Frauenkirche in Kopenhagen, Magister Hans Thomissen, sein erstes größeres Gesangbuch mit Melodien, die jedem Gesang vorgedruckt waren. Es enthielt 261 dänische und 8 lateinische Gesänge. Die neuen dänischen Gesänge stammen von den Bischöfen Peder Palladius, Tyge Asmussen und Hans Albertsen, den Edelleuten Knud Gyldenstjerne und Erik Krabbe und dessen Schwester Elisabeth Krabbe, Gemahlin des Seehelden Peder Skram, Herluf Trolle, dem berühmten Theologen Niels Hemmingsen (VII, 659 ff.) und einigen Geistlichen, unter diesen der bekannte Anders Sörensen Vedel und der Herausgeber, welcher 49 von den neuen Gesängen gedichtet hat; 40 davon sind Übersetzungen aus dem Deutschen. „Hans Thomissens Gesangbuch“, welches „nach den Hauptartikeln des Christentums“ geordnet war, wurde bald mit Anhängen versehen, in welche Gesänge von dem Zeitgenossen des Herausgebers, Hans Christensen Sthen, dem hervorragendsten unter den dänischen kirchlichen Dichtern des 16. Jahrhunderts, aufgenommen wurden (C. J. Brandt, Salmedigteren H. C. Sthen, Kbhvn 1888; derselbe, Udvalg af H. C. Sthens Salmer og aandelige Rim, Kbhvn 1888).

Im Anfang des 17. Jahrhunderts war die Herausgabe von Gesangbüchern in Dänemark beinahe eine Industrie geworden, verschiedenen betriebsamen Buchhändlern überlassen, von denen die alten Sammlungen namentlich durch Übersetzungen aus dem Deutschen erweitert wurden. Aber 1699 erhielt die dänische Kirche ein neues Gesangbuch, das sogenannte Kingosche (s. o. S. 305), das noch an einigen wenigen Stellen, mit hinzugefügten Anhängen, in Gebrauch ist. Hierzu hatte Bischof Th. Kingo selbst das wertvollste der neuen Beiträge geliefert; neben seinen Gesängen verdienen aber diejenigen des Bischofs Anders Arrebo und des Dompropsten Sören Jonasen erwähnt zu werden.

Im 18. Jahrhundert erhielt das Kingosche Gesangbuch drei Nebenbuhler. Das älteste war das dänische sog. Flensburger Gesangbuch, das 1717 von dem Pastor B. C. Gjödesen (Ägidius) in Wernis herausgegeben wurde. Deutlich spürt man an demselben, daß es in dem Grenzgebiet zwischen dänisch und deutsch entstanden ist. Es gewann nicht große Ausbreitung, hielt sich aber in Flensburg und mehreren Landgemeinden im mittleren Schleswig bis 1850. Größere Bedeutung bekam das Pontoppidansche Gesangbuch (1740), das von Erik Pontoppidan stammte (s. d. A.). Demselben gaben namentlich die neuen Gesänge sein Gepräge, welche aus der von Halle ausgehenden Erweckung herrührten. Der gelehrte Frederik Rostgaard eröffnete den Reigen der pietistischen Übersetzer des Halleschen Gesangbuchs; der hervorragendste unter den Dichtern des dänischen Pietismus und einer der größten Psalmisten Dänemarks war indes Hans Adolph Brorson (III, 418). Das Pontoppidansche Gesangbuch, das erste in Dänemark, welches die einzelnen Gesänge mit Nummern versah, war besonders durch die in den Hofkreisen herrschende Sympathie für den Pietismus hervorgerufen; doch gewann dieses sog. „Schloßgesangbuch" weder große noch dauernde Verbreitung. Am längsten hielt es sich im nördlichen Schleswig, in einer Umarbeitung durch die Pastoren Meyer und U. S. Boesen. Das dritte dänische Gesangbuch des 18. Jahrhunderts, das Guldbergsche (1778), vom Staatsminister Ove Hoegh-Guldberg und dem Bischof von Seeland, L. Harboe herrührend, hatte Klopstock und Gellert, den Wolffianismus und den Supranaturalismus zur Voraussetzung. Es wurde nur in den Städten eingeführt und selbst als „das städtische Gesangbuch" hielt es sich nicht lange.

1798 sammelte ein Kreis von Männern in verschiedenen Stellungen und mit sehr verschiedenen geistigen Voraussetzungen unter dem Vorsitz des Bischofs von Seeland, N. E. Balle (II, 371) das sogenannte evangelisch-christliche Gesangbuch, das von einem ängstlichen Supranaturalismus und einem entschiedenen Rationalismus stark geprägt war (Fr. Nielsen, Bidrag til den evang.-kristel. Psalmebogs Historie, Kopenhagener Universitäts-Programm 1895). Hier war die alte Gesangstradition ganz abgebrochen; die alten Kerngesänge waren verstümmelt, um die Ansprüche des „Geschmacks" zu befriedigen, und neue leere und flache Reimereien eingedrungen. Zu diesem Gesangbuch, das in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Gebrauch war, fügte der Bischof von Seeland, J. P. Mynster (s. d. A.) 1845 einen kleinen Anhang mit neuen Gesängen gewichtigeren Inhalts hinzu. 1855 erschien dann „Roskilde Konvents Psalmebog", so genannt, weil es durch die Roskilder Predigerkonferenz zu stande kam. Hierzu hatten namentlich Grundtvig (VII, 206 ff.), B. S. Ingemann und C. J. Boye viele neue Gesänge geliefert. Zum „Convents-Gesangbuch" erschienen zwei Anhänge, 1873 und 1890 autorisiert, welche namentlich neuere Gesänge von Grundtvig u. a. enthielten, nebst mehreren von Kingo und Brorson in einer Gestalt, die der ursprünglichen näherkommt. Endlich hat die dänische Kirche 1899 für ein von dem Kirchenrat (IV, 422, 42 f.) herausgegebenes „Gesangbuch für Kirche und Haus" („Psalmebog for Kirke og Hiem") die Autorisation erhalten; dieses hat danach gestrebt, die Gesangbuchsache auf den durch das evangelisch-christliche Gesangbuch abgebrochenen Weg zurückzuführen. Demselben liegt ein Vorschlag einer privaten Kommission zu Grunde. — 1889 gab das königl. evang-luth. Konsistorium in Kiel dem Beschlusse der 4. ordentlichen Gesamtsynode gemäß ein „Evangelisch lutherisches Gesangbuch für die dänisch redenden Gemeinden in Schleswig" heraus, das eine sehr verdienstvolle Arbeit ist.

In Norwegen regte sich gleichfalls bald das Bedürfnis nach einem neuen Gesangbuch, welches das Kingosche, das Guldbergsche und das evangelisch-christliche, welche während der Vereinigung mit Dänemark auch hier hinauf ihren Weg gefunden hatten, ablösen könnte, und 1852 wurde dem Liederdichter, Pastor M. B. Landstad, der Auftrag erteilt, einen Entwurf für ein neues norwegisches Gesangbuch auszuarbeiten. Das Landstadsche Gesangbuch wurde dann, nachdem es von einer Kommission geprüft worden war, 1869 zum Gebrauch bei dem öffentlichen Gottesdienst autorisiert. Außer den Liedern älterer dänischer und norwegischer Dichter sind hierin namentlich Gesänge von Landstad selbst und dem Pastor in Christiania, W. A. Wexels, aufgenommen, teils originale, teils Uebersetzungen. 1873 ward ein zweites norwegisches Gesangbuch autorisiert, Hauges Gesangbuch, gesammelt von Pastor A. Hauge, einem Sohn des Erweckungspredigers Hans Nielsen Hauge (VII, 784 f.). Endlich ist noch eine Sammlung von Gesängen im Bauerndialekte („Nokre Salmar") autorisiert worden, besorgt von dem semitischen Philologen Prof. Dr. Elias Blix.

In Schweden gab der Reformator Olaus Petri (s. d. A.) schon 1526 eine

kleine Sammlung „Swenske songer eller visor“ heraus, welche wahrscheinlich — kein Exemplar davon ist erhalten — nur 10 Gesänge enthielt. Vier bis fünf davon stammten wahrscheinlich von Olaus Petri selbst, einer war ein Erbe aus dem Mittelalter, der Rest Übersetzungen nach Luther und Hegenwalt aus dem sogenannten Walterschen Gesangbuch (Wittenberg 1524). 1530 und 1536 erschienen neue, vermehrte Auflagen von „Swenske songer“; die Vermehrung stammte wesentlich von dem im übrigen unbekannten Dichter Olaf Svensson (Klemming, Ur en antecknares samlingar 163. 197). Eine neue Auflage vom Jahre 1543, von der wir nur einige wenige Bruchstücke besitzen, wurde nicht von Olaus Petri, sondern von dessen Bruder, dem Erzbischof Laurentius Petri, besorgt. 1553 erschien „En liten Songbook til at bruka i kyrkionne“, welches kaum andere als die schon von Olaus Petri herausgegebenen Gesänge enthalten haben wird. 1567 erschien endlich, mit Recht so genannt, „Laurentius Petris Gesangbuch“; es enthielt ungefähr 100 Gesänge, und ein großer Teil derselben waren Übersetzungen aus dem Deutschen und Dänischen, die den Erzbischof selbst zum Urheber hatten. Mehrere derselben waren stark polemisch gegen die römische Kirche gerichtet. 1572 erschien eine neue, beinahe unveränderte Auflage mit vier religiösen Gedichtsammlungen als Anhang. Ein Teil dieser Gedichte ist vom Erzbischof Laurentius Petri Gothus verfaßt (gest. 1579). 1586 erschienen zwei neue schwedische Gesangbücher, das eine in Stockholm, das andere in Lübeck gedruckt, wahrscheinlich als eine Buchhändlerspekulation. Obgleich diese beiden Sammlungen mitten in der Zeit des sogenannten liturgischen Streites, welcher aufflammte, als König Johann seine römisch-katholischen Sympathien auf liturgischem Gebiet geltend machen wollte, erschienen, wurden keine sonderlichen Wirkungen dieses Streites in ihnen gespürt. Jedoch hatte das Gesangbuch von 1586 ein Schmähgedicht gegen Rom von Olaf Svensson, das in den älteren Ausgaben von 1567 und 1572 stand, nicht aufgenommen. 1594 erschienen wiederum zwei Gesangbücher, das eine in Stockholm, das andere, als ein Nachdruck, in Lübeck; außer den Gesängen des Buches von 1586 enthielten beide fünf neue.

In dem ersten Viertel des 17. Jahrhunderts erschienen gleichfalls eine Reihe von neuen, durchgesehenen Auflagen, teils mit Anhängen, und außerdem wurden unter verschiedenen Titeln Sammlungen herausgegeben, die wesentlich denselben Inhalt hatten, wie des Petrus Johann Rudbeckius „Enchiridion eller then Svenska Psalmboken“ und die etwas eigentümlicheren „Andelige Psalmer och Wijsor“ (1614?), die wahrscheinlich von S. A. Forsius gesammelt sind; ferner des Laurentius Paulinus Gothus „Clenodium“ (1633). Als das letztgenannte erschien, erhoben sich Stimmen gegen diejenigen, welche sine consensu superiorum Änderungen am Gesangbuch zu machen sich erlaubten, da dieses vermeintlich ein liber symbolicus sei, und von verschiedenen Seiten ward der Wunsch ausgesprochen, an Stelle der verschiedenen, damals gebrauchten Sammlungen ein für das ganze Reich giltiges Gesangbuch zu erhalten. Die Frage wurde auf dem Reichstag in Nyköping 1640 verhandelt und der Vorschlag gemacht, eine Gesangbuchskommission zu berufen, die jedoch erst 1643 gewählt wurde. Die Arbeit dieser Kommission, eine behutsame Revision des alten Upsala-Gesangbuchs, das 166 schwedische und 15 lateinische Gesänge enthielt, wurde zwar von der Geistlichkeit gutgeheißen und 1645 gedruckt; aber eine Verfügung betreffend Einführung dieses Upsala-Gesangbuchs oder Verbot anderer Gesangbücher unterblieb. Das Kirchengesetz von 1686 bestätigte im Gegenteil den Gebrauch der verschiedenen Gesangbücher.

Von den schwedischen Liederdichtern am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrh. sind namentlich zu nennen: Petrus Johannis Gothus (gest. 1616), der sich lange in Rostock aufhielt, wo er unter anderem mehrere Gesänge und Gebete übersetzte und verfaßte. Torstenius Johannis, ein Musiker in der Kapelle Karls IX., der eine gereimte Uebersetzung der Psalmen Davids herausgab, wahrscheinlich nach der Bearbeitung derselben von Ambrosius Lobwasser; Laurentius Jonä Gestriteus (gest. 1597), welcher mehrere lateinische Gesänge übersetzte; Peder Dåleman; Jonas Palma; Olaus Martini; Sigfridus Aronius Forsius; Laurentius Laurentii Laurinus; Wiwallius; Andreas Johannis Arosiandrinus und Abraham Kempe, Lektor in Strengnäs. Carl Carlsson Gyldenhjelm, der tapfere Sohn Karls IX., war gleichfalls Verfasser geistlicher Gedichte, und sein königlicher Halbbruder Gustav Adolf pflegt auch unter den Liederdichtern genannt zu werden als Verfasser des deutschen Gesanges: „Verzage nicht, du Häuflein klein“, eines Seitenstücks zu „Ein' feste Burg ist unser Gott“. Wahrscheinlich (H. Schück, Svensk Literaturhistoria, Stockh. 1890, S. 336) hat Gustav Adolf unmittelbar vor der Schlacht bei Lützen einen Gesang gedichtet, der nur aus der dritten Strophe dieses Gedichtes bestand,

und nach dem Tode des Königs hat dann der Pfarrer in Lützen, Paul Stockmann, die beiden ersten Strophen des Gedichts hinzugefügt, um dem schwedischen Heere Mut zu geben und Trost zu spenden. Erst 1652 wurde dieser Gesang von J. M. Fougdonius ins Schwedische übersetzt.

Der Gedanke an ein neues schwedisches Gesangbuch faßte namentlich bei dem Pastor in Vingåker, Jesper Svedberg, Wurzel (dem Vater Emanuel Swedenborgs), welcher 1702 Bischof in Skara wurde (gest. 1735). Dieser und sein Freund, der gelehrte Archiater Urban Hjärne, wandten sich in dieser Sache an Karl XI., und 1691 wurde eine Gesangbuchkommission berufen, in der Haquin Spegel, Bischof in Linköping, ein thätiges Mitglied war (H. W. Tottie, Jesper Svedbergs lif och virksamhet, Upsala 1885, I, 89 f.). 1693 wurde die Arbeit vollendet und darauf dem Reichstag in Stockholm vorgelegt, der eine Untersuchungskommission berief; als diese das Buch gutgeheißen hatte, begann der Druck 1694. Doch der streitbare Bischof Carl Carlsson von Vesterås und andere erregten einen Sturm gegen das neue Gesangbuch, welches beschuldigt wurde, „eine neue Religion in das Reich einzuführen“. Eine Kommission unter dem Vorsitz des Erzbischofs Svebilius wies zwar diese gewaltsame Anklage zurück; dennoch wurde bestimmt, daß das Buch, ehe es in Gebrauch genommen wurde, revidiert werden sollte, und erst 1698 wurde dieses Svedbergsche Gesangbuch oder, wie es meistens genannt wird, das Gesangbuch von 1695, zur Einführung beim Gottesdienst autorisiert. Nach Svedberg und Spegel müssen von denjenigen, die Gesänge für dieses Buch geliefert haben, genannt werden: Jakob Arrhenius, Professor der Geschichte in Upsala; Gustav Ollon; Samuel Columbus; Petrus Lagerlöf und Israel Kolmodin. Viele von den Gesängen Svedbergs, Spegels und Arrhenius' sind noch jetzt Kernlieder der schwedischen Christen.

Als der Pietismus Schweden erreichte, sprudelte auch dort ein neuer Liederquell hervor. 1717 erschien das pietistische Gesangbuch „Mose og Lambsens visor“, wahrscheinlich bei Georg Lübecker und Jonas Rothåf; dasselbe ist bis in unsere Tage immer wieder gedruckt worden. Die in diese Sammlung aufgenommenen Gesänge haben ein starkes subjektives Gepräge, das ihnen einen ganz anderen Charakter giebt als diejenigen des autorisierten Gesangbuchs. In dem Finnländer Jakob Frese (gest. in Stockholm 1729) erhielt Schweden einen neuen religiösen Dichter mit subjektivem Tonfall, der von der Schönheit des Todes und der Herrlichkeit der Ewigkeit sang. Als der Herrnhutismus später Schweden erreichte, stellte Anders Karl Rutström die Liedersammlung „Zions nya sånger“ zusammen, die, nach seinem Tode herausgegeben (1778), für die herrnhutischen Kreise dieselbe Bedeutung erhielt, wie „Mose og Lambsens visor“ bei den Pietisten gehabt hatte.

Schon 1756 erteilte der Erzbischof Henrik Benzelius dem Propste C. J. Lohmann in Tierp den Auftrag, das alte Gesangbuch umzuarbeiten, und der Erzbischof Samuel Troilius (gest. 1764) ging mit großem Eifer auf diesen Plan ein. Den wesentlichen Teil der Arbeit an dem neuen Gesangbuch nahm aber der Historiker Olof Celsius auf sich, der 1794 als Bischof in Lund starb. 1765 erschien der erste Teil von diesem Celsischen Probe-Gesangbuch und 1767 der zweite. Doch der Entwurf des gelehrten Bischofs wurde sehr unfreundlich aufgenommen. Dompropst A. Knös in Skara suchte darzuthun, daß sich bessere Gesänge sowohl in dem alten Gesangbuch wie in „Mose og Lambsens visor“ befänden, und der spätere theologische Professor D. Annerstedt richtete seinen scharfen Witz gegen dasselbe. So wurde man denn bald darüber einig, daß diese Arbeit totgeboren sei.

Als die Neologie und der Rationalismus in Schweden Anhänger gewonnen, wurde der Wunsch nach einem neuen Gesangbuch mit größerer Stärke wieder rege. 1779 übertrug die Regierung dem Domkapitel in Upsala, die Herausgabe eines solchen zu besorgen und 1793 erschien das sogenannte Upsala Professoren-Gesangbuch, in welchem die negative Geistesrichtung der Zeit deutlich zu spüren war. Eine Kommission erhielt diese Arbeit zur Prüfung, aber die Sache stockte. 1811 wurde eine neue Kommission unter dem Vorsitz des Erzbischofs Lindblom berufen, welche 1814 einen vom Rationalismus ebenso stark geprägten Entwurf vorlegte. Niemand erkannte die Mängel an dieser Arbeit deutlicher als der Stockholmsche Pastor und Dichter, Johan Olof Wallin, gestorben 1839 als Erzbischof von Upsala. Er sammelte und ließ in aller Stille einen neuen Entwurf drucken, das sogenannte Wallinsche Gesangbuch, das bei seinem Erscheinen 1816 mit allgemeinem Wohlwollen empfangen wurde. 1819 wurde dieses Gesangbuch nach einigen wenigen Änderungen zur Einführung bei den Gemeinden, die den Wunsch danach äußerten, autorisiert.

Unter denen, die wertvolle Beiträge zum Wallinschen Gesangbuch geliefert haben, müssen neben Wallin selbst, besonders Frans Michael Franzén (gest. 1847 als Bischof in Hernösand) und der Hofprediger Samuel Johan Hedborn (gest. 1849) genannt werden.

Doch auch gegen Wallins Gesangbuch konnten, trotzdem es eine ausgezeichnete Arbeit ist, Einwendungen gemacht werden, und 1883 hat die schwedische Kirchenversammlung (Synode) aufs neue die Gesangbuchsache in Bewegung gesetzt. Das Resultat liegt in einem Entwurf eines neuen Gesangbuchs vor, der aber bisher noch nicht autorisiert worden ist. **Fr. Nielsen.**

Kirchenmusik (vgl. die Artikel Gottesdienst, Kirchengesangverein, Kirchenlied, Liturgie, Orgel).

1. **Begriff und Wesen. Allgemeines und Grundsätzliches.** — S. Kümmerle, Encyklopädie der evangelischen Kirchenmusik, 4 Bde, Gütersloh 1888—1895; P. Utto Kornmüller, Lexikon der kirchlichen Tonkunst (kathol.). 2. A. Brixen, 1891 (S. 249 ff.); Chr. Palmer, Evangelische Hymnologie, Stuttgart 1865; J. P. Lange, Die kirchliche Hymnologie oder die Lehre vom Kirchengesang, theor. Abt., im Grundriß, Zürich 1843; F. Mergner, Giebt es eine evangel. Kirchenmusik und wodurch charakterisiert sich dieselbe? In: Der dritte deutsch-evangelische Kirchengesangvereinstag zu Halle a. S., Stuttgart 1894 (Leipzig, Breitkopf und Härtel); Fr. Bachmann, Grundlagen und Grundfragen zur evang. Kirchenmusik, Gütersloh 1899; H. A. Köstlin, Ueber das Kirchliche in der Musik. Im Korresp.-Bl. des ev. KGV 1890, 1 ff. 13 ff.; ders., Kirchenstyl. In „Die Tonkunst“, Stuttgart 1879, S. 351 ff. A. F. Thibaut, Ueber Reinheit der Tonkunst, 7. A. Freiburg 1893; L. Schöberlein, Die Musik im Kultus der ev. Kirche (Frommel und Pfaffs Vortr., Bd V H. 4), Heidelberg 1881; Ph. Spitta, Die Wiederbelebung protestantischer Kirchenmusik auf geschichtlicher Grundlage. In „Zur Musik“ Berlin 1892, S. 29 ff.; ders., Das Oratorium als Kunstgattung. Allgem. Mus.-Ztg., Leipzig 1868 Nr. 18—21; H. Riehl, Die Cäcilianer. Protestantische Kirchenmusik. In „Religiöse Studien eines Weltkindes“, Stuttgart 1894; H. v. Herzogenberg, Bemerkungen zum Streit um das Wesen der kirchlichen Musik. Monatsschrift f. Gottesd. und kirchliche Kunst I (1895) S. 9 ff. 171 ff.; L. von Jan, unter dems. Titel, ibid. S. 145 ff.

Kirchenmusik bezeichnet dem Wortbegriffe nach die Musik der Kirche, Musik, welche die Kirche zum Subjekt oder mindestens zum Objekt hat, also Musik, die von der Kirche selbst geschaffen oder doch von ihr veranlaßt, für ihre Zwecke bestimmt, nach diesen orientiert ist, Musik, die der Kirche dient zum Zwecke der Erbauung, sei es der Erbauung im weiteren, sei es der Erbauung im engeren Sinne als der gottesdienstlichen Erbauung. Dem Wortsinne nach unterscheidet sich die Kirchenmusik von der Musik überhaupt durch die Beziehung auf den Zweck der Kirche, beziehungsweise des Gottesdienstes, und tritt ebendamit der Profanmusik gegenüber, die, gleichviel, ob sie in einzelnen Fällen Organe der Kirche zu Urhebern hat, weltliche Musik heißt, weil sie außerkirchlichen Zwecken, sei es rein künstlerischen, sei es geselligen, sei es pädagogischen zu dienen berufen ist. Aus der Unterscheidung von religiöser (kirchlicher) Erbauung im weiteren Sinne und gottesdienstlicher, d. i. an den Gottesdienst als solchen geknüpfter Erbauung im engeren Sinne ergiebt sich die Unterscheidung von Kirchenmusik im weiteren und im engeren Sinne, von geistlicher Musik und von gottesdienstlicher oder liturgischer Musik. Zur geistlichen Musik gehört alle Musik, welche erbaulich auf das Gemüt wirkt, zur Andacht stimmt, die Phantasie der Welt des Ewigen, Göttlichen zuwendet, wie das **biblische Oratorium**, das einen Helden der Offenbarung in seinem Kämpfen und Ringen uns vor die Seele führt; das **geistliche Lied**, das die fromme Erfahrung ausspricht und an die fromme Erfahrung sich wendet; auch **ernste Instrumentalmusik**, die in dem Gemüte fromme Empfindungen wachruft. Zur gottesdienstlichen, liturgischen Musik gehört nur eine solche Musik, die sich nach Inhalt und Form, Gegenstand und Charakter dem Gottesdienste als homogenes Element einfügt, nicht aus dem Rahmen des Gottesdiensts abspringt, sondern den Gottesdienst in seinem Wesen ergänzt und in seiner Wirkung verstärkt. Aecht liturgische Musik wirkt immer auch erbaulich, aber nicht jede Musik, die erbaulich wirkt, eignet sich dazu, dem Gottesdienst eingefügt zu werden; alle liturgische Musik ist zugleich geistliche Musik, aber nicht alle geistliche Musik eignet sich zu gottesdienstlicher, liturgischer Musik. Sofern die letztere sich von der Musik überhaupt, wie von der geistlichen Musik im besonderen durch die enge Beziehung auf den Zweck des Gottesdienstes unterscheidet, ist als das wesentliche Merkmal der Kirchenmusik im engeren Sinne des Wortes die Zusammenstimmung der musikalisch-künstlerischen (ästhetischen) Wirkung mit der Wirkung, die der Gottesdienst als solcher ausübt, zu einheitlicher Gesamtwirkung zu bezeichnen. Diese Zusammenstimmung ist dadurch bedingt, daß die Musik, die im Gottesdienste laut wird,

weder durch den Inhalt, dem sie mit ihren Mitteln Ausdruck giebt, noch durch die Form, deren sie sich bedient, durch den Bewegungscharakter, den sie annimmt, in dem Hörer Vorstellungen, Bilder, Stimmungen anrufe, die dem Zwecke des Gottesdienstes entgegenwirken, den Hörer aus dem durch diesen Zweck bestimmten Vorstellungs- und Gedankenkreis herausreißen, vom Gegenstande der Andacht ablenken. Dies ist dann der Fall, wenn die Musik durch bestimmte Tonfolgen und Rhythmen, durch bestimmte Akkordverbindungen und Harmonieführungen in dem Hörer plötzlich die Vorstellung von Gelegenheiten wachruft, bei denen man solche Musik zu hören pflegt, und die von dem Zwecke, der uns in das Gotteshaus führt, weit abliegen, wie Theater, Promenade, Konzert. Der gottesdienstliche Zweck fordert im allgemeinen den Ausschluß bloßer Arrangements oder Übertragungen, da Tonstücke, deren anderweitige Verwendung bekannt ist, auch dann, wenn ihnen geistliche Texte unterlegt werden, die Einheit der Gesamtwirkung aufheben, sofern für eine Anzahl von Hörern mit dem Tonstück unwillkürlich die Vorstellung von der Umgebung, in der sie es zu hören gewohnt sind, sich verbindet. Zu der negativen Forderung kommt die positive: daß die Musik den Zweck des Gottesdienstes zum eigenen mache, nicht um ihrer selbst willen laut werde, sondern ohne künstlerische Nebenabsicht einzig und allein darauf ausgehe, die Wirkung des Gottesdienstes mit ihren Mitteln zu verstärken, also sich als die musikalische Stilisierung der die Erbauung konstituierenden Faktoren erweise und, wo es sich um deren künstlerische Erweiterung handelt, die enge Beziehung zu ihnen durch die Wahl und Entwickelung der Motive erkennen lasse und festhalte. Die Kirchenmusik fordert vom Tonsetzer das völlige Aufgehen der künstlerischen Absicht in dem Zwecke des Gottesdienstes; die Verleugnung nicht sowohl des künstlerischen Gewissens, als des persönlichen Ehrgeizes, der die ästhetische Wirkung an die Stelle der gottesdienstlichen setzen möchte. Der Kirchenmusiker wird damit nicht zum Künstler zweiter Klasse, im Gegenteil: was den Kirchenmusiker als solchen charakterisiert, ist die völlige Unterordnung der künstlerischen Absicht unter den Zweck der religiösen und gottesdienstlichen Erbauung. Die Heiligkeit dieses Zweckes fordert nicht den Verzicht auf das künstlerische Ideal, sondern im Gegenteil gerade die höchste Anspannung der künstlerischen Kraft und den reinsten künstlerischen Idealismus. „Der geistlichen Musik die Kraft zuzuwenden, bleibt ja wohl das höchste Ziel des Künstlers", schrieb ein Tonmeister, der den Schwerpunkt seines Schaffens nicht in der Kirchenmusik hatte, diese vielmehr erst am Schlusse seiner Laufbahn streifte, Robert Schumann (am 13. Januar 1851). Der Kirchenmusiker bedarf also der höchsten Künstlerschaft, der vollen Beherrschung aller Ausdrucksformen und Ausdrucksmittel. Dazu muß aber bei ihm die innige Vertrautheit mit dem Geiste der Kirche und mit dem Geiste des Gottesdienstes kommen, dessen erbauende Wirkung seine Kunst vertiefen soll. Ein Tonsetzer, der nicht mit ganzer Seele der Kirche angehört, der er mit seiner Kunst dienen will, nicht mit vollem Verständnis in ihrem Gottesdienste lebt, wie ein Johann Sebastian Bach, um nur ihn, den größten, als Typus zu nennen, wird nur selten ein wirklicher Kirchenmusiker sein. Es wird ihm, wenn er nur überhaupt ein tüchtiger Künstler ist, in guter Stunde, unter dem Einfluß religiöser Erregung, auch auf dem Gebiete der kirchlichen Tonkunst ein Wurf gelingen. Aber je aufrichtiger und wahrhaftiger er gerade als Künstler sich in seinem Werke ausspricht, desto deutlicher wird dieses verraten, daß es nicht die Luft der Kirche ist, in der sein Urheber zu atmen gewöhnt ist, selbst dann, wenn die Gabe der Anempfindung es ihm leicht macht, sich während des Schaffens in die Mitte der feiernden Gemeinde zu versetzen, und wenn das künstlerische Feingefühl ihn vor groben Stilwidrigkeiten bewahrt.

Ist das Hauptmerkmal der Kirchenmusik im engeren Sinne, d. h. der gottesdienstlichen Musik objektiv die Zusammenstimmung der musikalisch-künstlerischen Wirkung mit der gottesdienstlichen (Erbaulichkeit), subjektiv die völlige Unterordnung der künstlerischen Absicht unter den Zweck des Gottesdienstes (Frömmigkeit), so wird sich die Auffassung von dem Wesen der Kirchenmusik des näheren danach bestimmen, was als Zweck des Gottesdienstes angesehen wird, ob der Gottesdienst schlechthin nur als Mittel zur Erreichung eines außer ihm liegenden Zweckes, oder als Selbstzweck betrachtet wird, im letzteren Falle, was am Gottesdienst als das Wesentliche, als das, um dessentwillen er da ist, gilt.

Wo der Gottesdienst nur als das Mittel behandelt wird, um missionierend und bekehrend auf die Massen zu wirken, da wird die Musik nur nach ihrer Wirkung auf das Stimmungsleben gewertet, es wird von ihr nichts weiter verlangt werden, als erregende Kraft, leichte Eingänglichkeit, Wirkung auf die Nerven. Auf den ästhetischen Wert, den musikalisch-künstlerischen Gehalt kommt es nicht wesentlich an. Das künstlerisch Gute und

Echte wird zwar nicht grundsätzlich ausgeschlossen, muß aber im Interesse der Wirkung des Augenblicks und der Wirkung auf die Masse, auf die Unterschicht der Gemeinde, nur allzuhäufig dem Sentimentalen und Banalen, dem Geschmacklosen, ja Geschmackswidrigen nachstehen. Dieser musikalische Synkretismus findet sich mehr oder weniger in allen denjenigen Gemeinschaften, für welche der Gottesdienst ausschließlich unter den missionarisch-pädagogischen Gesichtspunkt fällt (Methodismus, Heilsarmee, Konventikel).

Ist der Gottesdienst Selbstzweck, sei es als Vollzug einer heiligen Handlung, deren Wert eben in der strengen Wahrung der Form ihres Vollzugs liegt (katholische Auffassung), sei es als Selbstdarstellung der Gemeinde vor Gott unter Vergegenwärtigung des Evangeliums und Gebet (evangelische Auffassung), so kommt für das Wesen der Kirchenmusik als solcher gleichfalls nicht in erster Linie der ästhetisch-künstlerische Wert der Musik in Betracht, sondern das Maß, in welchem sie zum Wesen des Gottesdienstes gehört, seine Verwirklichung bedingt; sie ist kirchlich das eine Mal in dem Maße, in welchem sie ein Stück der Liturgie bildet, zu dieser gehört, das andere Mal in dem Maße, in welchem sie die Vergegenwärtigung des Evangeliums belebt und verstärkt, das Gebet der Gemeinde zu geordnetem Thun zusammenschließt, idealisiert, und dadurch die Selbstdarstellung der Gemeinde als einer Gemeinde der Gläubigen fördert.

Was nun zum Wesen des Gottesdienstes gehört, seine sakrosankte Form und damit seinen Wert ausmacht, das bestimmt nach katholischer Auffassung die Kirche, die liturgische Vorschrift. Kirchlich nach katholischem Begriff ist die Musik, sofern und soweit sie dem „kirchlichen Willen in der Richtung auf das Musikalische" entspricht. Selbstverständlich kommt für den Kirchenkomponisten selbst, wie für die Beurteilung der von ihm geschaffenen Musik der ästhetisch-musikalische, für die Auswahl neben diesem noch der geschichtliche Gesichtspunkt sehr wesentlich mit in Betracht; aber maßgebend ist in letzter Instanz der liturgische, d. h. für den Katholiken die kirchliche Entscheidung. Es ist die Stimme der Kirche, die auch in der Kirchenmusik laut werden und zur Geltung kommen soll, nicht die Individualität des Künstlers, nicht der musikalische Genius. Katholische Kirchenmusik ist der von der Kirche angeordnete liturgische Gesang und der auf sein Verhältnis zu diesem sorgfältig geprüfte und für den Gottesdienst zugelassene Kunstgesang. Worauf es für das Merkmal des Kirchlichen ankommt, hat in völlig unzweideutiger Weise das Dekret der Ritenkongregation vom 23. 26. April 1883 ausgesprochen, mit welchem auf die dem Papste Leo XIII. vorgelegten Beschlüsse des den historischen Standpunkt vertretenden Kongresses von Arezzo betr. den Choral geantwortet wird. Danach ist „als authentische und rechtmäßige Form des gregorianischen Gesanges heutzutage nur diejenige zu betrachten, welche auf Grund der Anordnungen des Konzils von Trient durch seine Heiligkeit Papst Leo XIII., sowie durch die Kongregation der heiligen Riten, entsprechend der in Regensburg veranstalteten Ausgabe gutgeheißen und bestätigt worden als diejenige, deren sich die römische Kirche bedient". Kirchlich ist die Kirchenmusik nach ihrem Verhältnis zum sanktionierten Choral. Das Kirchliche haftet nicht an dem Musikstil irgend einer bestimmten Epoche, nicht an einer bestimmten Tonform oder musikalischen Formsprache. Kirchlich ist die Musik, sofern und soweit sie sich als künstlerische Steigerung und Idealisierung des von der Kirche sanktionierten liturgischen Gesanges erweist. Diese liturgische Gebundenheit schließt daher die größte künstlerische Weitherzigkeit ein. Gewiß besteht zwischen den verschiedenen Musikstilen und Ausdrucksweisen, die im Verlaufe der Entwickelung zur Herrschaft gelangt sind, ein bedeutsamer Unterschied bezüglich der Fähigkeit, der Forderung der liturgischen Angemessenheit sich zu fügen, mit der sakrosankten Form des liturgischen Gesanges der römischen Kirche sich einheitlich zu verschmelzen. Das Konstruktionsprinzip des polyphonen Stils, die Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit von selbstständig einherschreitenden Stimmen und Chören zu einer Einheit durch das Band der Konsonanz, das Prinzip der Massengliederung aus Einem Motiv, entspricht, wie das Konstruktionsprinzip der mittelalterlichen Dome, in der That dem Grundgedanken, der die katholische Kirche des Mittelalters in ihrer geschichtlichen Mission geleitet hat, dem Prinzip der Massengliederung und Massenleitung durch den Einen Willen der in ihrem Oberhaupte sich zusammenfassenden Kirche. Diese Verwandtschaft des musikalischen Konstruktionsprinzips mit dem Prinzip der hierarchischen Gliederung läßt den polyphonen Chorstil recht eigentlich als die Tonsprache einer Kirche erscheinen, deren Aufgabe eben die Einfügung der Massen in das System der Hierarchie bildet, ähnlich wie uns die romanischen und gotischen Dome des Mittelalters als Schöpfungen des katholischen Geistes, als monumentaler Ausdruck desselben anmuten. Aber wie es nicht der romanische und gotische Stil an sich ist, der den Eindruck des Katholischen hervorruft, sondern die Idee der Sa-

kramentskirche, der er dienstbar gemacht wird, so ist es auch nicht der polyphone Chorstil an sich, dem das Prädikat des Katholischen anhaftet und darum ausschließlich zukommt. Was ihn zum katholischen Kirchenstil macht, das ist nicht jene Analogie der Konstruktion, sondern die strenge Unterordnung unter die Liturgie. Echte katholische Kirchenmusik ist auch die polyphone Chormesse nur dann, wenn sie sich ausschließlich als künstlerische Steigerung, als musikalische Verherrlichung des liturgischen Gesanges erweist, diesen zum Inhalt und zur Grundlage hat. Es ist nur folgerichtig gehandelt, wenn die katholische Kirche den Begriff des Kirchlichen nicht auf den Musikstil einer bestimmten Epoche beschränkt, so wenig sie verkennt, daß die Erzeugnisse bestimmter Epochen und bestimmter Stilarten mehr als andere den liturgischen Anforderungen entsprochen, das Ideal katholischer Kirchenmusik verwirklicht haben. An sich jedoch vermag dies jede Stilart. Ja, entspricht nicht die polychrome Homophonie der neueren Musik fast noch mehr, als der polyphone Chorgesang, dem Geiste der modern-römischen Kirche, welche die Individualitäten nicht bloß einheitlich zu gemeinsamen Zwecken zusammenzufassen, sondern völlig in die Einheit des römischen Wesens einzuschmelzen sucht? Wenn die Kirche die Bestrebungen des liturgischen und musikalischen Purismus begünstigt, der den Begriff katholischer Kirchenmusik auf den Palestrinastil oder gar auf den gregorianischen Gesang einschränkt, so geschieht das nicht, um sich mit diesen Bestrebungen selbst zu identifizieren, sondern um mit Hilfe dieser Bestrebungen auf Vertiefung und Konzentration des kirchenmusikalischen Schaffens hinzuwirken und der Verflachung und Entartung der katholischen Kirchenmusik zu steuern, die erfahrungsgemäß trotz der liturgischen Gebundenheit dann eintritt (und thatsächlich ganze Perioden hindurch angedauert hat), wenn die Forderung der liturgischen Angemessenheit nur äußerlich genommen, und vergessen wird, daß die bloße mechanische Anknüpfung an den Choral nicht genügt, um einer Musik den Charakter des Kirchlichen zu verleihen, sondern daß dazu die Kongenialität des schaffenden Künstlergeistes mit dem Geiste, der aus der Liturgie, aus dem Choral spricht, erforderlich ist und daß diese Kongenialität nur gewonnen wird durch fleißige Vertiefung in die klassischen Erzeugnisse der Vergangenheit.

Für die evangelische Auffassung, nach welcher der Gottesdienst Selbstdarstellung der Gemeinde als der Gemeinde der Gläubigen ist, die sich als eine solche auf dem Grunde des Evangeliums zusammenschließt und im gemeinsamen Gebete vor dem Herrn bezeugt, gehört zum Wesen des Gottesdienstes einerseits, daß das Wort Gottes, das Evangelium, zur Verkündigung komme, andererseits daß die Gemeinde sich zu demselben im Gebet bekenne. Je kräftiger das Wort Gottes verkündigt, je lebendiger das Evangelium vergegenwärtigt wird, und je einmütiger und eindringlicher das Gebet zu Gott emporsteigt, desto mehr ist der Gottesdienst das, was er nach evangelischer Auffassung sein soll, Glaubensverkehr der Gemeinde mit Gott und ebendamit Stärkung der Gemeinde im Glauben, Erbauung. Hier kommt es nicht auf die Form, die Liturgie, sondern auf den Inhalt an: konstitutive Elemente sind das Wort Gottes und das Gebet der Gemeinde. Für den evangelischen Gottesdienst kommt die Musik als Kunst in Betracht, und zwar als die Kunst der tönenden Bewegung, in deren Formen die bewegte Innerlichkeit, das, was dem Ausdruck im Worte widerstrebt, das Unaussprechliche, zu ahnungsvollem Ausdruck gelangt, sowie als die Kunst des klingenden Maßes, die alles in der Form der Bewegung verlaufende Thun einheitlich gestaltet, einheitlich stilisiert und idealisiert. Indem sie zum gesprochenen Worte hinzutritt, gewinnen in ihren Klängen die *ἄρρητα ῥήματα* 2 Ko 12, 4, der im göttlichen Worte dem Menschengeiste sich erschließenden Offenbarung und die *στεναγμοί ἀλάλητοι* Rö 8, 26, die das Gebet des Glaubens begleiten, lebendige, sinnenfällige Gestalt. Aber nur sofern und soweit sie dazu dient, die Verkündigung des Evangeliums zu höchster Eindringlichkeit zu steigern und das Gebet der Gemeinde, indem sie es melodisch stilisiert und rhythmisiert, dem Grundsatze gemäß zu gestalten, daß alles *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν* 1 Ko 14, 40 verlaufe, also nur als Mittel, nicht um ihrer selbst willen, hat die Musik Recht und Raum im Gottesdienst. Sie ist die künstlerisch stilisierte *γλῶσσα*, die aber nur dann frommt, wenn sie *εὔσημοι λόγοι* giebt 1 Ko 14, 9, durch das Wort, das sie auslegen hilft oder dem sie Schwingen verleiht, unmittelbar verständlich gemacht wird. Denn im Gottesdienste handelt es sich ja zunächst nicht um künstlerische Erbauung, d. i. um jene allgemeine geistige Lebenssteigerung, welche die Berührung mit dem Schönen hervorruft, sondern um die Erbauung im religiösen Sinne, um die Kräftigung und Erhöhung des Glaubenslebens, wie sie die lebendige Vergegenwärtigung des göttlichen Heilswillens im Evangelium und der unmittelbare Zusammenschluß mit demselben im Gebete gewährt. Die religiöse Erbauung kann nur durch eine Musik gefördert werden, deren rein musikalische Beschaffenheit und Wirkung den Elementen und Bedingungen der religiösen Er-

bauung im evangelischen Sinne nicht entgegenwirkt, also die Vergegenwärtigung des Evangeliums und die Kraft, den Ernst und die Andacht des Gebetes nicht nur nicht hindert, sondern unterstützt, oder durch eine Musik, welche die Aufmerksamkeit nicht auf sich selbst zieht, sondern auf das Evangelium und auf das Gebet hinlenkt und bei beiden festhält, die sammelnd, nicht zerstreuend wirkt. Das Kirchliche besteht somit bei der evangelischen Kirchenmusik nicht in der Angemessenheit an irgend eine bestimmte liturgische Form als solche, sondern in der Angemessenheit an die Faktoren der religiösen Erbauung, in der Übereinstimmung der Musik nach Beschaffenheit und Charakter mit dem Evangelium und mit dem Gebet. Die Forderung der Kirchlichkeit bestimmt sich hier zu der Forderung strenger Konzentration auf die ihr im Gottesdienst gewiesene Aufgabe. Es ist das Evangelium, das Wort Gottes, das sie mit ihren Mitteln und in ihrer Weise der Gemeinde vermitteln und auslegen, das Gebet der Gemeinde, dem sie mit ihren Klängen Flügel der Andacht verleihen soll: damit ist das Banale und Triviale, das Sentimentale und Tändelnde ausgeschlossen, weil es der Würde, dem Ernste und der Erhabenheit des Gegenstandes und der Heiligkeit des Zweckes widerspricht, aber auch alles Künstliche und Grüblerische, weil dieses einseitig das musikalische Interesse in Anspruch nimmt, ausschließlich die musikalische Phantasie beschäftigt, und damit die Aufmerksamkeit vom Worte Gottes, vom Evangelium abzieht, dieses zum bloßen Mittel künstlerischer Bethätigung herabsetzt. Es ist ferner die Gemeinde, der sie das Wort vermitteln, deren Andacht sie in Töne fassen soll: damit ist nach Inhalt und Formgebung von der Kirchenmusik ausgeschlossen, was zum Verständnis eigentlich technische Bildung voraussetzt. Die Kirchenmusik wendet sich nicht an den Musiker von Fach, nicht an das Konzertpublikum. Die Forderung strenger Konzentration auf die Aufgabe besondert sich zu der Forderung musikalischer Selbstzucht und Selbstbeschränkung einerseits, die jeder Nebenabsicht sich entschlägt, und zur Forderung edler Einfachheit und lichter Klarheit des Formbaus andererseits. Diese Grunderfordernisse vorausgesetzt, ist an sich kein Musikstil und keine Musikgattung ausgeschlossen, die sich mit ihnen verträgt. Wenn man in manchen Kreisen geneigt ist, den Begriff der Kirchenmusik im strengen Sinne des Wortes auf die Erzeugnisse und die Formsprache des 16. und 17. Jahrh. einzuschränken, so liegt der Grund darin, daß es thatsächlich eine Periode klassischer kirchenmusikalischer Produktion, eine Zeit der Konzentration des Schaffens auf die kirchlichen Aufgaben war, von der die Werke des 16. und 17. Jahrh. zeugen. Aber die Werke eines Johann Sebastian Bach, die eine andere musikalische Formsprache reden, zeugen sie nicht gleichfalls von völliger Hingabe an den Gegenstand und Zweck des evangelischen Gottesdienstes, von tiefer Versenkung des Künstlers in das Evangelium, das er auszulegen versteht, wie keiner vor ihm und keiner nach ihm? Sollen sie weniger kirchlich sein, als die Motetten des 16. und 17. Jahrhunderts, weil ihre Formsprache eine andere geworden ist? Der Grundsatz der persönlichen Wahrhaftigkeit, der für alle Teile des evangelischen Gottesdienstes maßgebend ist, fordert, wie vom Gebet und von der Rede, so auch von der Musik, daß sie diejenige Sprache rede, die ihr natürlich ist. Nicht die Sprache Kanaans, sondern der Ernst der Auffassung und die strenge Formzucht, das völlige Aufgehen in der Sache ohne Nebengedanken bedingen die Kirchlichkeit der Kirchenmusik.

Wenn ferner strenge Observanz die Instrumentalmusik (mit Ausnahme der Orgel) von der Kirchenmusik ausschließen und den Begriff des Kirchlichen auf den Vokalchor beschränken will, so beruht dies darauf, daß der Gebrauch der Instrumente eine weit größere Vorsicht und Zurückhaltung fordert, als der Vokalchor. Der a capella-Gesang mutet „kirchlich" an, weil schon die ideale Rundung und Unberührtheit des Chorklanges den Eindruck des Reinen, über der Prosa des Alltäglichen Stehenden macht. Der Klang der Orchesterinstrumente weckt in dem Hörer leicht die Vorstellung profaner Gelegenheiten, bei denen sie zur Verwendung kommen. Daher hat er für viele etwas Realistisches. Aber das ist doch nur Gewohnheitssache, überdies individuell. Es genügt der Hinweis auf die Verwendung des Orchesters bei Johann Sebastian Bach — man denke an dessen Passionsmusik nach dem Evangelium des Matthäus, des Johannes, an die Kantaten —, um es einleuchtend zu machen, daß es nur auf die Art der Verwendung ankommt, um auch dieses mächtige, über alle Klangwirkungen und Klangfarben, über alle Schattierungen des Ausdrucks und über alle Abstufungen der Tongewalt gebietende Rieseninstrument in den Dienst der Erbauung zu stellen, zur Darstellung heiliger Geschichte, zur seelenerschütternden Auslegung göttlicher Worte, zur Wiedergabe tiefer Herzensbewegung heranzuziehen. So sind es nicht grundsätzliche Gesichtspunkte, sondern nur praktische Schwierigkeiten, die sich der Verwendung des Orchesters für die Kirchenmusik entgegenstellen und der Mehrzahl der Gemeinden die Beschränkung auf den Vokalchor und die Orgel empfehlen, weil eben ein

wohlklingendes Orchester weit schwerer zu haben ist, als der überall, wo guter Wille vorhanden ist, zur Verfügung stehende Vokalchor, weil dieser weit leichter zu leiten und zu befriedigenden Leistungen zu erziehen ist, als das vielgliedrige Orchester, eine Kirchenmusik aber, die durch ihre technische Unvollkommenheit den Musiksinn nicht nur nicht befriedigt, sondern geradezu beleidigt, von Gegenstand und Zweck der Andacht, dem sie doch dienen soll, ablenkt, ihren Zweck verfehlt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Sologesang. Viele wollen ihn grundsätzlich von der Kirchenmusik ausgeschlossen haben, weil er dazu verführe, die eigene Person in den Vordergrund zu drängen, die eigene Kunst ins Licht zu stellen, das Interesse des Hörers von dem Gottesdienste abzulenken, und so der Erbauung entgegenzuwirken. Allein, so leicht dies der Fall sein kann, so ist es doch nicht notwendigerweise und nicht immer der Fall. Der Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf. Auch der Sologesang hat in der Kirchenmusik sein gutes Recht, wenn er sich nicht um seiner selbst willen vordrängt, sondern durch die Sache, durch das Tonstück, gefordert ist und sich im Rahmen des Ganzen hält, von diesem nicht als persönliche Leistung die Aufmerksamkeit abzieht, sondern den Eindruck des Ganzen ergänzen und vertiefen hilft. Um der menschlichen Schwachheit willen, nicht aus prinzipiellen Gründen, empfiehlt es sich, den Sologesang für die Regel zurücktreten zu lassen. Auf ein kirchliches Tonwerk aber deshalb, weil es Solostimmen erfordert, verzichten, auch wenn solche da sind, wäre unevangelisch. Auch von den Formen und Gattungen der evangelischen Kirchenmusik gilt das Wort: Alles ist euer, ihr aber seid Christi! Sie sind zuzulassen, wenn sie sich heiligen zum heiligen Dienste.

2. Überblick über die Geschichte der Kirchenmusik. — Martin Gerbert, De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus, S. Blasien 1774; J. E. Häuser, Geschichte des Kirchengesanges und der Kirchenmusik, Quedlinburg u. Leipzig 1834; H. M. Schletterer, Uebersichtliche Darstellung der kirchlichen Dichtung und geistlichen Musik, Nördlingen 1866; E. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds und des Kirchengesangs der christlichen insbesondere der deutschen evangelischen Kirche, Stuttgart 3. Auflage 1866—71; (R. Schlecht, Geschichte der Kirchenmusik, Regensburg 1871); J. Sittard, Compendium der Geschichte der Kirchenmusik mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Gesanges, Stuttgart 1881. Berücksichtigt wird die Entwickelung der Kirchenmusik eingehend in den meisten Handbüchern über die Geschichte der Musik. Zur Litteratur vgl. H. A. Köstlin, Geschichte der Musik im Umriß, 5. A. Berlin 1899; Gesch. des christl. Gottesdienstes, Freiburg 1887.

In erster Linie sind die Grundformen der Kirchenmusik ins Auge zu fassen, d. i. diejenigen Formen, die durch den Gottesdienst unmittelbar gefordert werden, zu der Liturgie gehören, also die Formen des liturgischen, des gottesdienstlichen Gesanges. Die wesentliche Grundform des römisch-katholischen Kirchengesanges ist der Choral (cantus gregorianus, weil seine Normierung und Kodifizierung auf Gregor I. zurückgeführt wird, planus im Unterschied vom figurierten Gesang, choralis, weil er unisono, vom Chor, von der Gesamtheit der im Chor befindlichen Sänger vorzutragen ist), der Kirchengesang in der Tonsprache der antiken Musik. Die evangelische Kirche verwendet zwar den gregorianischen Gesang für den Altargesang, sie entlehnt ihm einzelne Melodien für den Gemeindegesang, aber die ihr eigentümliche Grundform ist die kirchlich stilisierte Volksweise, die moderne, harmonisch bestimmte und harmonisch zu verstehende Lied-Melodie, das Kirchenlied.

Auf den Grundformen bauen sich die Kunstformen der Kirchenmusik auf, die der einzelnen Kirche in dem Maße eigentümlich sind, als sie sich als Verherrlichung und Idealisierung ihrer Grundformen durch die entwickelte Tonkunst darstellen, durch den Choral, bezw. das Kirchenlied beherrscht sind. Der gegenwärtige Artikel beschränkt sich auf die Kunstformen des Kirchengesanges. Über die Aufgabe der Orgel im Gottesdienste und über die Hauptformen der kirchlichen Orgelmusik wird ein besonderer Artikel „Orgel“ handeln.

I. Der liturgische Gesang. — A. Der Choral. a) Zum römischen Choral: J. Anthony, Archäologisch-liturg. Handbuch des gregorianischen Kirchengesangs, Münster 1820; Schafhäutl, Der ächt gregorianische Choral, München 1869; Fr. X. Haberl, Magister choralis, Regensburg, 2. A. 1865; Dom Pothier, Der gregor. Choral, seine urspr. Gestalt und geschichtliche Ueberlieferung. Uebersetzt von A. Kienle, Tournay 1881; Thiéry, Étude sur le chant grégorien, Brügge 1883; Gevaert, Le chant liturgique dans l'église latine, Bruxelles 1889; ders., Les origines du chant liturgique dans l'église latine, Gand. 1890; Morin, Les véritables origines du chant grégorien; Th. Nisard, L'archéologie musicale et le vrai chant Grégorien, 2. A. Paris 1897; Gevaert, La Mélopée antique dans le chant

de l'église latine, Gand. 1895. (B. R. Krauße, Studie zur altchristl. Vokalmusik in d. griech. und lat. Kirche . . ., Leipzig 1892 [diss.]).

b) Zum orientalischen Choral: Chrysanthos, *Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ θεωρητικὸν καὶ πρακτικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*. Paris 1821; Philoxenos, *Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστ. μουσικῆς*, Konstantinopel 1868 (nicht vollendet); Johann Tzetzes, Ueber die altgriechische Musik in der griech. Kirche, München 1874; Koßnesenzky, Ueber den ostgriechischen Kirchengesang vom Altertum bis zur Neuzeit. 1897; Dimitri Rasumowsky, Der Kirchengesang in Rußland. Versuch einer histor.-techn. Darstellung. Moskau 1868/69; W. M. Metaloff, Die Synodal- chemals patriarchischen Sänger, St. Petersburg 1898; A. Preobrajensky, Ueber den Kirchengesang. Verzeichnis der Bücher, Brochuren, Artikel aus den Zeitschriften, sowie der Handschriften, 2. A., Moskau 1900 (russ.); St. W. Smolensky, Ueber die in der Moskauer Synodalschule aufbewahrte Handschriften-Sammlung des altrussischen Kirchengesangs, St. Petersburg 1899 (russ.; die letztgenannten zu beziehen durch die Exped. der russ. Musikzeitung); N. Findeisen, Die Förderer des russischen Kirchengesangs in Moskau, Zeitschr. der Internat. Musikgesellschaft, I, H. 8, S. 240 ff., Leipzig 1900; Komitas Keworgian, Die armenische Kirchenmusik. Sammelbände der Intern. Musikgesellschaft, I, S. 54 ff., Leipzig 1900.

Als die authentische Quelle des liturgischen Gesanges der römischen Kirche sind die offiziellen Gesangbücher zu betrachten, die auf Veranlassung des Tridentiner Konzils (1545 bis 1563) und auf Grund der durch Giovanni Guidetti (1532—1592) vorgenommenen Revision unter den Päpsten Gregor XIII. und Paul V. erschienen sind: das Directorium chori 1582; das Antiphonarium, in welchem die liturgischen Gesänge für das Breviarium enthalten sind, 1610, das Graduale mit den liturgischen Gesängen zur Messe 1614 und 1615 (das Hymnarium folgte unter Urban VIII. 1644 nach der von Palestrina, dem Lehrer Guidettis vorgenommenen Redaktion), und als deren authentische Ausgabe unter den neuerlich veranstalteten die von Regensburg 1872—1882 gilt. Sie enthalten die „authentische und rechtmäßige Form des gregorianischen Gesanges", d. i. diejenige Weise des Gesanges, „dessen sich die römische Kirche bedient" d. i. zu bedienen hat. Ob die hierdurch für authentisch erklärte Überlieferung der Gesangsweisen dies auch im historischen Sinne ist, läßt sich trotz der sorgfältigen Forschungen, durch die sich in erster Linie der Benediktinerorden verdient gemacht hat, zur Zeit nicht mit Sicherheit feststellen. Durch Jahrhunderte hindurch war die Überlieferung eine mündliche; sie beruhte auf dem Gedächtnis der Lehrer und Schüler, und schloß, auch die fleißigste Uebung und peinlichste Aufsicht vorausgesetzt, mannigfaltige Veränderungen der ursprünglichen Gestalt nicht aus. Die Tonschrift, in welcher die liturgischen Gesänge erstmals unter Gregor dem Großen (590—604) fixiert wurden, die sogen. Neumenschrift, war eine so unvollkommene, daß sie die Überlieferung der Melodiengestalt nicht sicherte. Als die Notenschrift dann so weit entwickelt war, daß sie ausreichte, um die Melodien schriftlich in unzweideutiger Weise darzustellen, hatten sich schon mancherlei Verschiedenheiten der Sangesweise in den einzelnen Kirchengebieten ausgebildet und verfestigt, die zu Gunsten der römischen zu beseitigen bis heute noch nicht gelungen ist, so daß man von einem Kölner, Münsterschen, Mainzer rc. Choral im Unterschiede vom authentischen, d. i. römischen, spricht. Bis auf Gregor I. sind wir für die Kenntnis des liturgischen Gesanges überhaupt auf bloße Berichte einzelner Schriftsteller angewiesen. Es fehlt jede schriftliche Fixierung der Gesänge und damit jede musikalische Veranschaulichung. Die Darstellung der Entwickelung des liturgischen Gesanges von seinen Anfängen bis zur Regelung durch Gregor I. bleibt daher eine Aufgabe, die erst die Zukunft zu lösen hat.

Läßt sich nun auch zur Zeit nicht nachweisen, welche Gesänge den ursprünglichen Bestand gebildet haben, welche hinzugekommen sind und zu welcher Zeit, bis die erstmalige Sammlung und Fixierung der gottesdienstlichen Gesänge stattgefunden hat, lassen sich endlich darüber, welche Gestalt die ursprünglichen Gesänge gehabt, ob sie Veränderungen, und welche Veränderungen sie durch die ausgleichende, stilisierende, vielleicht nivellierende Arbeit der Kirche erfahren haben, nur unbestimmte Vermutungen aufstellen, so ist doch die Physiognomie des gregorianischen Gesanges im großen und ganzen eine so ausgeprägte, der modernen Musik gegenüber so bestimmte, ja ihr so entgegengesetzte, daß man annehmen darf, er hat trotz aller provinzieller, nationaler und lokaler Veränderungen, trotz aller Überwucherung und Erweiterung im einzelnen doch seinen musikalischen Charakter im ganzen durch die Entwickelung hindurch bewahrt. Danach stellt er sich als melodisch erfüllte, musikalisch stilisierte Rede, als Sprechgesang dar. Er ist in Melodik und Periodenbau durch den Text bedingt und aus diesem zu verstehen, seiner Natur nach einstimmig, teils bloße, musikalisch abgestufte, stereotype Recitation — accentus, modus choraliter legendi —, bei welcher die Hebung und Senkung des Gesangstones, die Wahl des Inter-

valls, des Tonschrittes, nicht durch die Rücksicht auf Anmut oder Ausdruck der Melodie, sondern einfach durch die Satzzeichen des Textes bestimmt ist, teils wirklicher Gesang, Melodie — concentus —, die ein musikalisches Ganzes darstellt, zwar einem eigenen, durch die Tonart, der sie angehört, bestimmten Bildungsgesetz folgt, aber in der Satzbildung durch die sprachliche Gliederung des Textes bedingt ist. Die Eigentümlichkeit und Bedeutsamkeit der Melodie und damit ihr musikalischer Charakter besteht in der Art, wie die durch die Melodie dargestellte Tonbewegung vom Ausgangspunkt des Anfangstones durch die Tonabstände der (diatonischen) Leiter zum Schlußton schreitet; was die musikalische Phantasie dabei interessiert, das sind die Tonstufen, welche die Melodie gleitend zum Ganzen verknüpft, in ihrer Beziehung zu einander, nicht in ihrer Beziehung zum Grunddreiklang der Tonart, wie dies bei der modernen Melodie der Fall ist, in ihrem melodischen Neben- und Nacheinander, nicht in ihrer harmonischen Bedeutung. Dies entspricht durchaus der antiken Tonanschauung, der gregorianische Gesang ist der Kirchengesang in der Tonsprache der antiken (griechisch-römischen) Musik. Seine Melodien gehören dem diatonischen Tongeschlechte an, d. i. sie bilden sich durchaus aus den Tönen der diatonischen Leitern, die sich aus je 2 und 3 Ganztönen und 2 Halbtönen zusammensetzen. Die Chromatik und Enarmonik ist ausgeschlossen. Der gregorianische Gesang vertritt also im Gegensatz zu der profanen Musik der ersten christlichen Jahrhunderte die Reform der Musik im Sinne edler Einfachheit, die Rückkehr zur Klassicität. Dies entspricht ja auch der Natur der Sache. Das Christentum hatte weder die Absicht, noch die Aufgabe, eine neue Musik zu schaffen. Wo die Begeisterung zur gesteigerten Rede, zum Gesange drängte, da war es die Tonsprache der Zeit und der Umgebung, in der sie sich äußerte, also einerseits die vom Psalmengesang her gewohnte, andererseits die im Volke, in der antiken Gesellschaft übliche. Auf die Musik als solche wurde dabei nicht reflektiert, sie kam nur als die Form, als das Mittel der Steigerung des Ausdrucks in Betracht. Auf die musikalische Seite des Gesanges richtete sich die Reflexion erst, als es in einzelnen Gemeinden üblich wurde, die Formen des Kunstgesanges in größerem Umfang zur gottesdienstlichen Erbauung heranzuziehen, wie dies insbesondere in der syrischen Kirche der Fall gewesen zu sein scheint. Von Basilius dem Großen († 379) wird berichtet, er habe die von dem Sängerchor vorgetragenen Psalmen nach der Weise der Pindar'schen Epinikien vortragen, die Gemeinde am Schluß unter Begleitung der Kitharen einfallen lassen. Das Ärgerniß, welches die ernst Gerichteten an der Heranziehung der mit den heidnischen Schauspielen so eng verflochtenen Musik zum Gottesdienste nahmen, nötigte dazu, die Bedingungen festzustellen, unter welchen dem Kunstgesang im Gottesdienste Raum zu geben sei, und daraufhin den bereits in reichlicher Fülle zusammengetragenen Schatz zu prüfen und zu sichten. Die Normierung des Kirchengesanges in diesem Sinne, d. i. seine Abgrenzung gegen die Profanmusik der Zeit durch Ausschluß der an die Verwendung der Musik im Theater und Zirkus erinnernden Enarmonik und Chromatik, sowie des Instrumentenspiels, wird dem Bischof Ambrosius von Mailand (340—397) zugeschrieben, der den in der syrischen Kirche ausgebildeten Psalmen- und Hymnengesang in die abendländische Kirche verpflanzte. Die Normierung und Kodifizierung des Kirchengesanges für die römische und damit für die ganze abendländische Kirche wird von der Überlieferung an den Namen Gregors des Großen (590—604) geknüpft, wie weit mit Recht, das ist Gegenstand einer noch nicht abgeschlossenen Erörterung. Es ist vor allem der verdienstvolle Musikhistoriker Gevaert, der die These aufgestellt hat, daß die einheitliche Regelung des Kirchengesanges, wie sie im cantus gregorianus vorliegt, unmöglich das Werk Gregors M. sein könne, vielmehr eine längere Entwickelung voraussetze, die erst 11—12 Jahrzehnte nach ihm zum Abschluß gekommen sei, vielleicht unter Gregor III. (731—742). Das Tonmaterial, aus dem die heiligen Gesänge zu bilden sind, wird auf 8 Oktavengattungen der diatonischen Tonleiter (die Kirchentöne) beschränkt, die den Charakter der aus ihnen gebildeten Melodien dadurch bestimmen, daß der Halbtonschritt jedesmal auf einer anderen Stufe erscheint, woraus sich für Tongang und Schlußkadenz eigentümliche Wendungen ergeben. Die Gesänge wurden in Neumenschrift (nota romana) fixiert, und ein Exemplar der Sammlung an dem Hauptaltar der Peterskirche befestigt. Die authentische Vortragsweise wurde durch die schola cantorum in Rom, die jedenfalls Gregors I. Stiftung ist, gesichert, von welcher die Lehrer ausgingen, die in der Folge den römischen Gesang in die Centren des kirchlichen Lebens, in die Klosterschulen zu Metz, St. Gallen, Reichenau, Fulda u. s. f., verbrachten. Die Folgezeit vermehrte und erweiterte den Melodienschatz, zeitigte auch mannigfache Abweichungen und Verschiedenheiten, so daß eine abermalige Revision und Fixierung im Interesse der Uniformierung des Kirchengesanges nötig wurde, die im 16. Jahrhundert

auf Veranlassung des Tridentiner Konzils (s. o.) zur Ausführung und im 17. Jahrhundert zum Abschluß kam.

Auf das Verhältnis des Kirchengesanges in den östlichen Kirchen zu dem römischen kann hier nicht eingegangen werden.

B. Das evangelische Kirchenlied. — G. von Tucher, Ueber den Gemeindegesang der evangelischen Kirche, Leipzig 1867; O. Douen, Clement Marot et le Psautier Huguenot, étude littéraire, musicale et bibliographique, Paris 1878/79; Th. Odinga, Das deutsche Kirchenlied der Schweiz im Reformationszeitalter, Frauenfeld 1889; Ph. Wolfrum, Die Entstehung und erste Entwickelung des deutschen evangelischen Kirchenliedes in musikalischer Beziehung, Leipzig 1890; F. Zelle, Die Singweisen der ältesten ev. Lieder, I. Die Melodien des Frankfurter Enchiridion, Berlin 1899 (Progr.); J. Zahn, Die Melodien des deutschen evangelischen Kirchenliedes aus den Quellen geschöpft, Gütersloh 1889/93, 6 B. (woselbst alle Quellennachweise). Zu vgl. Franz Magnus Böhme, Altteutsches Liederbuch . . . Leipzig 1877; W. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen . . . Begonnen von Severin Meister (I. 1 und 2. 1862) II, Freiburg 1883, I ibid. 1886; Das Melodienbuch zu dem Evang. Militär-Gesang- und Gebetbuch für das deutsche Kriegsheer. Eine Denkschrift. Berlin 1892; Bericht über das Festbüchlein des Ev. Kirchengesangvereins für Deutschland. Corresp.-Bl. des Ev. KGV. f. D. 1896 Nr. 10 S. 1 ff.; Denkschriften des VI. IX. X. XI. XII. XIII. XIV. deutsch-ev. Kirchengesangvereinstages, Leipzig 1887. 1890. 1891. 1893. 1894. 1896. 1898; Protokolle d. deutsch. evang. Kirchenkonferenz 24. bis 30. Juni 1886 und Beilagen. — G. Rietschel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienste bis in das 18. Jahrh. Leipzig 1893; ders., Die Aufgabe d. Orgel im evang. Gottesdienste (Denkschr. des 12. deutsch-ev. K.-Gesangvereinstages, Leipzig 1894.

Die musikalische Form des Kirchenliedes, welches die Grundlage, die Seele und den Mittelpunkt der evangelischen Kirchenmusik bildet, ist — im Gegensatz zur antiken Melodie des gregorianischen Gesanges — die moderne, harmonisch bestimmte und harmonisch, d. i. aus der Beziehung der Melodietöne zum Grundton, genauer zum Grundakkord der Tonart, welcher die Melodie angehört, zu verstehende, in den Angelpunkten der Tonica und Dominante festgehaltene Liedmelodie, die ein symmetrisch gegliedertes, rhythmisch charaktervolles tönendes Bewegungsbild darstellt. In ihr kommt die bewegte Innerlichkeit zu unmittelbarem, natürlichem, vollem und reinem Ausdruck. Sie ist die gegebene musikalische Form für den Gesang der Gemeinde als des Volkes von Priestern, für ihr Chorgebet im Unterschied von dem Chorgebet der im Chor versammelten priesterlichen Sänger, in welchem auch musikalisch die Priesterkirche ihre Sprache redet. Die Reformation hat diese Form nicht erst geschaffen, sie fand sie im geistlichen und weltlichen Volksgesang vor, der sich allmählich aus den Fesseln der antiken Tonanschauung losgerungen und im 13. bis 15. Jahrhundert zu üppiger Blüte entwickelt hatte. Zwar beschränkte sich die Kirche der Reformation, um für den Gemeindegesang Melodien zu gewinnen, nicht auf den Volksgesang, sie griff auch in den Melodienschatz des gregorianischen Gesanges hinein. Aber was sie diesem für den Gemeindegesang entnahm, das wurde nach dem Typus der Volksweise umgeformt (z. B. „Allein Gott in der Höh' sei Ehr", „O Lamm Gottes unschuldig", „Wir glauben all' an einen Gott", „Herr, Gott, dich loben wir", „Mitten wir im Leben sind", u. a. m.). Dem Volksgesange eigentümlich, wenn auch nicht wesentlich, ist die sogenannte Polyrhythmie, vermöge deren in einer und derselben Melodie der gerade und der ungerade Takt miteinander wechseln, woraus sich rhythmische Gebilde ergeben, die sich nur schwer in moderner Taktierung darstellen lassen. Die Erstzeit der Reformation hatte vollauf damit zu thun, die Weisen, die sie dem gregorianischen Gesang (s. o.), dem Schatze der lateinischen Hymnen („Nun komm' der Heiden Heiland", „Komm' Gott, Schöpfer, heilger Geist", „Der du bist drei in Einigkeit", „Verleih' uns Frieden gnädiglich" u. v. a.), der Sequenzen („Mitten wir im Leben sind", „Jenen Tag, den Tag der Wehen u. a.), des geistlichen Volksgesanges („Dies sind die heilgen zehn Gebot", „Christ ist erstanden", „Gelobet seist du, Jesu Christ", „Es ist das Heil uns kommen her", „O wir armen Sünder", „Nun bitten wir den heilgen Geist", „In dulci jubilo", „In dich hab ich gehoffet, Herr" u. v. a.), sowie des weltlichen Volksgesanges („Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn", „Herr Christ, du einig Gottes Sohn", „Von Gott will ich nicht lassen", „Ich dank dir, lieber Herre", „Es ist gewißlich an der Zeit", „Was mein Gott will, gescheh' allzeit", „O Welt, ich muß dich lassen" u. a.) entnahm, für den Gebrauch der Gemeinde herzurichten. Das Wenige aber, das die Reformationszeit aus eigner Erfindung zu dem Schatze der Melodien steuerte (Luthers „Ein feste Burg", Hans Kugelmanns „Nun lob', mein Seel', den Herren", Nikolaus Hermanns „Lobt Gott, ihr Christen, allzugleich") vertritt den klassischen Typus der kirchlichen Volksweise. Gegen die Neige des

16. Jahrhunderts mehren sich die Erfinder neuer Melodien (Selnecker 1530—1592 „Nun laßt uns Gott, den Herren"; Philipp Nicolai 1556—1608 „Wachet auf, ruft uns die Stimme", „Wie schön leuchtet der Morgenstern"; Melchior Franck c. 1573—1639 „Jerusalem, du hochgebaute Stadt"; Melchior Teschner „Valet will ich dir geben" 1614; Melchior Vulpius ca. 1560—1615 „Christus, der ist mein Leben"; Joh. Hermann Schein 1586 bis 1630 „Mach's mit mir Gott, nach deiner Güt"; Michael Altenburg 1584—1640 „Herr Gott, nun schleuß den Himmel auf; Matthäus Apelles von Löwenstern 1594—1648 „Nun preiset alle"; Johannes Crüger 1598—1662 „Nun danket alle Gott", „Jesus meine Zuversicht", „Schmücke dich, o liebe Seele", „Jesu, meine Freude" u. v. a.). Das 17. Jahrhundert läßt in der Melodienbildung in steigendem Maße den Einfluß des ariosen Gesanges erkennen, der gegen das Ende des 16. Jahrhunderts in Italien aufgekommen war (Heinrich Albert 1604—1651 „Gott des Himmels und der Erden"; Johann Georg Ebeling 1637—1676 „Warum sollt' ich mich denn grämen"; Jakob Hintze 1622—1702 „Gieb dich zufrieden und sei stille"; Johann Rudolf Ahle 1625—1673 „Liebster Jesu, wir sind hier", „Es ist genug"; Georg Neumark 1621—1681 „Wer nur den lieben Gott läßt walten"; Joachim Neander 1650—1680 „Unser Herrscher, unser König", „Wunderbarer König"; Adam Drese 1620—1701 „Seelenbräutigam"). Die zur geistlichen Arie abgetönte Kirchenmelodie mit ihrem gefühligen, oder wie der Leipziger Kantor Doles sich bezeichnend ausdrückte, „herzschwelgerischen" Wesen steht von der gedrungenen Kraft und dem sonoren Vollklang des Volksliedes so weit ab, wie der Pietismus, dessen Lieblingsform sie wird, von der Reformation. Zeugnisse der regen und eifrigen Thätigkeit, die der Pietismus für den Kirchengesang entfaltete, sind das Darmstädter Kantional 1687; das Freylinghausen'sche Gesangbuch 1704 ff.; die Choralbücher von Dretzel 1731, König 1738 u. a.; Zeugnisse der religiösen Lebenskraft, die ihm innewohnte, eine Reihe von Liedern, die, wenn nicht volkstümliche Schlichtheit und Ursprünglichkeit, so doch hymnischen Schwung zeigen, wie das majestätische „Gott ist gegenwärtig", das kraftvolle „Dir, dir Jehovah will ich singen" u. a. Das Aufklärungszeitalter vollendet den Prozeß der Modernisierung der Kirchenweise. Diese wird zum popularisierten Kunstliede, das sich vom gleichzeitigen weltlichen Kunstliede nur dadurch unterscheidet, daß es alles rhythmischen Reizes entbehrt, zu dem „langsamsten Gesang" wird, „der nur gedacht werden kann" (Justin Heinrich Knecht, Vorr. des Choralb. von 1799). Unter den zahlreichen Melodien, welche das Aufklärungszeitalter hervorgebracht hat, haben nur einzelne Lebenskraft bewiesen (Johann Friedrich Doles 1715—1797 „Wie wohl ist mir, o Freund der Seelen"; Johann Joachim Quantz 1697—1773 „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre"; Franz Vollrath Buttstedt 1735—1814 „Der du das Los von meinen Tagen"; Justin Hch. Knecht 1752—1817 „Womit soll ich dich wohl loben", „Mein Glaub ist meines Lebens Ruh" u. a.). Verhängnisvoll war es, daß die neue Geschmacksrichtung sich nicht bloß auf die Komposition neuer Melodien beschränkte, sondern auch in der Umgestaltung des überkommenen Gutes der Väter bethätigte. Die der alten Volksmelodie charakteristische und so reizvolle Polyrhythmie erschien dem modernen Taktgefühl spröde und unverständlich, auch für den Massengesang unausführbar, die rhythmische Lebendigkeit mit der Vorstellung, die man sich von der Erhabenheit und „Würde" der gottesdienstlichen Musik machte, unvereinbar. Die alten Weisen wurden dem Ideal „des langsamsten Gesanges, der nur gedacht werden kann", angenähert, indem sie nicht bloß der Polyrhythmie, sondern des Rhythmus überhaupt entkleidet wurden. Mit hervorgerufen und wesentlich begünstigt wurde dieser Prozeß der Ausgleichung der Kirchenweise erst zur Isometrie, dann zum völlig rhythmuslosen cantus planus durch die wachsende Herrschaft der Orgel im evangelischen Gottesdienst. Anfangs sang die Gemeinde ohne Orgel unter der Führung des Kantors und der Schüler, denn nur bevorzugte Kirchen besaßen eine Orgel. Diese war ursprünglich das Organ der kirchlichen Kunstmusik. Sie wurde dazu verwendet, den Gottesdienst (an Stelle des Chores) durch selbstständiges Vorspiel einzuleiten, den kunstmäßigen Chorgesang zu stützen und zu ergänzen, bezw. mit demselben zu alternieren. Erst allmählich, etwa vom zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts ab, wurde sie, zunächst mit dem Chorgesange zugleich, später auch allein (1650?), die Führerin des Gemeindegesanges, der sich mit der Hauptstimme zusammenzuschließen hatte. Je weiter mit der Entwickelung der kirchlichen Kunstmusik Chor- und Gemeindegesang auseinandertraten, desto ausschließlicher übernahm die Orgel die Aufgabe, den letzteren zu leiten und zu stützen. Die natürliche Folge hiervon war, daß sich die Gemeindeweise der Orgel anzupassen hatte, gleichsam in das Orgelspiel immer völliger eingeschmolzen wurde. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich die Orgel das Gemeindelied so sehr unterworfen, daß sie es nicht bloß durch

Vor- und Nachspiele in den Rahmen der Orgelkunst einfaßte, sondern seine musikalische Form durch Einfügung von Zwischenspielen zwischen die einzelnen Zeilen völlig sprengte, die Liedform in einzelne Melodie-Phrasen auflöste.

Die Erneuerung des religiösen Lebens und die Vertiefung des kirchlichen Bewußtseins in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bekundete sich weniger in der Hervorbringung neuer Melodien (Bernhard Klein 1793—1832 „Löwen, laßt euch wiederfinden“; Johann Georg Frech 1790—1864 „Kehre wieder, kehre wieder“; Conrad Kocher 1786 bis 1872 „Aller Gläub'gen Sammelplatz“; Heinrich Carl Breidenstein 1796—1876 „Wenn ich ihn nur habe“; Arnold Mendelssohn, geb. 1856 „Dein König kommt in niedern Hüllen“ u. a. m.), als in dem wachsenden Verständnis für den eigenartigen Reiz, die geschichtliche, wie die kirchlich-ästhetische Berechtigung der Originalgestalt der überkommenen Melodien, und in dem eifrigen Bestreben, dem Gemeindegesang durch Wiederherstellung der Originalgestalt die rhythmische Lebendigkeit und ursprüngliche Frische der Reformationszeit wieder zu gewinnen. Wie weit dieses unter dem Gesichtspunkt der historischen Treue durchaus berechtigte Bestreben in der Praxis durchzuführen ist, an welchem Punkte ihm die Rücksicht auf die Natur des Massengesanges und auf den Toncharakter der für die Begleitung noch unentbehrlichen Orgel eine Grenze zieht, darüber gehen die Meinungen auch heute noch weit auseinander. Schon aus diesem Grunde stößt der Versuch, der fortdauernden Zersplitterung des evangelischen Gemeindegesanges durch Verständigung über eine einheitliche Redaktion der Kernmelodien auf erhebliche Schwierigkeiten, die noch vermehrt werden durch die zahllosen Varianten, die sich in den einzelnen Landeskirchen durch langjähriges Herkommen festgesetzt haben. So ist der von der Eisenacher Kirchenkonferenz unternommene Versuch, durch Zurückgehen auf die Originalgestalt zur Einigung zu kommen, zunächst nur in beschränktem Maße gelungen. Das sog. Eisenacher Choralbuch („Melodien des deutschen, evangelischen Kirchengesangbuchs in vierstimmigem Satze für Orgel und Chorgesang. Aus Auftrag der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach bearbeitet von G. Frh. von Tucher, J. Faißt, J. Zahn, Stuttgart 1854“) hat nur in die Choralbücher einzelner Landeskirchen (Bayern, Baden, Hessen-Darmstadt, Hessen-Kassel) Eingang gefunden. Der Kirchengesang der evangelischen Kirche Deutschlands bietet noch immer das Bild der Zersplitterung. Die Anbahnung der Einigung wenigstens über einen Grundstock von Kern-Melodien wurde von dem Evangelischen Kirchengesangverein für Deutschland auf dem 6. Deutschevangelischen Kirchengesangvereinstag zu Berlin 1887 aufs neue in die Hand genommen. Die von ihm eingeleiteten Verhandlungen führten zunächst zur Verständigung über eine größere Anzahl von Melodien, welche in dem „Melodienbuch zu dem Ev. Militärgesang- und Gebetbuch für das deutsche Kriegsheer 1892“ enthalten sind. Auf Grund hiervon erschien 1898 das Choralbüchlein des Ev. Kirchengesangvereins für Deutschland (Ausgabe A „Festbüchlein“, Ausgabe B „Schulbüchlein“), welches 30 Melodien in annähernd einheitlicher Form enthält, die „bei festlichen Gelegenheiten von den Angehörigen fast aller deutschen Landeskirchen ohne erhebliche Störung zusammengesungen werden können“. Dasselbe stellt sich als Kompromißarbeit dar mit allen Mängeln einer solchen. Es ist der Versuch, im Interesse der Gesamtheit für eine beschränkte Anzahl von Melodien einen Ausgleich zwischen den thatsächlich in den einzelnen Kirchengebieten bestehenden Verschiedenheiten der Lesart durch gegenseitige Konzessionen herzustellen, unter möglichster Begünstigung der Originalformen, soweit sie erreichbar sind. Sofern es sich auf dem Boden der thatsächlichen Wirklichkeit bewegt, die nun einmal eine Fülle von Verschiedenheiten aufweist, sofern es der liebgewordenen provinziellen und lokalen Eigenart schonend gerecht wird und Verständigung durch freie Vereinbarung erzielt hat, bildet es eine feste Basis für die zukünftige Entwickelung in der Richtung auf Einigung, die mit dem wachsenden geschichtlichen und hymnologischen Verständnis nach Umfang und Inhalt fortschreiten und den Kirchengesang dem Ideal, das D. Helbing 1887 in Berlin gezeichnet hat, schrittweise näher bringen wird. Denn nicht um Uniformierung, sondern um Einigung über dasjenige unter dem Gemeinsamen, was gemeinsamen Zwecken bei gemeinsamen Anlässen dienen soll, kann es sich auf evangelischem Boden handeln. —

II. **Der Kunstgesang** (die kunstmäßige Kirchenmusik). — Coussemaker, Histoire de l'harmonie au moyen âge, Paris 1852; ders., L'art harmonique aux XII[ième], et XIII[ième] siècles, Paris 1865; ders., Scriptorum de musica medii aevi nova series a Gerbertini altera, Paris 1864—1875; H. Riemann, Die Geschichte der Musiktheorie im IX bis XIX. Jahrhundert, Leipzig 1898; Ph. Spitta, Die musica enchiriadis und ihr Zeitalter. Vierteljahrsschrift für Musikw., V, 443 ff. (woselbst weitere Litteratur), Leipzig 1889; G. Adler, Studie zur Geschichte der Harmonie (Sitzungsberichte der philos.-histor. Klasse der Kais. Akad. der Wiss.),

Wien 1881, S. 781 ff.; E. van der Straeten, La musique aux Pays-Bas avant le XIX. siècle, Bruxelles 1872 ff. (bis jetzt 8 B.); A. Morsch, Der ital. Kirchengesang bis Palestrina, Berlin 1887; Franz Commer, Collectio Operum Musicorum Batavorum saeculi XVI. (12 B.); ders. Musica sacra XVI. XVII. saeculorum (26 B.); F. X. Haberl, Cäcilienkalender, Regensburg 1876—1885; ders., Kirchenmusik. Lehrbuch, 1855 ff. Gesamtausgabe der Werke Palestrinas, mit der Einleitung von Fr. X. Haberl, Leipzig 1826 ff. Gesamtausgabe der Werke des Lassus, ibid. G. von Tucher, Schatz des evangelischen Kirchengesangs, der Melodie und Harmonie nach aus den Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft und zum heutigen Gebrauch eingerichtet, Stuttgart 1840; Schöberlein und Riegel, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs nebst den Altarweisen in der deutschen evang. Kirche, Göttingen 1865—1872; C. von Winterfeld, Der evangelische Kirchengesang, Leipzig 1843—1847; ders., Zur Geschichte heiliger Tonkunst, Leipzig 1850—1852; Otto Kade, Johann Walther, Wittenbergisch Geistlich Gesangbuch von 1524 zu 3, 4 und 5 Stimmen. Neue Partiturausgabe mit Klavierauszug, Leipzig 1878; ders., Der neu aufgefundene Lutherkodex v. J. 1530, Leipzig 1873; Ph. Spitta, J. S. Bach, Leipzig. I. 1873, II. 1880. Gesamtausgabe der Werke J. S. Bachs, Leipzig (Breitkopf und Härtel); O. Wangemann, Geschichte des Oratoriums von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart, Demmin 1882; F. M. Böhme, Die Geschichte des Oratoriums für Musikfreunde kurz und faßlich dargestellt, 2. Aufl., Gütersloh 1887.

Das erste Jahrtausend der christlichen Kirche kennt nur den einstimmigen Gesang. Dieser war für die nicht lateinischen Völker, welche in die Kirche eintraten, Kunstgesang, der fachmäßige Schulung erforderte und schon aus diesem Grunde immer ausschließlicher dem Chore der besonders für den Kirchengesang vorgebildeten Sänger zufiel. Denn er erfolgte in einer dem Volke, der Gemeinde, fremden Sprache und in einer ihr ungewohnten musikalischen Artikulation, der antiken, griechisch-römischen. Der liturgische Gesang war als solcher Chorgesang. Dem Volke, der Gemeinde war das canticum vulgare, das Lied in der Muttersprache, überlassen, das sich vom 12. Jahrhundert ab immer selbstständiger entwickelte, und wenigstens an den Hauptfesten auch in der Liturgie der Messe, wenn auch nur geduldeter Weise, seine Stelle fand (zwischen Epistel und Evangelium an Stelle des auf das Halleluja folgenden Psalmes, bezw. der Sequenz, sodann nach dem Evangelium als deutsches Glaubenslied entweder statt des lateinischen Credo oder im Anschluß an dieses).

Vom zweiten Jahrtausend ab entwickelte sich unter der sorgsamen Pflege der Kirche aus schüchternen, nach unseren Begriffen vom Musikalisch-Schönen rohen Versuchen, wie sie die Quinten- und Oktavenparallelen des Benediktinermönches Hucbald von St. Amand (c. 840—930) darstellen, durch die Mittelglieder des Diskantus (Prinzip der Gegenbewegung) und der Fauxbourdons (Gewöhnung an den harmonischen Wohlklang der Terzen und Sexten) hindurch der mehrstimmige Chorgesang, der zunächst nichts weiter sein wollte, als die künstlerische Entfaltung und Bereicherung des liturgischen Gesanges, wie der Blätter- und Blütenschmuck, den der sprossende Zweig aus sich hervortreibt. Mit dem Ende des 14. Jahrhunderts hat die Polyphonie, die Kunst des Kontrapunktes, ihre volle Ausbildung erreicht (erste niederländische Schule c. 1380—1480: Wilhelm du Fay, Binchois, Dunstable u. a.), mit dem Ende des 15. Jahrhunderts gelangte sie zur klassischen Blüte (zweite niederländische Schule c. 1480—1565: Ockenheim, Josquin de Prèz, Lassus u. a.). In die päpstliche Kapelle war sie während des Exils zu Avignon 1309—1377 eingedrungen, vom Ende des 14. Jahrhunderts ab herrschten in ihr die Niederländer. Die Kunst der Stimmenverknüpfung durch das Band der Konsonanz, recht eigentlich die Schöpfung des Mittelalters, der musikalische Ausdruck des mittelalterlichen Assoziations- und Korporationsgeistes, entsprach dem Geiste der mittelalterlichen Kirche (s. o.). Dieselbe Idee der Massengliederung aus Einem Gedanken, wie sie die Kirche des Mittelalters leitet, gliedert hier die Stimmen und Stimmengruppen zum harmonischen Ganzen. So hat denn die katholische Kirche in dieser Kunst den eigenen Geist wohl erkannt und ihr im Gottesdienste volles Heimatrecht gewährt. Die schöpferische Gestaltungskraft und der übermütige Gestaltungstrieb der schaffenden Meister brachte es freilich dahin, daß das Kunstwerk Selbstzweck wurde, daß die Kunst ihre dienende Stellung vergaß. Nicht nur verlor sich in dem üppig wuchernden Tongeflechte der heilige Text, den zum Verständnis zu bringen und zu höchster Eindringlichkeit zu steigern doch die Aufgabe der Tonkunst war, völlig bis zur Unverständlichkeit, sondern auch die geheiligte Weise des Chorals wurde vernachlässigt. Die Tonmeister wählten die Tenore, auf denen sie das Tonwerk aufbauten, nicht mehr unter dem liturgischen Gesichtspunkt, sondern unter dem rein ästhetischen der künstlerischen Wirkung, und scheuten sich nicht, ihren Messen beliebte, oft nur allzu profane Volksweisen zu Grunde zu legen. So konnte die katholische Kirche, als sie sich im Tridentiner Konzil (1545—1563) zur bewußt römischen zusammenfaßte, dem polyphonen Stil das volle Recht im Gottes-

dienste nur unter der Voraussetzung gewähren, daß die Kunst den liturgischen Anforderungen, welche die Kirche zu stellen hat, gerecht werde. Unter diesen steht obenan die Forderung, daß der heilige Text zur Geltung kommen, mithin verständlich bleiben müsse, und daß das Kunstwerk alle Elemente ausscheide, die in der Phantasie profane Vorstellungen wachrufen, also niemals weltliche Melodien als Tenor verwende, sondern sich an den sanktionierten liturgischen Gesang, den Choral, halte. Diesen Forderungen wurden die von Palestrina (1526—1594) auf Veranlassung des Konzils komponierten und der von dem Konzil für die Regelung der Kirchenmusik bestellten Kommission vorgelegten Messen in vollem Umfange gerecht. In der **Missa Papae Marcelli** (1565) dieses Meisters erkennt seither die strenge Observanz den klassischen Typus katholischer Kirchenmusik. Die Entwickelung selbst ist über diesen freilich hinweggeschritten, und die katholische Kirchenmusik hat in der Folge alle Wandlungen der Tonkunst mitgemacht. Der strenge Palestrinastil, wie ihn die römische Schule (Animuccia, Vittoria, Felice und Francesco Anerio, Nanini, zuletzt Baini) vertrat, mußte dem das subjektive Pathos zur Geltung bringenden, über dem Streben nach individuellem Ausdruck die erhabene Objektivität und maßvolle Ruhe opfernden schönen Stil, weichen. Dem Palestrinastil stehen noch nahe Meister, wie Agostini, Foggia, Benevoli, die beiden Bernabei, Bai, Caldara und vor allen Allegri (1584—1652). Mit Viadana (1564—1627) kam die einfachere monodische Gesangsweise, mit Carissimi (1604—1674) die ausdrucksvolle Kantilene für die Kirchenmusik in Aufnahme. So lange die Tonmeister in der Verwendung der neuen Ausdrucksweise dessen eingedenk blieben, was sie dem heiligen Raume schuldeten, so lange sie, wenn sie für die Kirche schrieben, sich in Zucht nahmen, erstanden der Kirchenmusik Werke nicht nur von leuchtender Schönheit und tiefer Innigkeit des Ausdrucks (Gabrieli, Aless. Scarlatti, Leo, Durante, Feo, Antonio Lotti (1667—1740), Pitoni — in Deutschland Fux, Mozart, Michael und Joseph Haydn, im 19. Jahrhundert Cherubini u. a.). Aber in dem Maße, als der Schwerpunkt des musikalischen Schaffens in die Opernkomposition rückte, wurden die Grenzen zwischen Kirchen- und Theatermusik verwischt. Die letztere zog in die Kirche ein, was sich namentlich in der zunehmenden Herrschaft des Sologesanges und in der immer ausgedehnteren Verwendung des Orchesters bekundete. Erst im 19. Jahrhundert machte sich im Zusammenhang mit dem neuerwachten kirchlichen und geschichtlichen Sinne ein geschärftes liturgisches und ästhetisches Empfinden geltend. Die alten Meister kamen wieder zu Ehren, man beschäftigte sich mit den Erzeugnissen der klassischen Epoche der katholischen Kirchenmusik, suchte in den Geist derselben einzudringen und sie dem Gebrauche wieder zugänglich zu machen (Karl Proske, Franz Commer, Joseph Schrems). Sie wurden die Vorbilder für eine Reihe tüchtiger Kirchenkomponisten (Caspar Ett 1788—1847, J. C. Aiblinger 1779—1867, J. G. Mettenleiter 1812—1858, Dominik Mettenleiter 1822—1868, G. W. Birkler 1820—1877, Kaim, Greith, Stehle, Perosi u. v. a.). Für die Reform der katholischen Kirchenmusik im Sinne der Rückkehr zum Palestrinastil trat insbesondere der Cäcilienverein ein (Franz Witt 1834—1888, Franz Xaver Haberl). Die Kirche selbst, so lebhaft sie die Bestrebungen desselben unterstützt, hat sich gleichwohl der Fortentwickelung der Kirchenmusik nicht entgegengestellt und selbst Erzeugnissen der modernen und modernsten Tonkunst eines Franz Liszt und Giuseppe Verdi den Zugang zum Heiligtum nicht verschlossen. —

Die Reformation fiel in die Blütezeit der Polyphonie. Unter den Formen derselben konnten für den Gottesdienst der jungen evangelischen Kirche nur die Motette, das mehrstimmige Lied, bezw. das Madrigal in Betracht kommen. Die M o t e t t e (Diminutiv von Motto = Spruch), ein auf einer kürzeren, dem liturgischen oder dem Volksgesang entnommenen oder auch frei erfundenen Notenzeile aufgebauter Tonsatz fand in der Messe als musikalische Kunstform für den Introitus, das Graduale, das Offertorium, also als musikalische Einkleidung der die Tagesbedeutung der Messe signalisierenden Schriftworte ihre Stelle; im evangelischen Gottesdienste zunächst als musikalische Einkleidung des Eingangsspruches, des Gradual-, bezw. Epistel- oder des Evangelienspruchs, sodann als Form des Chorgesanges während der Austeilung des hl. Abendmahls, sowie bei Hochzeits-, Trauer- und anderen Feierlichkeiten. Das Wort Motette wurde mit der Zeit Bezeichnung für den kunstmäßigen Chorgesang, für die Figuralmusik im evangelischen Gottesdienste überhaupt. Im engeren Sinne als Kunstform für die musikalische Darbietung eines Bibelspruchs, nämlich des die Bedeutung des Tages signalisierenden Eingangs- und Lektionsspruches, wurde die Motette die Form, in welcher die Tonkunst an der Wortverkündigung im evangelischen Gottesdienste teilnahm. Eine namentlich in Deutschland mit besonderer Vorliebe gepflegte Form der Motette war das (motettenartig bearbeitete) mehrstimmige

Lied. Der Tonsatz hat hier die Aufgabe, das in der geschlossenen Melodie schon gegebene Stimmungsbild künstlerisch abzutönen und wie ein kostbares Gemälde in zierlich geschnitzte Umrahmung einzufassen. Diese Form eignete sich ganz besonders zur musikalischen Bearbeitung der Kirchenweise. Diese wurde so zum Liede im höheren Chor, das im künstlerischen Schmucke die ihm innewohnende Kraft und Schönheit erwies. Der Chorgesang hatte nun aber im evangelischen Gottesdienste nicht bloß eine künstlerische Aufgabe, er hatte vor allem eine pädagogische Mission: er sollte der Gemeinde ihre Weisen vorführen, damit sie damit vertraut würde, sie sich aneignete und selbst mitsänge. Herkömmlicherweise lag dabei die Liedweise im Tenor, der die Mittelstimme bildete, gleichsam den Holzreifen, um den das blühende Tongeflecht gewunden wurde, in diesem häufig so verborgen, so von den Stimmen zugedeckt, daß nur ein geübtes Ohr sie heraushören und ihr folgen konnte. Schon aus praktischen Gründen empfahl es sich daher, die Melodie der Oberstimme, dem Diskant, zuzuteilen. Ein Vorbild hatte man dafür in dem Madrigal, der Lieblingsform der musikalischen Gesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts. Hier war alles der freien Erfindung des Tonsetzers überlassen, der einzig den musikalischen Ausdruck für die im Texte liegende Stimmung zu treffen suchte. Die Kunst des Satzes, der Stimmenverknüpfung und Stimmenführung wurde Nebensache, der Ausdruck Hauptsache. Die liedmäßigen Motive rückten immer mehr zur geschlossenen ausdrucksvollen Melodie zusammen und diese wurde zur singenden Oberfläche des Satzes, in dessen Harmonie sie sich gleichsam spiegelte, wie der Lichtstrahl im Seespiegel. Der kunstvolle Satz, die Harmonie, wurde mehr und mehr zum bloßen Mittel des Ausdrucks, der Farbe. Den entscheidenden Schritt der Verlegung der Melodie in den Diskant that der württembergische Oberhofprediger Lukas Osiander mit seiner Zuschrift an die Schulmeister vom 1. Januar 1586 und der Herausgabe des Werkes: „Fünffzig geistliche Lieder vnd Psalmen. Mit vier Stimmen, auff Contrapunctsweise (für die Schulen und Kirchen im löblichen Fürstenthumb Württemberg) also gesetzt, das eine gantze Christliche Gemein durchaus mitsingen kann." Eine Reihe der bedeutendsten Tonsetzer folgten seinem Beispiel: Gesius, Raselius, Michael, Calvisius, Vulpius, Haßler, Michael Prätorius, Johann Eccard. — Es war natürlich, daß nun die Liedweise, bisher die Grundlage des Tonsatzes, zu dessen eigentlichem Zweck wurde, die übrigen Stimmen mehr und mehr zu Begleitstimmen herabsanken, die der Melodie Note gegen Note in geradem Kontrapunkt folgten, und daß der polyphone Motettenstil dem der modernen harmonisierten Melodie zustrebenden Madrigalstil weichen mußte. Auf der Grenze zwischen der alten und neuen Auffassung stehen die großen Tonsetzer: Hans Leo Haßler (1564—1612) und Johann Eccard (1553—1611), Sethus Calvisius (1556 bis 1615), Melchior Vulpius (gest. 1615), Scandellus (1517—1580); Joachim a Burgck 1541—1610), Jakob Meiland (1542—1577, David Scheidemann (c. 1585, in Hamburg), Le Maistre, Dulichius, Johann Stobäus, Demantius u. a. Sie stehen noch mit beiden Füßen in der Kunst der niederländischen Meister, Eccard ist des großen Lassus Schüler; aber die Gemeindeweise kommt zum vollen Rechte. Zu Luthers Zeit war sie die Führerin im Reigentanz der Stimmen, da „einer eine schlechte Weise hersinget, neben welcher 3, 4 oder 5 andere Stimmen auch gleich als mit Jauchzen gringsumher spielen und springen und mit mancherlei Art und Klang dieselbe wunderbarlich zieren und schmücken und gleichwie einen himmlischen Tanzreihen führen, freundlich einander begegnen, und sich gleichsam herzen und lieblich umpfangen" (Luther im Encomion musices). Jetzt wird sie Alleinherrscherin. Das reizvolle Kabinetsstück des polyphonen Liedes weicht dem vierstimmigen Choral. Bald tritt an die Stelle des Chores die Orgel, an die Stelle des vierstimmigen Chorals der von der Orgel begleitete einstimmige Gemeindegesang. Zunächst verbleibt das mehrstimmige Lied noch dem Kunstgesang des Chores.

Die gegen das Ende des 16. Jahrhunderts in Italien aufkommende Richtung auf individualisierenden Ausdruck, die zum monodischen Stil führte, machte sich sehr frühe auch in der deutschen evangelischen Kirchenmusik geltend. Männer wie Rosenmüller (1610—1684), Michael Prätorius (1571—1621), und vor allem der größte deutsche Tonmeister vor Johann Sebastian Bach, Heinrich Schütz (1585—1672, „Symphoniae sacrae", „Geistliche Konzerte") verpflanzten die italienischen Formen des Kirchenkonzerts nach Deutschland. Damit gewann die Kirchenmusik die Mittel zu einer lebensvollen musikalischen Auslegung des Wortes, wie sie die rein polyphone Motette nicht ermöglichte. Die Schranken der alten Kirchentöne werden durchbrochen, die Harmonie wird dichter, satter, charakteristischer, die Melodie geschmeidiger und sprechsamer; zur Harmonie tritt als belebendes Element der Farbe die Begleitung einzelner Instrumente (Posaunen, Violinen) hinzu. Das Arioso insbesondere und das Rezitativ gaben dem Tonsetzer die Möglichkeit, die musikalische

Darbietung des Wortes dramatisch zu beleben, die angedeuteten Empfindungen melodisch auszurunden, die erzählten Vorgänge musikalisch zu illustrieren, die vorgeführten Personen musikalisch zu charakterisieren. Die Kirchenmusik, die sich früher beschieden hatte, der Gemeinde das Wort Gottes in der kostbar gearbeiteten Monstranz des kunstvollen polyphonen Satzes vorzuführen, wird mehr und mehr zur selbstständigen Auslegerin des Wortes, indem sie Motette und mehrstimmiges Lied durch Arioso und Rezitativ zu einem größeren Ganzen verknüpft, sei es so, daß sie ein geistliches Lied strophenweise mit reflektierenden Sätzen für Chor und Einzelstimmen durchflicht, sei es so, daß sie von der Motette durch Arien zum Kirchenliede überleitet, bezw. Motette und Kirchenlied durch dazwischen gestreute Gesänge zu einem größeren Ganzen verknüpft. So erweitert sich die „Motette" (d.i. jetzt die sonntägliche Kirchenmusik) zum „geistl. Dialog" (Andreas Hammerschmidt 1612—1675), zum „geistlichen Gespräch über das Evangelium" des Sonntags (Joh. Rudolf Ahle 1625 bis 1673, Wolfgang Briegel 1626—1712), dann zur „Kantate", die sich wieder von einfacher Form zu immer reicherer Gliederung auswächst (Johann Kuhnau 1667—1722, Joh. Philipp Krieger 1649—1725, Johann Krieger 1652—1735, Dietrich Buxtehude 1637 bis 1707, Johann Christof Bach 1642—1703, Johann Michael Bach 1649—1693, Georg Philipp Telemann 1681—1767, Reinhard Keiser 1674—1739, Gottfried Stölzel 1690—1749 u. a.) und in den Kantaten Johann Sebastian Bachs (1685—1750), des größten Tonmeisters der evangelischen Kirche, vollendet. Hier ist die Kantate zum Gottesdienst im Gottesdienst geworden, über den Rahmen der Liturgie hinausgewachsen. Mit der Kantate in deren letzter Ausgestaltung tritt die evangelische Kirchenmusik gleichsam vor die Kirchthüre heraus und wird als geistliche Musik in der Form des Oratoriums zur gewaltigen Zeugin des Evangeliums vor allerlei Volk, das dem Zeugnis, wie es im Gotteshaus laut wird, aus dem Wege geht. Bachs größter Zeitgenosse Georg Friedrich Händel (1685—1759) führt auf dem breiten Strome einer gewaltigen, mächtig ausschreitenden und bei aller musikalischen Tiefe wahrhaft volkstümlichen Musik in seinen biblischen Oratorien die Offenbarungsgeschichte am Auge des Geistes vorüber, sein „Messias" ist das Evangelium in monumentaler Tonsprache, die musikalische Hochfeier der Christenheit, die gewaltigste Evangeliumsverkündigung, Monumentalmotette. In Bachs „Passionen" geleitet die Gemeinde betend und singend den Heiland zum Kreuz: ihr Lied spiegelt und tönt die Ereignisse wieder; sie können als das kunstmäßige Gemeindelied auf höchster Potenz bezeichnet werden. Dort Zeugnis, Evangelisation, hier Gemeindefeier, andächtige Betrachtung. Neben der innigen und lebendigen Beziehung zu dem Liede der Gemeinde charakterisiert Bachs Kirchenmusik die enge Verbindung mit dem Instrumente des evangelischen Gottesdienstes der Orgel. Wie er die Orgelkunst (s. den A. „Orgel") durch das Gemeindelied befruchtet und damit verkirchlicht, dem religiösen Gemüte aneignet, so sind seine für den Gottesdienst bestimmten Gesangswerke aus dem Geiste der Orgel heraus gedacht und geschaffen, von ihm getragen und beherrscht, so wie die Blüten und Blätter aus dem Stamme hervorgewachsen sind. Auch Händel ist von der Orgelbank ausgegangen und hat von der Orgel den polyphonen Geist empfangen, der seinen hallenden Chören die reckenhafte Größe und Kraft verleiht. Aber Bachs Musik ist geradezu aus der Orgel herausgeboren und schon dadurch, wie durch das Lied der Gemeinde, mit dem Gottesdienst unauflöslich verknüpft, dessen künstlerische Verklärung, nur in ihm von voller Wirkung, nur aus ihm völlig verständlich. —

Es kam die Zeit, welche die musikalische Sprache dieser beiden Zeugen nicht mehr verstand, da ihr die Urlaute des Evangeliums fremd geworden waren. Was in der Periode der Aufklärung als „Kirchenmusik" im Gottesdienste gemacht wurde, das war zwar aufrichtig gemeinte Musik, formell wohl auch „Figuralmusik", aber thatsächlich schwächliche Nachbildung der gleichzeitigen Theatermusik oder Konzertmusik, eine musikalische Aufführung, ein würzendes „Intermezzo" im Gottesdienste. Dem Oratorium widmeten tüchtige Meister ihre beste Kraft (Karl Heinr. Graun 1701—59, Friedrich Schneider 1786—1853, Bernhard Klein (s. o.), Karl Loewe 1796—1869, Ludwig Spohr 1784—1859 u. a.) und zeugten so in ihrer Weise von der unerschöpflichen Kraft und Herrlichkeit des Offenbarungswortes, wenn auch ihre Tonsprache von der eines Händel so weit abstand, wie die Sprache des Schriftgelehrten vom Worte des Propheten. Es war Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809 bis 1847), der Enkel des Philosophen Moses Mendelssohn, der 1829 die „Matthäuspassion" Johann Sebastian Bachs aus hundertjährigem Schlafe erweckte und damit die evangelische Kirche Deutschlands auf ihren größten musikalischen Zeugen zurückwies. Seine Oratorien „Paulus" und „Elias", in denen er die Musik völlig in den Dienst des biblischen Wortes stellt, sind vorbildlich geworden für eine Reihe tüchtiger Meister (Eckert 1820—1879,

Reinthaler 1822—1890, Rheinberger u. a.). Den einen, die mehr auf Händel schauen, ist das Oratorium das biblische Drama, musikalische Darstellung einer Handlung der Offenbarungsgeschichte ohne Scene. Angemessenheit und Treue der musikalischen Interpretation, Kraft und Fülle des Ausdrucks, ist die einzige Aufgabe, die der Musik gestellt ist. Der Oratorienstil unterscheidet sich von dem des musikalischen Dramas einzig und allein durch die eigentümlichen Forderungen, die der Stoff stellt. Diese Anschauung führt folgerichtig zur „Geistlichen Oper“ Rubinsteins weiter. Den andern, die bewußt oder unbewußt unter dem Zeichen Johann Sebastian Bachs stehen, schwebt mehr oder weniger auch beim Oratorium die Beziehung auf die Gemeinde, auf das Gotteshaus, auf den Gottesdienst vor, ob sie es dabei ausdrücklich auf das Gotteshaus absehen und auf die Einfassung des Oratoriums mit Gemeindegesang rechnen, wie die von F. Zimmer im Hinblick auf Heinrich Schütz' Passionen angeregten „Kirchenoratorien“ von Ludwig Meinardus, Albert Becker, Hermann Franke, Bernecker, Schwalm, Zierau, R. Succo, vor allen aber Heinrich von Herzogenberg (1843—1900 „Weihnachts- und „Passionsoratorium“, „Erntefeier“), der auf ein Oratorium im Sinne einer künstlerischen Gemeindefeier mit Hilfe der in ihrem Schoße vorhandenen musikalischen Charismen hinauszielt, oder ob sie den Gedanken an die Erbauung der Gemeinde im weiteren Sinn nur mehr ideell auf ihr Schaffen wirken lassen (Brahms 1833—1896 „Deutsches Requiem“, Kiel „Christus“), ohne sich als Musiker zu beschränken, oder ob ihr musikalisches Schaffen nähere oder fernere Beziehung zu Elementen der Gemeinde-Erbauung sucht (Felix Woyrsch „Passionsmusik“, Wolfrum „Weihnachtsmysterium“).

Auch auf die evangelische Kirchenmusik im engeren Sinne, die gottesdienstliche Musik, hat Mendelssohn, angeregt von König Friedrich Wilhelm IV., durch eine Anzahl kirchlicher Kompositionen neubelebend eingewirkt. Eine stattliche Anzahl von ernsten und tüchtigen Tonsetzern verschiedenster Richtung, voran Eduard Grell 1800—1886, Moritz Hauptmann 1792—1868, Ernst Friedrich Richter 1808—1879, J. Chr. Weeber 1808—1874, Gottfried Ritter 1811—1885, Friedrich Kiel 1821—1885, Immanuel Faißt 1823—1894, Heinrich Lützel 1823—1899, Albert Becker 1834—1899, Reinhold Succo 1837—1897, Franz Magnus Böhme 1827—1898, H. M. Schletterer, H. Bellermann, R. Bartmuß, C. Braun, F. Brenner, F. Dräseke, Chr. Fink, G. Flügel, R. Frentzel, J. G. Herzog, E. Hohmann, A. Mendelssohn, E. Ochsler, R. Palme, K. Piutti, R. Radecke, G. Raphael, M. Reger, F. Riegel, W. Rust, G. Schreck, B. Schurig, C. Stein, R. Thoma, O. Zehrfeld u. a. haben sich der evangelischen Kirche zur Verfügung gestellt.

Mancherlei freilich ist es, was sich der ergiebigen Verwertung der dargebotenen Gaben für die gottesdienstliche Erbauung der Gemeinde hindernd in den Weg stellt und je und je lähmend auf die Freudigkeit des Schaffenstriebes legt: vor allem die Indolenz mancher maßgebender Kreise, die mit dem guten Willen einer nicht kleinen Schar von Laien und deren oft ausgesprochenem Wunsche, die Kunst im Dienst dessen zu sehen, der sie gegeben hat, in seltsamem Widerstreit steht; dann die Kritiklosigkeit, die den Weizen von der Spreu nicht zu sondern vermag und dadurch das Aufkommen des Guten und Tüchtigen hindert; endlich aber auch ein an sich berechtigter, aber zu weit getriebener liturgischer Purismus, der vom Gottesdienst alles ausgeschlossen sehen will, was sich nicht stilistisch mit den alten Formen zusammenschmelzen läßt, und vergißt, daß eine solche Einengung des Begriffes Kirchenmusik doch nur da Sinn hat, wo diese Formen noch zu Recht bestehen, lebendig sind und verstanden werden, nicht aber da, wo sie verschwunden sind; und daß zur Erbauung der Gemeinde zuzulassen ist, was an sich echt und gut ist und der Zucht des Gottesdienstes sich unterwirft. Danach wird die Auswahl unter dem zur Verfügung stehenden Guten für die verschiedenen Kirchengebiete eine verschieden begrenzte sein müssen, aber auch das, was sich nicht einheitlich in die Liturgie einfügen läßt, zur Erbauung in freier gestalteten Gottesdiensten zuzulassen sein.

III. Über die Bedeutung der Orgel für die evangelische Kirchenmusik s. d. Artikel „Orgel“.

H. A. Köstlin.

Kirchenordnungen. — Die evangelische Kirche legte der kirchlichen Ordnung einen geringeren Wert bei, als die vorreformatorische gethan hatte. Schon 1526 sagt Luther in „Deudsche Messe und ordnung Gottis Diensts“: „Summa, dieser und aller ordnunge ist also zu gebrauchen, das wo eyn misbrauch draus wird, das man sie flux abthu, vnd eine andere mache — denn die ordnungen sollen zu fodderung des glaubens und der liebe dienen, und nicht zu nachteyl des glaubens. Wenn sie nu das nicht mehr thun, so sind sie schon thot und abe, und gelten nichts mehr, gleich als wenn eine gute muntze verfelscht, vmb des misbrauchs willen aufgehoben und geendert wird, odder als wenn die

newen schuch alt werden und drucken, nicht mehr getragen, sondern weggeworffen und andere gekaufft werden. Ordnung ist eyn eusserlich Ding, sie sey wie gut sie will, so kan sie zum misbrauch geratten, dann aber ist's nicht mehr eyn ordnung, sondern ein unordnung, darumb stehet und gilt keyne ordnung, von yhr selbs etwas, wie bisher die Bepstliche ordnunge gerichtet sind gewesen, sondern aller ordnunge leben, wirde, krafft und tugenten, ist der rechte Brauch, sonst gilt sie und taug gar nichts" (Luthers Werk WA 19, 72 ff.). Nach lutherischer Kirchenlehre (Form. Conc. II Pars. Sol. declar. 10; vgl. Apol. art. 14 und Melanchthons Loci, zweite Redaktion im Corp. Reform. 21, 555 sq., Sächs. Visitationsbuch 1528, Nürnbergisch-Brandenburgische Kirchenordnung 2c.) aber bedarf es gleichmäßiger kirchlicher Rechtsordnung nur, soweit sie nicht entbehrt werden kann, um richtige Lehr- und Sakramentsverwaltung zu erhalten, während im übrigen die rechtliche Sicherstellung der äußeren Amtsthätigkeit der Kirchendiener und ihres Wirkens in den Gemeinden dem Kirchenregimente (s. d.) der Landesobrigkeiten überlassen wird. Die freiheitliche Entwickelung des kirchlichen Rechts, namentlich der Regelung des Gottesdienstes, der Sakramente, der Zucht, wie sie Luther als Ideal vorschwebte, und wie sie auch anfänglich in vom Lehramte ausgehenden Ordnungen in die Erscheinung trat, erwies sich als undurchführbar und machte, wenn auch nicht ohne Ausnahmen, der Normierung durch den Landesherrn Platz. Alle diese Ordnungen, namentlich die landesherrlichen und städtischen Gesetze, mittelst deren die bis dahin im Lande bei Bestand gewesene kirchliche Rechtsordnung reformatorisch modifiziert und das neu entstandene Kirchenwesen fortgebildet wurde, heißen Kirchenordnungen, und sie sind es, von denen hier zu handeln ist. (Wegen der kirchlichen Rechtsordnung als solcher s. d. A. Kirchenrecht.) Unter ihnen ragen an Bedeutung diejenigen des 16. Jahrh. besonders hervor. Vgl. Sehling, in d. ZKR 1897, S. 328 ff., und Einl. zur Ausgabe der Kirchenordnungen Bd 1 (Leipzig 1901).

Keine dieser Kirchenordnungen ist ein umfassender Kodex des betreffenden Landeskirchenrechtes, sondern sie setzen sämtlich das Fortbestehen der nicht direkt oder indirekt durch sie abrogierten Teile des älteren Rechtes voraus; durch neuere Gesetzgebung und nicht minder durch derogatorische Gewohnheit sind dann die Kirchenordnungen später in vielen Punkten wieder beseitigt und durch neueres Recht ersetzt worden: sie haben in solcher Rücksicht vor anderem Landesrechte nichts voraus. Man hat dies zuweilen doch angenommen, weil man sie nicht als einfaches Landesrecht, sondern als besonderes, von der kirchlichen Genossenschaft erzeugtes und nur nach deren eigentümlichen desfallsigen Normen zu veränderndes Recht ansah. Allein in der That sind fast alle Kirchenordnungen in derselben Art, wie alle anderen Landesgesetze zu stande gekommen, wenn über die Teilnahme oder Nichtteilnahme der Landstände an solcher Gesetzgebung auch gelegentlich gestritten worden ist. Daß, wo die Erhaltung richtiger Lehr- und Sakramentsverwaltung der letzte gesetzgeberische Zweck war, thatsächlich nicht anders als mit Rat sachkundiger Theologen dabei verfahren werden konnte, verstand sich von selbst; über eine dem entsprechende Teilnahme an den Vorarbeiten dieser Gesetze ist aber, genauer betrachtet, der Anteil des Lehrstandes daran auch von der ersten Reformationszeit her im allgemeinen nicht hinausgegangen. Denn wenn es im 17. Jahrhundert auch theologische Meinung war, der Landesherr dürfe, wo Sakramentsverwaltung und Lehre in Betracht sei, überhaupt nur de consilio jenes Standes verfahren (Stahl, Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protest., 2. Ausg., S. 293 f.), sei an dies Konsilium gebunden, und bedürfe dann auch noch der mindestens stillschweigenden Zustimmung der Gemeinden (Hase, Hutterus redivivus, § 127; Schmid, Luth. Dogmatik, § 57 und die daselbst Angeff.), so ist das in der Gesetzgebungspraxis doch niemals rechtlich anerkannt gewesen, vielmehr die Zustimmung des Lehrstandes gleichfalls regelmäßig aus seinem Schweigen präsumiert. Heutzutage, wo die evangelischen Kirchen mehr und mehr als öffentliche Korporationen zur Selbstverwaltung organisiert sind, haben sie selbst das jus statuendi; zur Zeit, als sie noch Landeskirchen im alten Sinne waren, hatten sie keinerlei eigenes Gesetzgebungsrecht, sondern waren Landeseinrichtungen, deren Normierung von der Landesgesetzgebung geschah (s. auch d. A. Kollegialsystem). Man darf daher moderne Anschauugen auf solche ältere Zustände nicht übertragen.

Verzeichnisse evang. Kirchenordnungen sind Schmidius, De agendis sive ordinationibus ecclesiasticis, Diss. Helmstädt 1714; Fortgesetzte Samml. von alten und neuen theolog. Sachen 1724, S. 342 ff.; König, Bibliotheca agendorum (Verzeichnis der Bockelmannschen Sammlung, welche 351 Kirchenordnungen zählt und jetzt in der Kirchen-Ministerialbibliothek zu Celle sich befindet) 1726; Feuerlin, Bibliotheca symbolica lutherana, 1752, 2. Aufl. 1768; Henke, Neues Magazin für Religionsphilosophie 2c.,

1, 427 f., 1798. „Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts“ hat Richter herausgegeben (Weimar 1845 ff. 2 Bde), leider an nicht wenigen Stellen bloß auszugsweise oder in Nachweisungen. Eine beschränktere Sammlung einiger späteren Ordnungen in J. J. Moser, Corpus juris Evangelicor. ecclesiastici, Züllichau 1737, 38, 2 Bde). Eine umfassende Ausgabe von Sehling ist im Erscheinen begriffen. Gewöhnlich enthält die einzelne Kirchenordnung zuerst einen dogmatischen Teil, in welchem sie die Übereinstimmung der Landeskirche mit den allgemeinen lutherischen Bekenntnisschriften mehr oder weniger ausführlich darlegt (Credenda), und läßt hierauf Bestimmungen über Liturgie, Besetzung der Kirchenämter, Organisation des Kirchenregiments, Disziplin, Ehesachen, Schulordnung, Einkommen der Kirchen- und Schuldiener, Verwaltung der Kirchengüter, Armenpflege 2c. (Agenda) folgen. Die systematische Trennung ist übrigens keineswegs immer scharf eingehalten. Regelmäßig sind bei Abfassung späterer Kirchenordnungen frühere schon vorhandene benützt, so daß sie sich in Familien gliedern. Der Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen, 1528 (Sehling, Kirchenordnungen 1, 36 ff.) bildet z. B. die Grundlage der in demselben Jahre von Johannes Bugenhagen für die Stadt Braunschweig verfaßten Kirchenordnung. An diese schließen sich aber an die gleichfalls von Bugenhagen redigierten Ordnungen von Hamburg 1529, Lübeck 1531, Pommern 1535, Schleswig-Holstein 1542. Der Braunschweiger Ordnung sind ferner nachgebildet die von Minden 1530, Göttingen 1530, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Braunschweig-Wolfenbüttel 1534, Osnabrück 1543, Bergedorf 1544 u. a. Aus der Wittenberger von 1533 ist wieder die von Halle 1541 hervorgegangen, aus der für Pommern von 1535 die von 1563, aus der für Schleswig-Holstein von 1542 die für Hadeln von 1544, aus der Braunschweig-Wolfenbüttler von 1543 die für Hildesheim von 1544 u. s. w. — Eine andere große Familie von Kirchenordnungen lehnt sich an die Artikel des Visitationskonvents zu Schwabach und die Visitationsordnung des Markgrafen Georg von Brandenburg von 1528, welche den sächsischen Unterricht der Visitatoren auch benutzt hat. Darauf ruht nämlich die Kirchenordnung der Lande des Markgrafen zu Brandenburg und der Stadt Nürnberg von 1533. Dieselbe ist wiederholt für Mecklenburg 1540 und für Brandenburg 1553. Aus ihr schöpft die erste (sogenannte kleine) Württemberger Kirchenordnung von 1536, für die Neumark 1538, für Brandenburg 1540, die Kölner Reformation 1543, für Schweinfurt 1543, für Waldeck 1556. Aus der Ordnung von 1533 und der kleinen Württemberger ging die für Schwäbisch-Hall 1543 hervor und unter Benutzung derselben die Württemberger von 1553. Diese ist wieder die Quelle der Kirchenordnung von Pfalz-Neuburg von 1554 und 1556, und übergegangen in die sogenannte große Württemberger von 1559, welche im Auszuge wiederholt ist in der von Mömpelgard und Reichenweiler 1560. Die Württemberger von 1553 ist auch die Quelle für die Pfalz-Zweibrücker von 1557, für die des Herzogtums Preußen von 1557, für das Wormser Agendbüchlein von 1560, für die Ordnung von Leiningen 1566, von Hanau 1573 u. a. m. Aus einzelnen derselben in Verbindung mit anderen entspringen wieder neue Kirchenordnungen. Aus der sächsischen Instruktion von 1528 und der sächsischen Ordnung von 1539, nebst der damit zusammenhängenden Wittenberger Reformation von 1545 ging die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 hervor, wiederholt in der Wittenberger von 1559 und der Liegnitzer von 1594 u. s. w. — Eigentümlich sind insbesondere die aus der Verschmelzung sächsischer, süddeutscher, schweizerischer, französischer und niederländischer Elemente hervorgegangenen Kirchenordnungen. Die pfälzische Kirchenordnung von 1563 hat zur Quelle die Brandenburgisch-Nürnberger von 1533, die Sächsische von 1539, die Genfer Liturgie von 1541, durch Vermittlung der von Frankfurt a. M. von 1554, die Kirchenordnung des Johannes a Lasco für die Niederländer in London von 1550 und die der evangelischen Kirchen in Frankreich von 1563.

Die letzteren Kirchenordnungen sind anderer Art als die deutschen; denn sie sind nicht Landesordnungen, sondern soziale, da sie eine Freikirche durch ihre Repräsentation sich selbst gab. Auch die Pläne der Synoden von Wesel 1568 und Emden 1571, sowie eine Anzahl auf ihnen ruhender niederländischer und niederrheinischer Ordnungen schließen sich ihnen an. Sie bilden aber in Deutschland eine kaum nennenswerte Ausnahme.

(Mejer †) Sehling.

Kirchenpatron (patronus sanctus) ist derjenige Heilige, welchem eine Kirche gewidmet und unter dessen Schutz sie gestellt ist. Die katholische Kirche hat die Schutzheiligen an Stelle der den heidnischen Religionen bekannten Schutzgottheiten (dii titu-

lares) für einzelne Gegenstände und Verhältnisse mannigfachster Art gesetzt. In älterer Zeit sind diese Patrone namentlich aus der Zahl der Märtyrer genommen worden (c. 5 [Gelasius I a. 494 o. 495] Dict. I de consecrat.), da man sie nach ihrem Tode für einflußreiche Vermittler bei Gott erachtete (vgl. Ambrosius, gest. 397, de viduis c. 9: „Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris proprio sanguine etiam si quae habuerunt peccata, laverunt. Non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere"; Gieseler, KG, Bd I, 2. § 49). Als sich aus der Märtyrerverehrung der Heiligenkultus entwickelt hatte, wurden die Schutzpatrone aus den Heiligen nicht nur für einzelne Kirchen, sondern auch für ganze Länder, Diöcesen, Orden, Klöster, Städte, Gemeinden, Zünfte, Brüderschaften u. s. w. gewählt. Bestimmend bei der Wahl der Schutzheiligen für die Kirchen war es vielfach, daß man Reliquien des betreffenden Heiligen besaß, welche in der Kirche aufbewahrt wurden; mit Rücksicht darauf, daß später die Kirchen auch nach einem christlichen Mysterium, wie z. B. nach der hl. Trinität, dem hl. Geiste, dem hl. Herzen Jesu, benannt worden sind, konnte und kann es vorkommen, daß die Kirche dem Schutze eines Heiligen anbefohlen ist, ohne daß sie nach diesem ihre Bezeichnung, ihren Titel führt. In diesem Fall ist der Patron nicht zugleich sogen. patronus titularis (vgl. über den Unterschied zwischen diesen letzteren und anderen Patronen die Mélanges théologiques ... par des ecclésiastiques Belges, VI. Série, Liège 1852, p. 132 sqq.). Im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der Heiligen- und Reliquienverehrung hat die katholische Kirche auch eine besondere Doktrin über die Verehrung, Wahl, Änderung u. s. w. der Kirchenpatrone entwickelt, welche namentlich durch die Dekrete der römischen Congregatio rituum (siehe insbesondere das von Urban VIII. bestätigte Dekret derselben vom 23. März 1630, bei Ferraris, Bibliotheca prompta canonica s. v. patroni sancti) näher festgestellt worden ist. Zum Patron einer Kirche dürfen nur von der ganzen Kirche verehrte Heilige (sancti), also kanonisierte, nicht bloß sogen. beati (s. den A. Kanonisation oben S. 17), gewählt werden. Die entscheidende Bestimmung in Betreff der Patrone steht für diejenigen Kirchen, deren Errichtung und Organisation, wie die der bischöflichen und Kollegiatkirchen, zur Zuständigkeit des Papstes gehört, dem letzteren, bei anderen Kirchen dem Bischof oder sonstigen Ordinarius zu, während die Wahl der Patrone einer Provinz, einer Stadt, einer Diöcese durch die Bevölkerung unter Zustimmung des Klerus, insbesondere des Bischofs oder mehrerer beteiligten Bischöfe zu geschehen hat und der Bestätigung der Congregatio rituum unterliegt. Vgl. im übrigen insbesondere über die Feier der Feste der Patrone (patrocinia anniversaria) Craisson, Manuale totius iuris canonici, Pictavii 1877, t. 3. a. 4945—4970.

Gegen die Mißbräuche, welche die Heiligenverehrung in der katholischen Kirche herbeigeführt hat, haben sich die Reformatoren in harten Worten ausgesprochen, insbesondere Luther, s. dessen Werke, Ausg. v. Walch III, 1746: „Zu unseren Zeiten ist es leider dahin gekommen mit der Heiligen Dienste, daß es besser wäre, man ließe ihre Feste unterwegen und daß wir ihre Namen nicht wüßten. Daß du das verstehest, so überlauf und besiehe die närrische Weise des gemeinen Volkes, wie jeder Handwerksmann seinen besonderen Heiligen hat. Die Goldschmiede haben St. Eulogium; die Schuster St. Crispinum und Crispinianum; die Tuchmacher St. Severum; die Maler S. Lucam; die Ärzte St. Cosmam und Damianum; die Juristen St. Ivonem; die Studenten St. Katharinam und dann Aristotelem. Also ein jeglich Land hat seinen Heiligen, als die Franken St. Kilian u. s. w. Nun siehe einmal, wie sie ihre Heiligen ehren. Zum ersten achten sie nicht ihrer guten Werke und Exempel. Danach, wenn sie es gut machen und ihnen gar große Ehre anthun wollen, so hören sie früh morgens eine Messe und feiern denselben ganzen Tag allein mit dem Kleide und Müßiggange, ... begehen die Feste, gleichwie die Heiden vor Zeiten ihre Bacchanalia oder Saturnalia ... Die Heiden haben ihre Götzen so unehrlich nicht gehalten, als wir unsere Heiligen, ja, sollte sich doch ein Schwein solchen Dienst nicht wünschen." In Übereinstimmung mit den Reformatoren haben die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, z. B. Augsburger Konfession Art. XXI und die Apologie derselben Art. XXI (IX), die Annahme besonderer Patrone als Vermittler bei Gott verworfen. Immerhin hat aber auch die evang. Kirche die kathol. Sitte, die Kirchen nach Heiligen und christlichen Mysterien zu bezeichnen, freilich nur in dem Sinne, denselben damit einen bestimmten, sie unterscheidenden Namen beizulegen, festgehalten. Bei Wahl desselben wird die Gemeinde und der Fundator mit etwaigen Wünschen gehört. In Preußen besteht nach einem Erlaß des evangelischen Oberkirchenrats vom 14. Februar 1855, Allg. Kirchen-

blatt für das evangelische Deutschland, Jahrg. 1856, S. 121 für Kirchen landesherrlichen Patronates die Bestimmung, daß dieselben im Falle ihres Umbaues oder ihrer Restauration stets ihren bisherigen Namen behalten sollen, daß aber bei Erbauung neuer die landesherrliche Genehmigung zu dem der Kirche zu gebenden Namen einzuholen ist.

(P. Hinschius †) Sehling.

Kirchenpragmatik s. Konkordate.

Kirchenrat, consilium oder concilium ecclesiae, bezeichnet jede kirchliche Versammlung oder Behörde, welche zusammentritt, um in kirchlichen Angelegenheiten zu beraten und Beschlüsse zu fassen. Der Ausdruck wird sowohl für eine Versammlung gebraucht, welche im Namen der ganzen Kirche entscheidet, ein ökumenisches Konzil, wie der Kirchenrat von Trient, als für Vertretungen kleinerer Kirchenkreise, wie einer Landeskirche, welche einen Oberkirchenrat oder ein Oberkonsistorium besitzt, einer Provinz, die einen Kirchenrat oder ein Konsistorium hat, ja selbst einer einzelnen Gemeinde, deren Kirchenvorstand, Presbyterium gemeinhin Kirchenrat genannt wird. Der letztere ist ein Ausschuß einer Kirchengemeinde, um dieselbe in ihren Angelegenheiten zu vertreten. Dem Prinzip der römischen Kirche, daß die Behandlung geistlicher Dinge nur durch Kleriker erfolgen darf, ist es nicht angemessen, Laien bei der Verwaltung kirchlicher Sachen zu benutzen. Die Notwendigkeit, insbesondere die Sicherung des Kirchenguts, gab indes Anlaß jenen Grundsatz zu opfern und dem Pfarrer Gehilfen unter dem Namen Ökonomen, Provisoren, Kirchengeschworene, Kirchenväter, Kirchenpfleger, Kastner, Zechpröpste u. dgl. zur Seite zu stellen. Vgl. die Magdeburger Synodalstatuten v. 1266 c. 23: Statuimus, quod laici parochialium ecclesiarum provisores seu vitrici qui altirmanni vulgari vocabulo nuncupantur . . de rebus ecclesiarum . . bis in anno in praesentia rectoris et quorundam aliorum de parochia honestorum rationem reddere teneantur (Hartzheim Conc. Germ. III, S. 802), wiederholt 1313 u. ö. (IV S. 146). Dasselbe geschah im Erzstifte Mainz 1310 (IV, 193) und anderwärts. Diese Pfleger wurden jedoch von den Kirchenobern ernannt; gegen die Bestellung derselben durch die Laien erklärte sich z. B. die Würzburger Synode v. 1287 c. 35. Erst im 19. Jahrhundert haben die staatlichen Gesetzgebungen das Recht der Gemeinden auf Wahl der Räte, denen die Mitwirkung bei der Verwaltung des Kirchenvermögens zukommt, festgestellt (s. Richter-Dove-Kahl, KR. 8. Aufl. S. 1362 Anm. 6).

Die evangelische Kirche hat den Gegensatz von Klerus und Laien aufgehoben; demgemäß erkennt sie die Mitwirkung der Gemeinden und der von ihr gewählten KR. bei der kirchlichen Verwaltung als berechtigt an, s. d. A. Presbyterialverfassung.

F. H. Jacobson †.

Kirchenraub. — Litteratur: Rein, Das Criminalrecht der Römer, Leipzig 1844, S. 691; Wilda, Strafrecht der Germanen, Halle 1842, S. 881; München, Das kanon. Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln und Neuß 1865, Bd 2, S. 468; Heffter, Lehrb. des germ. deutschen Strafrechts, 5. Aufl., Braunschweig 1854, § 504; v. Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts, 14. Aufl., her. von Mittermaier, Gießen 1847, § 343 ff.; Hugo Meyer, Lehrb. des deutschen Strafrechts, Erlangen 1875, § 112; K. Binding, Lehrb. des deutschen Strafrechts, Leipz. 1896, I, S. 157 f.

Kirchenraub, Kirchendiebstahl ist im allgemeinen die Entwendung einer heiligen Sache ohne daß wie sonst beim Raube eine an Personen verübte Gewalt zum Begriffe des Deliktes gehört. Lateinisch wird der Kirchenraub mit sacrilegium, und zwar in der eigentlichen, engeren Bedeutung des Wortes bezeichnet, dagegen bedeutet sacrilegium im weiteren Sinne jede der schuldigen Verehrung und Ehrfurcht widerstreitende, injuriöse Behandlung eines heiligen Gegenstandes. Während schon bei den Römern in früherer Zeit der Diebstahl heiliger Sachen mit der härtesten Strafe bedroht war, Cicero de legibus II, 9: „Sacrum sacrove commendatum qui clepserit rapseritque parricida esto“, ergingen durch ein Gesetz Julius Cäsars, die lex Julia peculatus (s. Digestor. lib. XLVIII, 13 ad l. Juliam peculatus et de sacrilegis) genauere Bestimmungen und später wurde das Sakrilegium von dem Pekulat (widerrechtlicher Aneignung von pecunia publica) geschieden. Als sacrilegium galt nur die Entwendung einer res sacra aus einem locus sacer, nicht aber aus einem anderen Orte, ebensowenig die einer nicht res sacra aus einem locus sacer. Die Strafe ward in der Kaiserzeit nach Lage des einzelnen Falles verschieden bestimmt, konnte aber bis zur härtesten Todesstrafe gehen. Das

germanische Recht, welches überhaupt die Verletzung befriedeter Orte und Gegenstände als besonders strafbar betrachtete, hat im Gegensatz zum römischen Recht schon seit alten Zeiten, sowohl die Entwendung von heiligen wie anderen Gegenständen als Kirchendiebstahl unter schwere Strafen gestellt, lex Ribuaria t. LX, c. 8; lex Alemann. lib. I. 6. 7; lex Baiuvariorum tit. I. c. 3; lex Frision. add. sapientum XI; Sachsenspiegel II, 13 (14), § 4; Schwabenspiegel (ed. Laßberg) Art. 174. 331; und diese Qualifizierung des Thatbestandes hat auch das kanonische Recht adoptiert, c. 21 (Synode von Troyes v. 878 und von Ravenna v. 877) § 2, C. XVII, qu. 4: „Sacrilegium committitur auferendo sacrum de sacro vel non sacrum de sacro sive sacrum de non sacro", wobei sich die Qualität der Sache oder des Ortes als sacer gemäß dem kanonischen Recht danach bestimmte, ob die Sache oder der Ort konsekriert, bezw. benediziert war oder nicht. Die Strafen bestanden, abgesehen von der Ersatzleistung, in Geldstrafen, Bußen und Exkommunikation, vgl. c. 15 ibid.; c. 3, C. XII, qu. 3; c. 3 i. f. C. XXIII, qu. 4. Da der Kirchenraub im Mittelalter sowohl als weltliches wie als kirchliches Verbrechen galt, so konnte seine Bestrafung durch die weltlichen und durch die geistlichen Gerichte erfolgen, c. 8 (Luc. III) X de pro compet. II, 2. Das gemeine deutsche Strafrecht, die Halsgerichtsordnung Karls V., C. C. C. von 1532 steht in ihrem Art. 171: „Item stelen von geweichten Dingen oder stetten ist schwerer den ander diebstall, und geschicht in dreyerlei weiß, Zum ersten, wann eyner etwas heyligts oder geweichts stielt an geweichten stetten, Zum andern, wann eyner etwas geweichts an ungeweichten stetten stielt, Zum dritten, wann eyner ungeweichte ding an geweichten stetten stielt" auf dem Boden des kanonischen Rechts. Die Strafen sind je nach der Bedeutung des Objekts (s. Art. 172 ff.) verschieden bemessen, so ist der Diebstahl einer Monstranz mit der Hostie mit dem Feuertode, der anderer geweihter goldener und silberner Gefäße, sowie von Kelchen und Patenen jeder Art, ferner das Einbrechen oder Einsteigen in eine geweihte Kirche, Sakramenthaus oder Sakristei, um zu stehlen, mit willkürlicher Todesstrafe, endlich der Diebstahl von anderen als den vorhin genannten geweihten Sachen oder von profanen, an einem heiligen Orte befindlichen Dingen mit geschärfter Strafe des weltlichen Diebstahls bedroht. Diese Bestimmungen paßten streng genommen nur für die katholische Kirche, weil sie auf der katholischen Anschauung von einer inneren Heiligkeit der geweihten Sachen beruhen, sie haben aber auch auf die evangelische Kirche (nicht auf andere als die Reichskonfessionen) Anwendung gefunden, wenngleich später die Praxis von der Verhängung der härtesten Strafen Abstand genommen hat.

Nach dem Vorgange einzelner älterer deutscher Partikularstrafgesetzbücher hat das jetzt geltende deutsche Reichsstrafgesetzbuch § 243 Nr. 1 bei der Qualifikation des Kirchendiebstahls, welche es zu den Fällen des schwereren Diebstahls rechnet, von der Notwendigkeit einer besonderen Heiligkeit oder Weihe der gestohlenen Sachen und von der Beschränkung auf Sachen der drei christlichen, ehemaligen Reichskonfessionen abgesehen, und das Stehlen von Gegenständen, welche dem Gottesdienste gewidmet sind, aus einem zum Gottesdienste bestimmten Gebäude als Thatbestand dieser Art des schwereren Diebstahls, welchen es mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren bedroht, hingestellt. Demnach fällt das Stehlen von anderen Sachen aus einem gottesdienstlichen Gebäude, nicht unter § 243 Nr. 1. Andererseits erscheint es aber für die Anwendung des Strafgesetzes gleichgiltig, ob die Sache durch eine besondere liturgische Handlung dem Gottesdienste gewidmet ist, sowie ob der Thäter der betreffenden Konfession angehört oder nicht. **P. Hinschius †.**

Kirchenrecht ist die Summe der für die rechtlichen Beziehungen und Verhältnisse der Kirche maßgebenden Normen. Die Verschiedenheit der christlichen Kirchen bedingt der Natur der Sache nach auch eine Verschiedenheit des Rechts derselben, welches zunächst und vorzugsweise auf dem Boden der Kirche erwächst und durch das kirchliche Bewußtsein entwickelt und ausgebildet wird. So giebt es ein eigentümliches katholisches und ein evangelisches Kirchenrecht. Der Ausdruck „kanonisches Recht" ist nicht gleichbedeutend mit katholischem Kirchenrecht; er bezeichnet im wesentlichen den Inhalt des Corpus juris canonici, und bildet insofern einen Gegensatz gegen das neuere, vorzugsweise auf dem Tridentiner Konzil und den Konkordaten und Umschreibungsbullen dieses Jahrhunderts und dem Vatikanum beruhende Recht der Kirche, durch welches vielfach das ältere modifiziert und antiquiert worden ist (vgl. darüber und über die Bestrebungen betreffend eine Neukodifikation des ganzen kirchlichen Rechtsstoffes — welche Bestrebungen übrigens ziemlich aussichtslos erscheinen — Lämmer, Zur Kodifikation des kanon. Rechts, Freiburg 1899). Das kanonische Recht im obigen Sinne enthält außerdem eine Reihe von Be-

stimmungen über Verhältnisse, welche nach der heutigen bürgerlichen Ordnung infolge der wesentlich veränderten Stellung der Kirche zum Staate der Herrschaft der Kirche entzogen und in den Machtkreis des Staats übergegangen sind; es haben mithin jene Bestimmungen aufgehört, überhaupt maßgebend zu sein. Dahin gehören namentlich die kanonischen Satzungen über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, über die rechtliche Stellung der Häretiker, über die geistliche Gerichtsbarkeit u. a. m. Zwar behauptet die katholische Kirche die fortdauernde rechtliche Giltigkeit auch jener Bestimmungen, und vindiziert sich dieselbe prädominierende Gewalt und Unabhängigkeit dem Staat und der weltlichen Gesetzgebung gegenüber, welche sie im Mittelalter besessen und in den kanonischen Satzungen normiert hatte, allein schon seit dem 15. Jahrhundert, und namentlich infolge der Reformation, gelang es der Kirche nicht mehr, diese Grundsätze in Deutschland zur Geltung zu bringen. Die Staatsgewalten haben seitdem die Verpflichtung und Befugnis zur Handhabung der bürgerlichen Ordnung und zur Entwickelung und Ausbildung des nationalen Rechts übernommen, und mit dem Begriffe der Souveränität, dem Prinzip der Einheit der Staatsgewalt, der Autorität des Gesetzes nach heutigem Staatsrecht ist die mittelalterliche Machtstellung der Kirche zum Staate schlechthin unvereinbar. Die der Kirche gesetzlich eingeräumte Freiheit und Selbstständigkeit in der Anordnung und Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten involviert keineswegs die absolute Herrschaft und Geltung des Kirchenrechts gegenüber den bürgerlichen Gesetzen, und entbindet entfernt nicht die kirchlichen Organe von der Verantwortlichkeit und dem Gehorsam gegen die Staatsgewalt; denn auch die Freiheit der Kirche ist eine Freiheit nur innerhalb des Gesetzes. Während die katholische Kirche dieses Prinzip nicht anerkennt, vielmehr gegen dasselbe als einen Eingriff in die unveräußerlichen Rechte und den göttlichen Beruf der Kirche protestiert und durch ein schroffes Hervorheben des kirchlichen Systems zu Zeiten sehr bedenkliche und folgenschwere Konflikte hervorgerufen hat, hat die evangelische Kirche von jeher den Begriff kirchlicher Angelegenheiten, den Umfang ihrer Wirksamkeit und Thätigkeit, sowie das Geltungsgebiet und die Autorität ihres Kirchenrechts, dem Begriffe der Kirche gemäß, bei weitem enger gefaßt, als erstere. Als Landeskirche tritt sie ein in den Machtkreis des Staats und unterwirft sich demselben und seiner Gesetzgebung in Sachen der bürgerlichen Ordnung. Wenn schon hiernach ein Konflikt zwischen dem Rechte der Kirche und dem des Staats nicht leicht eintreten kann, so kommt hinzu, daß infolge der eigentümlichen Entwickelung der evangelisch-kirchlichen Verfassungsverhältnisse das Kirchenregiment fast überall in Deutschland bis jetzt in den Händen des Staatsoberhauptes geblieben, und diesem mithin, auch nach der in neuester Zeit vielfach erfolgten Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, ein überwiegender unmittelbarer Einfluß auf die Gestaltung und Ausbildung des Kirchenrechts gesichert ist.

Das katholische System kennt nur e i n e christliche Kirche, die katholische, und mithin nur ein katholisches Kirchenrecht, hiernach „von einer evangelischen oder protestantischen Kirche zu reden, wäre eine contradictio in adjecto“ (Schulte, Kathol. Kirchenrecht, Gießen 1856, Tl. 2. Vorrede S. XV; Phillips, Kirchenrecht, Bd I S. 9). Die evangelische Kirche ist fern von einer solchen Exklusivität, denn obgleich auch sie ihre Auffassung des christlichen Glaubens für die wahre hält, so vindiziert sie sich doch nicht eine Herrschaft über alle christlichen Kreaturen und bestreitet den übrigen Kirchen, mit denen sie sich auf dem Grunde der Offenbarung zu e i n e r christlichen Kirche verbunden sieht, nicht das Recht der kirchlichen Besonderheit und Selbstständigkeit.

Das Kirchenrecht, mit der Kirche selbst entstanden und entwickelt, beruht durchweg auf positiven Quellen, und der Versuch, aus Vernunftbegriffen ein sogenanntes natürliches Kirchenrecht zu konstruieren, ist unhaltbar und verfehlt, denn er abstrahiert von dem gegebenen Grunde der Kirche, und setzt die Willkür und subjektive Ansichten an die Stelle des positiven Rechts (vgl. Krug, Das Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christentums, Leipzig 1826, und hierzu [Schirmer] Kirchenrechtl. Untersuchungen, Berlin 1829). Dagegen ist die Rechtsphilosophie, d. h. die philosophische Behandlung des positiven Rechts von großer Wichtigkeit auch für diesen Teil unserer Rechtswissenschaft, denn sie erfaßt die innersten Ideen des Kirchenrechts, wie es sich bis jetzt entwickelt hat, in ihrem Zusammenhange, bemißt dieselben mit dem objektiven Begriffe und den Grundprinzipien der Kirche und deckt so die Irrtümer und Abwege, sowie die innerlich notwendigen Richtungen und Bahnen der Rechtsentwickelung auf. In neuerer Zeit, seit der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, ist die Selbstständigkeit des Kirchenrechts mehrfach bezweifelt worden, es gebe kein Recht ohne Staat und Anerkennung durch den Staat, und wenn man außerhalb des letzteren von Recht spreche, meine man nicht juristische,

sondern ethische Normen (vgl. Mejer in der Zeitschr. für Kirchenrecht Bd. 11 S. 291 ff. Vgl. auch Thudichum, Kirchenrecht, Leipzig 1877, § 2; Zorn, Kirchenrecht, Stuttgart 1880, § 1). Allein auch das staatliche Recht geht nicht aus dem Staate, sondern aus dem nationalen Rechtsbewußtsein hervor, und ist nicht Wirkung, sondern Voraussetzung des Staats; es werden Normen überhaupt nicht erst dadurch zu Rechtsnormen, daß die Staatsgewalt bereit ist, sie zwangsweise zu vollstrecken. Die Kirche als eine eigentümliche sittliche Lebensordnung ist befugt, ihre inneren Verhältnisse und Einrichtungen selbst zu regeln und auszubilden, und wenn die evangelische Kirche bis in die neueste Zeit vielfach auf dem Wege der staatlichen Gesetzgebung normiert und gestaltet worden ist, so war dieser Zustand ein anomaler, dem Begriffe und der Bedeutung der Kirche nicht entsprechender, die Folge der nunmehr vielfach erfolgten Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat und der Freilassung der Kirche ist gewesen die Anerkennung jenes Rechts der Kirche auf selbstständige Gestaltung und Ausbildung der kirchlichen Ordnungen, ohne daß es noch eines besonderen Autonomieprivilegiums seitens des Staats bedürfte, um jenen kirchlichen Normen und Ordnungen innerhalb der kirchlichen Kreise den maßgebenden Charakter zu verleihen. Die Kirchenordnung gilt den einzelnen Gliedern der Kirche als Rechtsordnung, sie sind sich bewußt, daß sie zur Befolgung derselben verbunden sind; die Vorschriften binden den Einzelnen, weil sie ordnungsmäßig entstanden und so lange sie nicht in ordnungsmäßiger Weise wieder aufgehoben sind. Diese Verpflichtung der Unterordnung ist nicht eine bloße Gewissenspflicht, sondern sie beruht auf Rechtsgründen, weil die Normen Ausdruck des Willens des kirchlichen Gemeinwesens sind. Aber auch die Erzwingbarkeit fehlt nicht, da ja die Kirche selbst den Gehorsam durch Entziehung solcher Güter einigermaßen erzwingen kann, welche nur sie gewährt, aber auch zu versagen berechtigt ist; freilich hängt die bindende Kraft der kirchlichen Normen, wenigstens nach evangelisch-kirchlicher Ansicht, vom freien Willen des Einzelnen ab, Glied des kirchlichen Verbandes zu sein und zu bleiben. Vgl. v. Scheurl in der Zeitschr. für Kirchenrecht, Bd 12 S. 52 ff., und Richter-Dove-Kahl, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, 8. Aufl. (Leipzig 1877—1886), S. 3, Anm. 1; Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts § 2; Kahl, Kirchenrecht S. 51 ff.

Die früher beliebten Einteilungen des Kirchenrechts sind größtenteils antiquiert und wertlos. So die noch übliche in öffentliches und privates Kirchenrecht, oder die Einteilung in äußeres und inneres Kirchenrecht, welcher noch Wasserschleben in der früheren Auflage der Realencyklopädie anhing. Von praktischer Bedeutung ist dagegen die Unterscheidung von gemeinem und partikulärem Kirchenrecht. Wenn man dabei unter gemeinem Recht ein solches versteht, welches über einer Mehrheit von mit eigener Rechtssatzung ausgerüsteten Rechtsgebieten kraft einer gemeinsamen Rechtsquelle gilt, so kann für das kathol. Kirchenrecht die Existenz eines gemeinen Rechts nicht geleugnet werden. Den evangelischen Landeskirchen fehlt es dagegen an dem Träger einer einheitlichen Rechtsbildung und die Bestrebungen nach einem rechtlichen Zusammenflusse der einzelnen Landeskirchen, welche gerade in neuester Zeit vielfach hervorgetreten sind (vgl. u. a. Rietschel, Die Frage des Zusammenschlusses der d. ev. Landeskirchen zur Prüfung und Förderung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten, Leipzig 1900), dürften in dieser Richtung in absehbarer Zeit kaum eine Änderung herbeiführen.

Über die These von Sohm (Kirchenrecht I, 1892), daß „Kirche" und „Recht" Widersprüche seien, vgl. den A. Kirchengewalt S. 385, 33 und die dort citierten protestantischen Gegner. Von katholischen Schriftstellern hat sich gegen Sohm ausgesprochen u. a. Bendix, Kirche und Kirchenrecht, Mainz 1895.

Die Zahl der Bearbeitungen des Kirchenrechts ist außerordentlich groß. Die älteren Werke schließen sich der Ordnung der Dekretalen an, und haben vorzugsweise den Zweck, das praktische, geltende Recht darzustellen und zu erläutern; unter diesen sind hervorzuheben von katholischen Kanonisten: der große Dekretalenkommentar von Gonzalez Tellez (Lugdun. 1713, 4 Vol. fol.); Anast. Reiffenstül, Jus canonicum universum juxta titul. libr. V, decretal., Venet. 1704, 3 Vol. fol. und öfters; F. Schmalzgrüber, Jus ecclesiast. universale, Ingolst. 1726, 3 Vol. fol.; Ubald. Giraldi, Expositio juris pontifici juxta recent. eccles. discipl., Rom. 1769, 1829, 3 Vol. fol.; von protestantischen Kanonisten ganz besonders: J. H. Böhmer, Jus ecclesiasticum Protestantium . . ., Hal. 1714 und öfters, 5 Vol. 4, ein Werk, welches die geschichtliche Entwickelung ebenso, wie die Praxis berücksichtigte und lange Zeit ein weit verbreitetes Ansehen genoß. Bereits im vorigen Jahrhundert aber wurde das Kirchenrecht vielfach nach selbstständigen Systemen bearbeitet, so namentlich von Van Espen, Jus ecclesiast. univers. hodiernae discipl. praesertim Belg., Galliae, German. et vicinar.

provinciar. accommodat. Colon. Agripp. 1702, fol., Mogunt. 1791, 3 Vol. 4 (s. über den Einfluß dieses Kanonisten auf die Wissenschaft des KR. und das Episkopalsystem d. A. „Espen" Bd V, 500 und d. A. „Episkopalsystem" Bd V, 425). Unter den neueren Lehr- und Handbüchern des Kirchenrechts sind katholischerseits hervorzuheben: Ferd. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen, 1. Aufl., Bonn 1818, 14. Aufl., Bonn 1871; G. Phillips, Kirchenrecht, Bd 1—7, Regensburg 1845—1872, unvollendet; J. F. Schulte, Das katholische Kirchenrecht, 2 Bde, Gießen 1856 und 1860; ders., Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 4. Aufl., Gießen 1886; Scherer, Handbuch, Prag 1886 ff.; ferner die Lehrbücher von Groß, Permaneder, Vehring, Hergenröther, Silbernagel, Gerlach, Lämmer, Heiner, Sägmüller; von protestantischen Kanonisten: C. F. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts der kathol. und der evangel. Relionspartei in Deutschland, 2 Bde, Göttingen 1831; A. L. Richter, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, 1. Aufl., Leipzig 1841, 8. Aufl. von Dove und Kahl bearbeitet, Leipzig 1877 ff.; Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Berlin 1869 ff.; Mejer, Lehrbuch 3. Aufl. 1869; Thudichum, Deutsches Kirchenrecht, 2 Bde, Leipzig 1877. 1878; Friedberg, Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts, 4. Aufl., Leipzig 1895; Kahl, Kirchenrecht und Kirchenpolitik, Freiburg und Leipzig 1894. Weiter seien erwähnt die Lehrbücher von Frantz, Zorn und Köhler. Über die Bearbeitungen des Kirchenrechts einzelner Länder, wie überhaupt zur Litteratur des Kirchenrechts, vgl. die Zusammenstellungen in den vorstehend citierten Lehrbüchern; besonders instruktiv bei Kahl, Kirchenr. S. 13 ff. — Zur Begriffsbestimmung des Kirchenrechts vgl. Schulte, im Archiv f. Kirchenr. (1857) 1, 1 ff.; Gerlach, Logisch-juristische Abhandlung über die Definition des Kirchenrechts, 1862; Groß, Zur Begriffsbestimmung und Würdigung des Kirchenrechts, 1872; Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche, S. 19 ff. 64 ff.; Singer, in Staatslexikon (Herder in Freiburg) s. v. Kirchenrecht; Kahl, Kirchenrecht, 1, 51 ff. — Über die welt- und rechts-historische Bedeutung des kanonischen Rechts vgl. Hinschius in Holtzendorffs Encyklopädie des Kirchenrechts, Singer a. a. O., Friedberg, Kirchenrecht und kanonisches Recht in der ZKR 1896, S. 1 ff. — Über das Studium des Kirchenrechts vgl. Jacobson, ZKR I, S. 195 ff.; Kahl a. a. O. S. 1 ff.; Friedberg a. a. O. Ganz abwegig Schiapolli, l'indirizzo moderno del diritto eccles. in Italia Napoli, 1896. Über die Bedeutung des Studiums für die ev. Theologen vgl. v. Scheurl, Der Werth des Kirchenr. für ev. Geistliche, 1861; Köhler, in ZpTh 2 (1880), 297 ff.; Kahl, Kirchenrecht, 1, 4 ff. **Sehling.**

Kirchenregiment heißt nach heutigem Sprachgebrauche diejenige Leitung der Kirchengenossenschaft als solcher, welche nicht seelsorgerisch durch Wort und Sakramentsverwaltung, sondern mit anderen sozialen, unter Umständen auch mit staatlichen Mitteln geschieht. Vorreformatorisch hingegen hieß rector der Pfarrer, regere ecclesiam dessen seelsorgerisches Versorgen der Gemeinde mit Wort und Sakrament (s. z. B. c. 25, X. de off. jud. deleg. 1, 29, c. 38, X. de elect. 1, 6 und den A. „Rektor" bei Du Cange); Kirchenregiment ist also zunächst die pfarramtliche, demgemäß aber (s. die AA. „Bischof" Bd III S. 245 und „Papst") auch die bischöfliche und an letzter Stelle die päpstliche Seelsorge, denn der Bischof ist der eigentliche Pfarrer seiner Diöcese, der Papst, wenigstens nach kurialer Auffassung, parochus mundi. Die gottgegebene Vollmacht dieses seelsorgerischen Regierens (potestas ecclesiastica) umfaßt aber nach damaliger Anschauung alles an und für sich nicht seelsorgerische, d. h. nicht durch Wort und Sakrament geschehende, Regieren mit, sobald es im Interesse der Seelsorge dem Bischofe, bezw. Papste, zweckmäßig erscheint (s. d. A. „Kirchengewalt" ob. S. 384, 9). Das Kirchenregiment erscheint also vorreformatorisch als Teil der bischöflichen und bezw. der päpstlichen Seelsorge. Erst auf Grund des reformatorischen Satzes, daß diese Anschauung schriftwidrig sei, die vom geistlichen Amte in göttlichem Auftrage zu übende Kirchengewalt (für welche sich auch die Ausdrücke regimen, regere wie in der vorreformatorischen Kirche finden) vielmehr allein die Wort- und Sakramentsverwaltung, nicht auch jenes äußere Regieren begreife (s. den angef. Artikel, soweit er sich auf die evangelische Kirche bezieht), hat das Institut des Kirchenregimentes als einer eigenartigen Gewalt sich entwickeln können und wirklich entwickelt. In diesem Sinne ist der Begriff des Kirchenregimentes ein protestantischer: die katholische Kirche, indem sie auf vorreformatorischem Standpunkt geblieben ist, läßt ihn noch heute in dem der seelsorgerischen Kirchengewalt aufgehen.

Unter den beiden protestantischen Kirchengenossenschaften, in denen auf Grund obiger reformatorischer Lehre ein von der seelsorgerischen Leitung unterschiedenes Kirchenregiment sich gestaltet hat, empfiehlt es sich, zuerst die reformierte zu betrachten; und zwar interessiert

aus deutschen Gesichtspunkten bloß deren calvinischer Zweig, da nur die in Frankreich praktisch gewordenen calvinischen Gedanken durch die Niederlande ins Rheinland vordringend, nennenswerten Einfluß in Deutschland gehabt haben. Die Verfassungsaufgaben der protestantischen Kirche in Frankreich waren von vornherein durch die Feindseligkeit bedingt, mit der sie von der Staatsregierung behandelt wurde. Gegenüber dieser Feindschaft mußte sie sich als selbstständigen Verein organisieren. Indem sie hierbei von der calvinischen Lehrannahme ausging, die in der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen dokumentierte Kirchengestalt sei gottgeordnet, durch ein Ältestenkollegium geleitet zu werden, sei daher für jede Einzelgemeinde Sache des Glaubens, spezialisierte sie jene Annahme, im Anschlusse an Eph 4, 11 ff.; Rö 12, 7 und 1 Ko 12, 28, wiederum calvinisch dahin, daß es nach der genannten göttlichen Ordnung zweierlei Älteste gebe, nämlich nicht bloß Träger des Lehramtes — diese dachte man sich, in Übereinstimmung mit der lutherischen Kirche, auf Lehr- und Sakramentsverwaltung eingeschränkt, — sondern auch „regierende" Älteste, die man zwar als im geistlichen, aber nicht als im Lehramt stehend betrachtete (Calvini Institut. IV, c. 1—5. 11. 12. In c. 3. 8 beruft er sich wegen der zweierlei Presbyter auf 1 Ti 5, 17). Pastor und regierende Älteste zusammen bilden das die Gemeinde leitende Presbyterium (consistoire) (vgl. Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, Leipzig 1899, S. 102 ff. Wie diese Ältesten aufzufassen, vgl. ebenda S. 141 ff.). Bekanntlich traten dann Abgeordnete der Presbyterien — jedesmal lehrende und regierende nebeneinander — aus den sich zu einer Gruppe zusammenhaltenden Gemeinden zu Ausschüssen (Synoden) zusammen, durch welche der entsprechende Kirchenkreis, ähnlich wie die Gemeinde durch das Presbyterium, regiert ward. Die französisch-evangelische Gesamtkirche aber wird ebenso durch eine Generalsynode regiert (v. Polenz, Gesch. des franz. Calvinismus 1857 f., 4 Bde; Lechler, Gesch. der Synodal- und Presbyterialverfassung 1852, S. 64 ff.). Die prinzipielle Grundlegung des Kirchenregimentes ist hierbei, wenn auch hin und wieder die Grenzen ineinanderlaufen, doch im allgemeinen deutlich erkennbar. Es beruht nicht weniger auf göttlicher Vollmacht, als in der vorreformatorischen Kirche: nur daß diese nicht den lehrenden Presbytern mitverliehen, sondern den regierenden allein verliehen ist. Allerdings sitzen auch jene, und zwar als wichtige Persönlichkeiten, mit in den Presbyterien und den Synoden; dies ist aber nur, weil sie die Handhaber der Heilsordnung sind, und weil alles Kirchenregiment, nach der Natur der Sache, keinen anderen Zweck hat, als die Handhabung der Heilsordnung zu ermöglichen und zu sichern; den Lehrpresbytern kommt also ihr kirchenregimentlicher Einfluß nicht als Inhabern eines göttlichen Regierauftrages, sondern als sachkundigen Vertretern ihres göttlichen Lehrauftrages zu; so daß z. B. in Lehrfragen die nichtgeistlichen Synodalglieder keine Stimme haben. — Diese Grundgedanken der französischen Gestaltung des presbyterial-synodalen Kirchenregimentes haben dann im Laufe der Zeit und bei ihrer Nachbildung in deutschen Territorien Modifikationen erlitten, welche darzustellen der partikularen Kirchengeschichte anheimfällt. Man vergleiche hierüber jetzt vor allem Rieker a. a. O.

Die lutherische Kirche weist in Betreff des Kirchenregimentes zwei Züge auf, durch welche die fundamentale Verschiedenheit ihrer Theorie darüber sowohl von der vorreformatorisch-katholischen, wie von der calvinisch-reformierten Theorie bedingt wird. Zuerst, daß sie, wie bekannt, nicht annimmt, es sei irgend eine Gestalt des Kirchenregimentes mit der Kirchenstiftung selbst vermöge göttlichen Auftrages geordnet, sondern vielmehr jede Form dieses Regimentes zulässig erachtet, durch welche für richtige Wort- und Sakramentsverwaltung genügend gesorgt wird, so daß also keine lutherisch-dogmatische Basis des Kirchenregimentes vorhanden ist, und was in der reformatorischen Theologie derartiges nichtsdestoweniger sich findet, keine höhere Dignität beanspruchen kann, als die einer theologischen Meinung.

Der zweite Grundzug, von welchem wir reden, ist, daß — wie gleichfalls unbestritten — die lutherische Kirche, indem sie im Anschluß an den Speyerischen Reichsschluß von 1526 das Landeskirchentum entwickelte, thatsächlich das Kirchenregiment von vornherein in der Hand der Landesherren gesehen hat. Infolge dieser beiden Züge ist die lutherische Kirchenregimentsfrage ungleich verwickelter als die vorreformatorische, oder die katholische und die reformierte.

Allerdings ist, was die Ideale der Reformatoren betrifft, verschiedentlich behauptet worden, sie seien andere gewesen, als das landesobrigkeitliche Kirchenregiment; wobei sie aber von den einen (namentlich von Stahl: Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten 1840, NA 1862; Lutherische Kirche und Union 1859) in der Richtung der vorreformatorischen Auffassungen, von den anderen (namentlich von Richter: Grundlagen

der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren in Z. f. d. R. und d. Rechtswissenschaft, 4 (1840), S. 1 ff.; Lehrbuch seit 1841; Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland 1851) in der Richtung presbyterial-synodaler Verfassungsgedanken gesucht werden. Schon dieser Zwiespalt der Meinungen zeigt, wie unsicher beiderlei Ansichten fundiert sind. Sie sind entstanden aus dem erklärlichen Wunsche, für Parteibestrebungen, die Bedürfnissen der Neuzeit entsprangen und entsprachen, einen historischen Anhalt und die reformatorische Autorität zu gewinnen, ein Wunsch, der auch tüchtigen Männern den Blick verwirren kann; aber sowohl die Stahlsche wie die Richtersche Ansicht ist falsch. Erstere preßt einerseits solche Äußerungen, die sich auf jene bis 1545 fortgesetzten Versuche beziehen, die Bedingungen zu finden, unter denen man den bisherigen Bischöfen unterworfen bleiben könne, die aber nichts von Verfassungsidealen sagen, andererseits knüpft sie an die wiederholten Aeußerungen Luthers (z. B. Von weltl. Obrigkeit, EA 22, 82 ff. 90 ff. u. ö.; übereinstimmend A. C. a. 28 p. 38) und Melanchthons gegen das Eingreifen weltlicher Gewalt in die Kirche an, indem sie aus ihnen schließt, daß dieselbe also der geistlichen Führung überlassen werden solle. Sie übersieht dabei, daß „Kirchenregieren" hier (wie auch A. C. a. 3 Apol. a. 14) in dem Eingangs berührten vorreformatorischen Sprachgebrauche angewandt, und daher bloß die Befugnis der Seelsorge, aber keineswegs die des Kirchenregimentes den weltlichen Obrigkeiten abgesprochen ist. Die Äußerungen enthalten also nicht, was man herausliest. Der Hauptgrund gegen die Stahlsche Ansicht ist das Verhalten der Reformatoren zu der thatsächlichen Einrichtung und Organisierung des Kirchenregimentes der Landesherren: ein solches Verhalten verträgt sich nicht mit einer ihm widersprechenden Grundanschauung. Richter seinerseits, um seine Voraussetzung presbyterial-synodaler reformatorischer Verfassungsideale zu erweisen, nimmt einen Wendepunkt der Ansicht bei den Reformatoren an, der um 1525 gelegen habe: vorher seien jene Ideale bei ihnen lebendig gewesen, durch die Erfahrungen der Wiedertäuferei und des Bauernkrieges seien dieselben verdrängt und die Reformatoren veranlaßt worden, die thatsächliche Notwendigkeit des landesherrlichen Kirchenregimentes anzuerkennen. Richter unterstellt diesen Zusammenhang ohne näheren Nachweis, der auch nicht zu erbringen sein würde. Er vergißt einesteils, daß die Prinzipien, aus welchen das landesherrliche Kirchenregiment theologisch deduziert wird, auch schon vor 1525 vorhanden und von den Reformatoren ausgesprochen worden waren, anderenteils, daß erst nach diesem Jahre die Reformation angefangen hat, kirchlich zu organisieren, es also nur auf die nach demselben von den Reformatoren realisierten Ideen ankommen kann; denn im Voraus und ohne praktische Aufgaben sich ideale Verfassungssysteme zu bilden, war nicht im Geiste jener Zeit.

In neuester Zeit hat Sohm in seinem Kirchenrecht die These verfochten, daß, wie das „Kirchenrecht" auch das landesherrliche Kirchenregiment im Widerspruche mit Luthers Lehre entstanden sei, und daß, wenn es trotz Luther, allerdings erst nach Luthers Tode, zur Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregimentes gekommen sei, dies eine Frucht des Kleinglaubens der Zeitgenossen und Epigonen Luthers sei und mit der Rückkehr, insbesondere Melanchthons, zu katholischen Anschauungen, mit der dadurch beeinflußten Ausbildung der Konsistorien und ihrer Ausrüstung mit weltlichem Zwange in Zusammenhang stehe. Diese These ist unhaltbar.

Wenn man die historische Entwickelung nimmt, wie sie liegt, und die betreffende Litteratur des 16. Jahrhunderts nicht in ausgewählten Einzeläußerungen, die von den sie bedingenden Beziehungen gelöst sind, sondern in ihrer Breite in Betracht zieht, so kann kein Zweifel sein: das Kirchenregiment der Landesherren entsprach auch der Idee der Reformatoren, wenn wir hierbei unter „Kirchenregiment" nicht die „Kirchengewalt" der Reformatoren (s. 385, 5), sondern alle die Ausflüsse einer rechtlichen Leitung des Organismus begreifen. Es war vorbereitet sowohl durch die landespolizeiliche Stellung, welche die Landesherren bereits im 15. Jahrhundert einnahmen und die Entwickelung der landesherrlichen Verwaltungshoheit (Rieker, Rechtl. Stellung u. s. w. S. 35 ff.), wie durch die hussitischen Ansichten (Monumenta conciliorum generalium saeculi XV, 1, 157; Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundor. judicio p. 37), aus denen lutherischerseits später die Dreiständelehre hervorgegangen ist (Rieker a. a. O. S. 68). Es wird gelehrt keineswegs bloß von Melanchthon, wie schon vor Sohm zuweilen behauptet worden ist, sondern in seinen Grundzügen bereits in Luthers Schrift an den Adel deutscher Nation (Mejer, Die Grundlagen des luther. Kirchenregiments 1864, S. 26 ff.) und sonst vielfach von Luther u. a. (Richter Geschichte, S. 17 ff. 30 ff.; Mejer S. 22, 37, 41 ff., 44, 50 u. s. w., über Sarcerius insbesondere S. 125 f.; Hundeshagen in ZKR 1, 475 ff.; Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, 1864, 1, 115 ff.). Es wird

nicht ausdrücklich gelehrt, aber es wird erkennbar vorausgesetzt in den lutherischen Bekenntnisschriften (A. C. a. 28, p. 39. A. Sm. de pot. papae p. 354 sq. Cat. min. und maj. p. 361. 363. 446 u. s. w., am deutlichsten in der A. C. variata, art. de conjug. sacerdot. bei Hase, Libri symboll. p. L.). Seine theologischen Grundgedanken kommen zum Ausdrucke in einer langen Reihe von Kirchenordnungen und sonstigen landesherrlichen reformatorischen Erlassen. Die Welt bildet eine Einheit „unum corpus christianum“. „Christus hat nicht zwei, noch zweierlei Körper, einer weltlich, und der andere geistlich: Ein Haupt ist und einen Körper hat er.“ Die Kirche als eine vom Staate verschiedene Verbandseinheit ist ein Luther durchaus unbekannter, moderner Begriff (vgl. Schenkel, ThStK 1850, 1; Hundeshagen, ZKR 1, 451 ff.; Kahl, Verschiedenheit der katholischen und evangelischen Anschauung über das Verh. von Staat und Kirche, Leipzig 1886; Mejer, Rechtsleben der deutschen evang. Landeskirchen, Hannover 1889, S. 28 ff.; Rieker a. a. O. S. 55 ff.). In dieser Einheit wirken neben einander zwei Gewalten, die zwei Schwerter des Mittelalters; aber dies bedeutet nur eine „Sonderung der administrativen Organisation des einen Körpers“; die bekannten, so oft mißverstandenen Äußerungen Luthers über das Verhältnis der weltlichen zur geistlichen Gewalt sollen nicht bedeuten, daß die weltliche Gewalt in der Kirche überhaupt nichts zu schaffen habe, sondern vielmehr, daß innerhalb des einen Körpers alle Glieder, jedes an seinem Teile, zum Wohle des Ganzen zu wirken haben, keines aber dem anderen in seine Kompetenzen eingreifen solle (vgl. namentlich Rieker a. a. O. S. 110 ff.). Die göttliche Vollmacht des Lehrstandes erscheint danach auf Wort und Sakramentsverwaltung (d. i. die Kirchengewalt im Sinne Luthers) beschränkt, die des Regierstandes auf Aufrechterhaltung rechtlicher und polizeilicher Ordnung gerichtet; vor allem auf Aufrechthaltung der Gesetze Gottes in den zehn Geboten, also nach deren erster Tafel speziell darauf, daß unrichtiger Gottesdienst im Lande nicht geduldet werde, woraus im Zusammenhalt mit dem von menschlicher Kirchenordnung Erwähnten alles wesentliche des landesherrlichen Kirchenregimentes sich als Konsequenz ergiebt. An diesem Resultate kann durchaus nichts verschlagen, daß die Reformatoren selbst die Stellung der Obrigkeit nicht so sehr als eine Quelle von Rechten, als vielmehr als einen Inbegriff von Pflichten, als ein verantwortliches Amt betrachtet haben (worauf Rieker S. 111 Gewicht legt), denn die Erfüllung dieses Amtes förderte alle jene Befugnisse zu Tage, die wir Modernen als Ausflüsse eines „Regimentes“ zu bezeichnen pflegen. Allerdings finden sich neben dieser Gedankenreihe auch Dokumentierungen von Keimen einer zweiten und anderen Grundanschauung: zwar nicht einer auf das pastorale Kirchenregiment zurückgreifenden, aber einer, aus welcher unter Umständen ein presbyterial-synodales hätte erwachsen können. Wir denken hier zunächst an das Grundprinzip des Protestantismus, das allgemeine Priestertum. Denn, wenn es auch richtig ist, daß dasselbe von den Reformatoren nur als religiöses Prinzip gedacht war (so daß es zu weit ging, wenn man früher aus demselben Selbstverwaltung und Gemeindeprinzip ableiten und als ausgesprochene Lehren der Reformation hinstellen wollte), so heißt es doch andererseits über das Ziel hinausschießen, wenn Neuere, wie Sohm, Kirchenr. 1, 510, und Rieker a. a. O. S. 79 diesem Gedanken keinerlei Bedeutung mehr für das Verfassungsrecht der ev. Kirche zuerkennen wollen, wenn auch zugegeben werden mag, daß die Reformatoren denselben nur vereinzelt in dieser Richtung verwertet haben. (Für die richtige Wertschätzung vgl. Friedberg, Lehrbuch, 4. Aufl. 1, 74; Sehling in der d. ZKR 1894, S. 229, und Kirchengesetzgebung unter Moriz von Sachsen, Leipzig 1898, S. 3 ff.) Wenn nach bekannter Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften (s. dieselbe in kurzer Zusammenstellung und mit Anführung der betreffenden Belegstellen bei Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechts, 1869, S. 142 ff.) der Gemeinde der Gläubigen, bezw. sich als Gläubige Bekennenden als Glaubenspflicht aufgelegt ist, dafür zu sorgen, daß richtige Worts- und Sakramentsverwaltung allezeit zur Genüge vorhanden sei, wenn also diese Gemeinde Gott gegenüber die Verantwortlichkeit hierfür trägt (Apol. p. 292 u. ö.), so ergiebt sich, daß sie von gemeinschaftswegen Aufsicht zu führen hat, ob dieser göttliche Auftrag durch diejenigen, welche sie zu dem Zwecke anstellt, so, daß sie damit vor Gott bestehen kann, ausgeführt werde; und eine presbyterial-synodale Gliederung des Kirchenregimentes würde auf solche Grundgedanken sehr wohl zu basieren sein. Aber jene Keime, wenn sie auch in den Symbolen und sonst erkennbar hervortreten, kamen doch damals nicht zur Entwickelung, weil sie von der des landesherrlichen Kirchenregimentes, wie sie oben dargestellt ist, für lange beiseite geschoben und niedergehalten wurden. Oder sie wurden, indem man ihnen die Spitze umbog, in diesen landeskirchlichen Gedankenkreis selbst hinübergeleitet, so daß man lehrte: da jedes Glied der sich gläubig bekennenden Gemeinde zur Erhaltung richtiger und ge-

nügender Wort- und Sakramentsverwaltung nach dem Maße seiner Kraft beizutragen pflichtig sei, der Landesherr aber ein besonders hohes Maß desfallsiger Kirchenausstattung besitze, weshalb er als praecipuum ecclesiae membrum bezeichnet wird, so müsse er auch diese gesamte von Gott ihm verliehene Macht zur Erfüllung jener Pflicht verwenden. Hierdurch komme das Kirchenregiment thatsächlich allein in die landesherrliche Hand; denn die Mittel, über die sie verfüge, seien so ungleich bedeutender, als die aller anderen Kirchenglieder, daß diese neben ihr nichts weiter zu thun finden (Luthers Bedenken von 1530, EA 54, 179. A. Sm. p. 350 u. s. w.; Mejer S. 109 ff., vgl. 27. 36. 46). Die Idee vom membrum ecclesiae praecipuum ist zwar durch späteren unverständigen Gebrauch hin und wieder verdunkelt, immer aber ist sie durch die Voraussetzung bedingt, daß der Landesherr seine Regierungsrechte dem kirchlichen Zwecke zur Verfügung zu stellen die Macht habe. Dies war in der Reformationszeit und überhaupt so lange man seine Rechte noch als disponible Privatrechte betrachtete und behandelte, der Fall. Dagegen ist es nicht mehr der Fall nach heutigem Staatsrechte, wo die Regierungsrechte des Landesherren öffentliche Gewalten sind, die nicht weiter reichen, als die entsprechenden regieramtlichen Pflichten. Die Lehre vom membrum praecipuum ecclesiae ist also antiquiert und für die heutige Praxis ohne Bedeutung. Dagegen bildete sie mit der Custodia prioris tabulae bis gegen Mitte des 19. Jahrhunderts formell die prinzipielle Grundlage, aus welcher das landesherrliche Kirchenregiment erklärt, als Teil des landesherrlichen Amtes und daher als ein Stück der Landeshoheit angesehen ward. Wenn Sohm a. a. O. S. 573 ff. zwischen beiden Lehren einen Unterschied in der Weise konstruieren will, daß die custodia utriusque tabulae nur eine rein negative, formale Thätigkeit der bürgerlichen Obrigkeit bedeute, die dieser als Haupt des bürgerlichen Gemeinwesens zukomme, die Pflichten als praecipuum membrum dagegen aus ihrer Stellung in der Kirche abzuleiten seien, so trägt Sohm damit in unzulässiger Weise die moderne Vorstellung von Staat und Kirche als verschiedener sozialer Einheiten in die Gedankenwelt der Reformation hinein (vgl. Rieker a. a. O. S. 107). Außerdem ist es gewiß unzutreffend, daß die custodia utriusque tabulae die Obrigkeit nicht auch zu einem positiven Handeln in Sachen der Religion und der Kirche verpflichtet und berechtigt habe. Man vergleiche Beweisstellen, wie die von Rieker S. 108 mitgeteilten, oder folgende: „Da der barmherzige Gott“, sagt die mecklenburgische Visitationsinstruktion von 1557, „von einer jeglichen Obrigkeit mit großem Ernst Erforderung thut, daß sie seine göttliche und rechte Lehre den Unterthanen treulich predigen und vortragen, auch christliche Ceremonien aufrichten, und dagegen unrechte Lehre, so dem göttlichen Worte zuwider und ungemäß, und alle unchristlichen Ceremonien abschaffen sollen ꝛc.“ Die bekannte Bestimmung des Augsburger Religionsfriedens von 1555, welche später mit der Formel cujus est regio ejus est religio ausgedrückt zu werden pflegte, hat nichts anderes im Sinne, als daß sie jeder Landesobrigkeit ermöglichen will, jener „Erforderung“ nachzukommen. Die Meinung des 17. Jahrhunderts geht z. B. aus einer zu den westfälischen Friedensverhandlungen gehörigen Gesamterklärung der Evangelischen vom November 1645 (v. Meiern, Westf. Friedenshandlung, 1, 817. 822, vgl. 2, 529. 4, 55 ff.) hervor, in der es heißt: „daß die Bestellung und Anordnung des publici exercitii religionis, Kirchenordnung und Ceremonien, und was dem ferner anhängig, immediate von dem jure territoriali“, d. i. der Landeshoheit, „dependiere“, daß „die cura religionis und derselben Bestellung dem domino territorii gebühre“. Der westfälische Friede selbst (J. P. O. a. 5 § 30) sagt hiermit übereinstimmend, daß diese Befugnis den Landesherrschaften „ex communi per totum imperium hactenus usitata praxi“ den Landesherrschaften „cum jure territorii et superioritatis“ zustehe. War das Kirchenregiment aber eine Funktion der Landeshoheit, so erstreckte es sich auch über alle dieser letzteren unterstellten Unterthanen, einerlei, ob sie Mitglieder der Landeskirche waren oder nicht. In dieser Konsequenz ist es keineswegs erst durch den Territorialismus, sondern schon auf Grund der custodia der ersten Tafel geltend gemacht worden, und zwar z. B. in Preußen noch durch Friedrich den Großen (Laspeyres, Katholische Kirche Preußens S. 770 ff.; Mejer, Die Propaganda ꝛc., 2, 165 ff. 353 ff. 445 ff. 472).

Indes veränderte sich, nachdem Anfänge davon schon früher sich gezeigt hatten, seit Mitte vorigen Jahrhunderts mehr und mehr der Gesichtspunkt, aus welchem regierungsseitig das Kirchenregiment gehandhabt ward. An Stelle der Intention, die erste Tafel der zehn Gebote aufrecht zu halten, trat, indem der Territorialismus zur Herrschaft gelangte, das humanistisch-politische Motiv, der Staat möchte auch religiös eine Einheit sein, damit Ruhe und Friede, die obersten Endzwecke des Staates (Rieker a. a. O.

S. 256) erreicht werden, und wurde, als eine weitere Fortentwickelung vielmehr das Toleranzprinzip zur Herrschaft brachte, später von den heutzutage diese Seite des Staatslebens bestimmenden Gesichtspunkten der Gewissensfreiheit abgelöst. Zu dem hierdurch entwickelten Grundsatze der Parität kam die Umwandlung des Kirchenbegriffes durch die naturrechtliche Schule: die Kirche ist nicht mehr eine von Gott gegründete Stiftung, sondern eine Genossenschaft, ein Verein im Staate. Mehrere nebeneinander im Staate gleichberechtigt bestehende Kirchen können aber von der Staatsregierung auf die Dauer nur als Vereinskirchen behandelt werden, die sich im wesentlichen selbst regieren; und ist eine lutherische darunter, so schrumpft auch dieser gegenüber das dem landesherrlichen Amte inwohnende ihr zugewandte Regierungsrecht konsequenterweise zur bloßen Kirchenhoheit (jus circa sacra) zusammen, die ihrem Wesen nach Vereinspolizei ist. Es erscheint dies um so gerechtfertigter, seit die neue Verfassungsentwickelung dahin geführt hat, daß direkt auf die Handhabung der Gesetzgebung und gewisser anderer Einzelrechte der Regierung, indirekt aber auf deren gesamten Umfang die Volksvertretungen maßgebenden Einfluß gewonnen haben, an diesen, also den Reformierten, Katholiken und Nichtchristen, die im Landtage sind, gleicher Anteil, wie den Lutheranern, zukommt, und ein solcher Einfluß von Nichtangehörigen der lutherischen Kirche sich mit deren verfassungsmäßiger Parität doch nicht verträgt. Auch finden sich allenthalben Ansätze zu einer derartigen folgerechten Umsetzung des landesherrlichen Kirchenregimentes in genossenschaftliches Selbstregiment. Vorhin ist bemerkt worden, daß es hierzu an reformatorisch-theologischen Anknüpfungen nicht fehlte und daß das Beispiel der calvinisch-reformierten Kirche nahe lag, wenn auch dessen dogmatische Anknüpfungen nicht vorhanden waren. Und in der That findet sich, sobald die kollegialistischen und konstitutionellen Staatsgedanken mächtiger wurden, hier früher, dort später, hier mehr, dort minder durchgeführt, daß auch in der lutherischen Kirche die Gemeinden presbyteriale Kirchenvorstände erhalten, als Vertretungen größerer Kirchenkreise aus Deputierten dieser Presbyterien Synoden konstruiert werden, endlich eine Landessynode, oder wo, wie in Preußen, verschiedene lutherische Denominationen bestehen, eine Synode der Denomination als Gesamtrepräsentation der betreffenden Kirche eingerichtet wird. Die lutherische Kirche gewinnt also die vereinskirchliche Organisation, vermöge deren sie sich selbst zu regieren vermag.

Allein historische Entwickelungen bewegen sich nicht in einfacher logischer Konsequenz. An keiner Stelle ist bis jetzt das Kirchenregiment an die so organisierte Genossenschaft bereits übergegangen, vielmehr ist es allenthalben noch in landesherrlicher Hand, und die Synoden haben daran bis jetzt bloß einen der landständischen Teilnahme an Ausübung des Staatsregimentes vergleichbaren Anteil, der nur darin fast allenthalben weiter als der parallele landständische geht, daß gewisse wichtigste Verwaltungsakte vor ein aus der obersten landesherrlichen Kirchenbehörde und dem obersten Synodalausschusse, bezw. dem Provinzialkonsistorium und dem Provinzial-Synodalausschusse gemischtes Kollegium zu gemeinschaftlicher Beratung und Beschlußfassung überwiesen sind, also durch landesherrliches und Vereinskirchenregiment gemeinsam erledigt werden (Mejer, Lehrbuch d. Kirchenrechts, 1869, S. 243, Not. 4 und von neueren Gesetzen die Preuß. Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. Sept. 1873, § 88, unt. 6; General-Synodalordnung vom 20. Januar 1876, § 36). Auch kommt vor, daß die Superintendenten schon nicht mehr landesherrliche, sondern statt dessen synodale Beamte sind. (Über die thatsächliche Gestaltung des Kirchenregimentes in den einzelnen Landeskirchen wird hier nicht weiter referiert. Man vgl. Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der ev. Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich 1888; Rieker a. a. O. S. 333 ff.) — Daß in diesem Maße und zugleich in der damit zusammenhängenden landesherrlichen Ernennung von Synodalgliedern, die dem Grundgedanken des Synodalwesens gleichfalls widerspricht, das Kirchenregiment des Landesherrn staatsseitig noch festgehalten wird, könnte zwar bloß als Sache des Überganges erscheinen, hat aber auch selbstständig einen doppelten und ausreichenden Grund. Negativ darin, daß der Staat die gemeinschädliche Verwirrung nicht einreißen lassen kann, welche entstehen würde, wollte er die seit mehr als drei Jahrhunderten gewohnte Regierungsform der lutherischen und deutsch-reformierten Kirche plötzlich ändern; positiv darin, daß in Ländern mit nicht unbedeutender evangelischer Einwohnerschaft der Staat im Interesse des öffentlichen Wohles den großen sozialen Einfluß auf religiöse und sittliche Volkszustände, welchen das Kirchenregiment verleiht, in seiner Hand zu behalten nötig findet. Das eine wie das andere Interesse ist ein staatliches, und andere als Staatsinteressen hat der Staat auch nicht zu vertreten: aber namentlich das zweite erkennt Bedeutung und Natur der Kirche an und verbindet den das Regiment derselben festhaltenden Staat, es dieser

Natur gemäß zu führen und von Einwirkungen, die ihr entgegen sind, frei zu halten. Allerdings liegen hier Schwierigkeiten nach beiden Seiten hin, die man dann durch die Art der Einrichtung der kirchenregimentlichen Behörde zu vermeiden oder doch zu mildern gesucht hat. Aber im allgemeinen kann für die Gegenwart als beiderseits anerkannt bezeichnet werden, daß wie der Staat in angedeuteter Weise der Kirche bedarf, so für jetzt die Kirche auch des Staates nicht entbehren kann, und daß Kirchenfreundliche wie Staatsfreundliche dahin zu streben haben, die seit zweihundert Jahren Schritt für Schritt näher gerückte und vielleicht nicht vermeidliche Lösung des Verhältnisses möge retardiert werden, wie immer möglich.

Nachdem die Entwickelung diese Bahnen beschritten hat, ist es allerdings nicht mehr angängig, die Stellung des Landesherrn in der ev. Kirche, das landesherrliche Kirchenregiment als einen Bestandteil der Landeshoheit, als ein rein staatliches Amt zu bezeichnen. Man thut daher richtiger, kollegialistischen Gedanken Rechnung tragend, das Recht des Landesherrn als ein historisches Annexum zur Staatsgewalt zu konstruieren, als ein Recht, welches begrifflich der Staatsgewalt nicht immanent ist, andererseits aber nur von dem Träger der Staatsgewalt ausgeübt werden kann. Einen abweichenden Standpunkt nahm Mejer in der früheren Auflage der Realencyklopädie ein. „Wenn man, so sagte er, seit die berührte Sachlage immer unverkennbarer ward, unternommen hat, das lutherische (und deutsch-reformierte) Kirchenregiment als ein nicht staatliches, sondern dem Landesherrn als ein besonderes, neben seiner Staatsgewalt auf selbstständigem Grunde zustehendes Recht zu charakterisieren, so ist das kein glücklicher Versuch. In ihrer Eigenschaft als Landesherren und in keiner anderen haben es die deutschen Territorialherren zur Zeit der reformatorischen Entstehung der Landeskirchen überkommen: damit sie es heute auf einer anderen Basis besäßen, müßte diese Veränderung historisch und rechtsgenügend motiviert sein: aber an jeder solchen Motivierung fehlt es." Hiergegen ist zu bemerken. Von irgend einer Veränderung kann überhaupt keine Rede sein. „Historisch" hat sich nichts geändert. Die Thatsache, daß die Landesherren das Regiment ausüben, ist unverrückt die Jahrhunderte hindurch dieselbe geblieben, und ebenso die historischen Ursachen dieser Erscheinung. Mejer fährt aber fort: „Sich lediglich formell, wie Richter will, auf das wohlerworbene Recht zu berufen, geht nicht an, denn nicht um dies historische Recht, das niemand bezweifelt, sondern um seinen Grund handelt es sich. Die Idee des praecipuum ecclesiae membrum ist, wie sich oben gezeigt hat, zur Herstellung eines solchen Grundes heute unbrauchbar. Die ehemals, als der Kollegialismus herrschte, beliebte poetische Licenz der Unterstellung eines stillschweigenden Vertrages, durch den das landesherrliche Kirchenregiment begründet wäre, ist bei dem heutigen Stande der historischen Kritik nicht mehr möglich. Andere Gründe aber hat man nicht vorbringen können, und muß, wenn man sich nicht täuschen will, einräumen, daß das lutherische Kirchenregiment, wie es die Geschichte der Landeskirchen aufweist, kein sogenanntes innerkirchliches Amt, sondern ein staatliches Amt an der Kirche ist."

Darin hat Mejer ja vollkommen Recht. Weder die eine noch die andere Konstruktion sind heute haltbar. Aber sind dieselben jemals überhaupt ein wirklicher „Rechtsgrund" gewesen? Oder waren sie nicht vielmehr stets nur theoretische Erklärungsversuche, die man jetzt über Bord wirft? Was wollen denn die bekannten drei Systeme anders als das historisch Gewordene erklären? Für die Ansicht, daß die landesherrliche Stellung in der Kirche ein staatliches Amt sei, müßte dann doch wohl auch in unseren modernen Anschauungen ein „genügender Rechtsgrund" gesucht werden. Sehen wir von Konstruktionen ab und lediglich auf die Thatsachen selbst, so müssen wir bekennen, daß die Regierung des Landesherrn in der Kirche in der modernen Entwickelung von derjenigen im Staate begrifflich verschieden ist. Wäre sie ein Staatsamt, so wäre doch der Landesherr bei ihrer Ausübung ebenso wie bei den anderen Staatshandlungen an die staatlichen Schranken gebunden; so würde sie der Landesherr ausüben lassen durch seine staatlichen Organe. Beides ist aber entweder nicht der Fall, oder die Entwickelung drängt zweifellos zur Änderung. Gegenüber der früheren territorialistischen Ausgestaltung ist die kollegialistische mehr und mehr in den Vordergrund getreten. Das landesherrliche Amt ist also kein Staatsamt, sondern — ein drittes giebt es nicht — ein Amt in der Kirche, also für den Landesherrn ein Nebenamt. Und daher erscheint mir die Konstruktion vom historischen Annexum als durchaus zutreffend. Ebenso wie der Landesherr dadurch, daß er Landesherr wird, die Stellung des Familienoberhauptes und damit Rechte und Pflichten auch nicht staatlicher Natur erwirbt, so erwirbt er durch den Regierungsantritt die Regierungsgewalt in der Kirche, welche keinen Teil der Staatsgewalt bildet. (Wie Mejer, u. a.

auch Rieker, S. 472 ff., Simons, Freikirche, Volkskirche, Landeskirche, Freiburg 1895 u. a.; dagegen mit Recht anderer Ansicht Friedberg, Lehrbuch 4. Aufl. S. 188.) Endlich ist auch nicht zu unterschätzen, daß von der obigen Konstruktion aus der Grundsatz der Parität des Staates den verschiedenen Religionsgesellschaften gegenüber als gewahrt erscheint, während dieses Grundprinzip des modernen Staates nach der anderen Auffassung als nicht unbedenklich zu Gunsten der ev. Kirche modifiziert sich darstellt. Man kann deshalb auch Rieker nicht beipflichten, wenn er die Unterscheidung von ius circa und in sacra als für die Gegenwart wertlos bezeichnet.

Die Erkenntnis von der Veränderung der Sachlage wurde insbesondere dadurch gefördert, daß in den Jahren 1848—1849 zu erwarten stand, der Staat werde nach amerikanisch-belgischem Muster die Kirche sich selbst überlassen, wo sie sich dann auch selbst hätte regieren müssen. Die katholische Kirche und die calvinisch-reformierte kamen dadurch in keine Verlegenheit, denn sie hatten ihre dogmatisch-fundamentierten Regimentseinrichtungen. Dagegen entstand für die lutherische und die deutsch-reformierte Kirche die Aufgabe, indem sie erwogen, wie statt des staatlichen Kirchenregiments ein Vereinskirchenregiment zu gestalten sein werde, sich über dessen prinzipielle Grundlagen klar zu werden. So trat damals die Frage der theoretischen Begründung des Kirchenregimentes noch in anderer, als bisheriger Art, in den Vordergrund. Es hätte nahegelegen, anzuerkennen, daß eine protestantische Vereinskirche, da sie das vorreformatorische und katholische Dogma vom gottbevollmächtigten seelsorgenden Kirchenregimente nicht besitzt, nicht wohl eine andere Verfassung haben kann, als eine in irgendwelcher Form presbyterial-synodale, daß sie also auch ein ihr entsprechendes Kirchenregiment einrichten muß, für das in dem früher in dieser Richtung erwähnten reformatorischen Theologumenon eine Anknüpfung gelegen hätte und in welchem den Geistlichen als Lehramtsträgern wie als Sachkundigen eine ausgezeichnete Stelle zu sichern gewesen wäre. Allein einmal ergab sich praktisch sehr bald, daß die sich anbahnende Vereinsverfassung zunächst nicht an Stelle der landeskirchlich-konsistorialen, sondern nur neben dieselbe treten werde, was als der Lage entsprechend mit Recht von vielen Seiten befürwortet wurde, aber auch auf die theoretische Untersuchung von Einfluß war (z. B. bei Richter und ebenso bei Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 1850, einer Schrift, die viel gewirkt hat), zweitens aber war die Art, wie damals die Einführung reiner Presbyterial-Synodalverfassung betrieben ward, so unverständig und kirchenfeindlich, daß sie viele Freunde der Kirche, besonders die geistlichen, in das entgegengesetzte Lager trieb und unter die Führerschaft Stahls scharte. Stahls obengenanntes Buch von 1840 war offenbar hervorgegangen aus einem konkreten Bedürfnisse der bayerischen evangelischen Landeskirche. Dieselbe stand unter einem verfassungsmäßig für „selbstständig" erklärten Oberkonsistorium, das aber in der That nicht selbstständig, sondern in allen Dingen, in welchen oberste Konsistorien sonst abhängig zu sein pflegen, auch seinerseits und von einem katholischen Landesherrn abhängig, ja sogar in den wichtigsten Angelegenheiten dem Staatsministerium des Innern untergeordnet war (II. Anh. zur II. Verf.-Beilage § 19). Es kam darauf an, eine Grundlage zu finden, auf welcher das Oberkonsistorium auch dem Könige gegenüber seine Selbstständigkeit behaupten könne. Eine presbyterial-synodale Substruktion war in brauchbarer Weise weder vorhanden, noch voraussichtlich bald entwickelbar, noch auch Stahls kirchlichen Sympathien entsprechend. So gelangte er an der Hand einer einseitigen Wiederaufnahme von Teilen der Dreiständelehre, namentlich nach Johann Gerhard, mittelst Betonung der selbstständigen göttlichen Vollmacht des geistlichen Amtes dahin, den geistlichen Mitgliedern auch des Oberkonsistoriums eine prinzipielle Selbstständigkeit zu vindizieren. Er berücksichtigte nicht, daß Johann Gerhard von der Voraussetzung landeskirchlicher Zustände unter einer die Custodia primae tabulae übenden Landesherrschaft ausgeht und seine Lehren sich daher auf moderne Zustände, wie in Bayern, nicht ohne weiteres anwenden lassen; er kannte nicht die damals noch wenig erforschte Geschichte der älteren evangelischen Kirchenverfassung; aber mehr als in dieser Unkunde lag der Grund jenes Nichtberücksichtigens in einer in den Zusammenhängen, die er vermöge seiner Jugendbildung mit der romantischen Schule hatte, wurzelnden mittelalterlichen Befangenheit in den vorreformatorischen Kirchenregimentsgedanken. Was in der ersten Ausgabe seines Buches ihm und anderen noch nicht so deutlich hervortrat, hat er später (Luther. Kirche und Union, S. 274 f.) ausdrücklich ausgesprochen: die Lehre vom seelsorgerischen bischöflichen Kirchenregimente sei schriftgemäß, die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche seien in diesem Punkte der Berichtigung bedürftig. Wenn man von diesen späteren Äußerungen aus die frühere Schrift betrachtet, so erkennt man die gleichen Motive auch in ihr. In eine Zeit fallend, wo seit dem Regierungswechsel in

Preußen evangelisch-kirchliche Verfassungsfragen anders als bis dahin in den Vordergrund traten, mit aufrichtigem Herzensanteil gut geschrieben, ausgestattet mit dem Scheine historischer Begründung, anregend wie sie war, und bald von Hengstenbergs evangelischer Kirchenzeitung auf den Schild gehoben, fand sie von vornherein viel Anklang, und als seit 1848 Stahls Ansehen als politischer Parteiführer hinzukam und seine Meinung auch von der Kreuzzeitung zuerst nicht ohne irvingianischen Hintergrund als echt konservative vertreten wurde, scharten sich unter ihrer Autorität zahlreiche Männer der kirchlichen und politischen Rechten. Namentlich von nicht wenigen Geistlichen, die von der 1848er Art des Verlangens einer Presbyterial- und Synodalverfassung erschreckt waren, weil sie tief die Mängel der landeskirchlichen Gemeinden empfanden und die schlimmen Folgen erkannten, welche es gehabt haben würde, solche Gemeinden ohne weiteres als Gesinnungsgemeinden einer Vereinskirche zu behandeln, wurde sie ergriffen als das geeignete Mittel, den geistlichen Elementen einen an der Leitung kirchlicher Angelegenheiten ihnen gebührenden Anteil zu sichern. Hätte Stahl die Konsequenz gezogen, welche bei seiner Annahme eines gottgeordneten seelsorgerischen Kirchenregiments zuletzt unvermeidlich ist, daß das landesherrliche beseitigt werden müsse, so würde vielen seiner ganzen und halben Anhänger nicht entgangen sein, daß nur dann, wenn das entsprechende katholische Dogma im protestantischen Volke erst Glauben gefunden hatte, ein pastorales Kirchenregiment möglich war, daß aber ein solcher Glaube weder vorhanden sei, noch gelehrt werden könne, weil er die Abwendung vom Protestantismus einschließt; wie wir in neuerer Zeit als Symptom einer solchen Abwendung die krankhafte Sympathie eines nicht geringen Teils dieser Schule mit den Souveränitätsforderungen der Ultramontanen zu beklagen haben. Aber soweit gingen weder Stahl noch jene Anhänger. Vielmehr begnügten sie sich bei Feststellung der landeskirchlich-konsistorialen Organisation der Kirchenregierung, die Kirche nichtsdestoweniger als ihrem inwohnenden Wesen nach auch in ihrem Regimente selbstständig und vom Staate unabhängig zu behandeln, den Staat aber als durch seine Schutzpflicht von ihr abhängig. Die Kirche sollte die Vorteile der freikirchlichen zugleich und der landeskirchlichen Stellung zum Staate genießen. Wie tief man in dergleichen sich selbst widersprechenden Ideen verwickelt war, zeigt am besten ein in Hannover bereits um Ende der fünfziger Jahre gehegter, obwohl erst 1869 f. zu öffentlicher Verhandlung gekommener Plan zur Stiftung eines landesherrlichen, aber als solches vom Landesherrn unabhängigen, selbstständig regierenden und über Staatshilfe verfügenden Landeskonsistoriums. Die betreffende Litteratur der fünfziger Jahre ins einzelne zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. S. die Artikel „Kirche" oben S. 342, 39 und „Geistliche" Bd VI S. 468, 8.

Mit 1860 begann die lutherische Kirchenregimentsfrage auch in einem rein freikirchlichen Kreise erörtert zu werden, und es hat ihr das zu wesentlicher Förderung gereicht. Die Genossenschaft der „von der Landeskirche sich getrennt haltenden", seit 1845 durch eine Generalkonzession staatlich anerkannten Lutheraner hatte von Anfang dieser Anerkennung an eine presbyterial-synodale Kirchenverfassung, nach welcher das oberste Kirchenregiment durch einen Ausschuß aus der Generalsynode, allerdings mit lebenslänglichen Ernennungen — das Oberkirchenkollegium in Breslau, — geführt wurde. Hier wurde die Frage dadurch angeregt, daß Fälle, in denen den Anordnungen dieses Kollegiums nicht gehorcht ward, die Notwendigkeit zeigten, ihm ein Exekutivmittel zu sichern. Es wäre vielleicht zu finden gewesen durch Benutzung der Kategorien des Privatrechts, aber einesteils setzte das Einrichtungen, die nicht vorhanden waren, voraus, und anderntteils entsprach es nicht der Gesinnung der Gesellschaft, die kein staatliches, sondern ein kirchlich-soziales Mittel verlangte. Dann war das einzig anwendbare Kirchenzucht und eventuell der Bann; beide jedoch konnten an sich nicht gegen bloße soziale Unfügsamkeiten, sondern nur gegen wirkliche Sünden angewandt werden. Es fragte sich also, ob dem Kirchenrechte nicht gehorchen solche Sünde sei. Sünde ist, was gegen Gottes Gebot geht; sonach kam es darauf an, das durch dergleichen verletzte Gebot zu finden, und da dies kein anderes als das vierte sein konnte, zu untersuchen, ob nach lutherischer Kirchenlehre dem Oberkirchenkollegium eine Stellung zukomme, wie Eltern, Seelsorgern und Obrigkeit, oder mit andern Worten: dem Vereinskirchenregimente die gleiche Dignität, wie dem landesherrlichen. Dies beantwortete das Oberkirchenkollegium mit Ja, ein Teil der ihm unterstellten Pastoren und Gemeindeglieder mit Nein, und es ist zuletzt eine Scission daraus entstanden. Litterarischer Hauptvertreter des Ja war Huschke (Vorläufige Schutzwehr gegen die neue Lehre des Pastor Diedrich ꝛc., 1861; Die streitigen Lehren von der Kirche ꝛc., 1863), von dem und seinen Anhängern selbstverständlich durch obige Motivierung nicht behauptet werden soll, ihre Meinung habe Zweckmäßigkeitsgründe; vielmehr ist sie unzweifelhaft ihre innigste

Ueberzeugung; aber es ist im Interesse der Sache, nicht zu übersehen, welche praktische Zusammenhänge dieselbe hat. Huschkes Begründung, die im wesentlichen übereinstimmt mit der unter den landeskirchlichen Theologen gleichzeitig von Kliefoth (Acht Bücher von der Kirche, 1854, S. 397 f., 490, vgl. 417 und etwas modifiziert in einem Vortrage über das landesherrliche Kirchenregiment bei Moser, Allg. Kirchenblatt, 1861, S. 479 f., auch in besondern Abdrücken, Schwerin 1861) vertretenen, greift mit Stahl auf die vorreformatorische Anschauung zurück, indem sie annimmt, daß der von Christus den Aposteln gegebene Auftrag den Lehrauftrag und den kirchenregimentlichen zusammenbegriffen habe. Wenn Kliefoth dabei auf 1 Ko 14, 40, „Laßt alles ehrlich und ordentlich zugehen", Gewicht legt, so ist auf der Hand, daß daß Wort keinen Auftrag, sondern eine Vorschrift enthält, also nicht hergehört. Darin aber weichen Kliefoth und Huschke von Stahl ab, daß im Laufe der historischen Entwickelung die Träger jenes ursprünglich einen Auftrages, ohne die göttliche Ordnung der Kirchenstiftung zu verletzen, sich in besondere Träger des Lehramtes und besondere Träger des Regieramtes geschieden haben, beide in göttlicher Vollmacht handelnd. Den Aposteln seien im Kirchenregimente Papst und Bischöfe, diesen die Landesherren, diesen in dem Kirchenkreise der Altlutheraner das Oberkirchenkollegium gefolgt, und durch rechtsgenügende Thatsachen könne dies Regiment auch noch auf andere Träger übergehen; immer aber bleiben dieselben im Auftrage Gottes, und wer ihnen nicht gehorsamt, verletzt das vierte Gebot, wird also mit Fug in Kirchenzucht genommen und eventuell exkommuniziert. — Unmittelbarer haben sich Vilmar und die Vilmarianer (Hauptvertreter: Haupt, Der Episkopat der deutschen Reformation, 1863 f., eine Schrift, die viele thatsächliche Irrtümer enthält) an Stahls Meinung gehalten; aber in Widerspruch mit der lutherischen Kirchenlehre sind Kliefoth und Huschke nicht weniger als sie; denn in der That behaupten sie, daß die vorreformatorischen Bischöfe ihr Kirchenregiment divino jure gehabt hätten und AC. 28 lehrt das Gegenteil. Daß, wie von ihnen und andern angenommen wird, die Kirchenregimentslehre ein durch die lutherischen Bekenntnisschriften offen gelassener Punkt sei, ist nur formell, nicht der Sache nach wahr; denn durch die Art, wie sie a. a. O. und sonst der vorreformatorischen Meinung widersprechen, wird jede Art Repristination derselben ausgeschlossen. Es ist ein Vorzug Stahls, daß er sich hierüber keine Illusionen gemacht hat. — Von der Verfolgung naheliegender Konsequenzen darf hier ebenso, wie von der Erörterung kollegialistischer Ansichten abgesehen werden, in Betreff deren die Verweisung auf den Artikel über das Kollegialsystem genügt. Man muß einräumen, daß als Freikirchen die katholische sowohl wie die calvinisch-reformierte äußerlich durch die dogmatische Begründung ihres Kirchenregimentes günstiger als die lutherische gestellt sind; dagegen ist es innerlich ein größerer Vorzug der letzteren, daß sie nicht nötig hat, Thatsachen zu behaupten, die nicht zu erweisen sind.

Während solchergestalt in der ersten Hälfte der sechziger Jahre theologischerseits die Kirchenregimentsfrage eifrig — eine Menge kleinerer Schriften mußten im Vorhergehenden ungenannt bleiben — aus den Gesichtspunkten der Freikirche behandelt wurde, traten von juristischer Seite diesen Ansichten wertvolle Erörterungen v. Scheurls (Zur Lehre vom Kirchenregimente, 1862, und eine Reihe von Aufsätzen teils in ZPK, teils in ZfKR; jetzt in v. Scheurls Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen, S. 288 f., s. auch noch ZPK, Bd 63, S. 218 f.; vgl. Nekrol. für Scheurl von Sehling in NkZ 1893) und Doves (Ueber ev. Synoden in Preußen; Ztschr. 2, 131 f., 4, 131 f., und Richter-Doves Lehrbuch des Kirchenrechtes, § 152, Not. 5) entgegen, in denen das landesherrliche Kirchenregiment in Schutz genommen ward: von Dove, der es als erweiterte Vogtei charakterisiert, mehr aus Zweckmäßigkeitsgründen, von v. Scheurl, der diese Gründe gleichfalls anerkennt, mehr weil es einen wesentlichen Teil der lutherischen Kirchenverfassung ausmache. Beide fassen es dabei nicht als Staatsamt an der Kirche, sondern als innerkirchliches Amt (hierüber oben). Besonders zu nennen ist hier auch Mejer in den oben citierten Schriften. Was Wasserschleben in seiner bemerkenswerten kleinen Schrift „Das landesherrliche Kirchenregiment, 1872" gegen den landesherrlichen Episkopat anführt, dürfte für jetzt und für die zunächst absehbare Zeit noch überwogen werden durch die sowohl staatlichen wie kirchlichen Vorteile der Einrichtung, während ihre Nachteile durch die neuere Fortentwickelung der gemischten Kirchenverfassung wesentlich gemindert sind.

Seit 1866 trat die theoretische Untersuchung der Kirchenregimentsfrage zurück, dagegen machte die praktische Fortentwickelung durch Ausgestaltung der preußischen und anderer Synodalverfassungen die wesenlichsten Fortschritte (vgl. dafür Friedberg, Verfassungsrecht der ev. Kirche). Die Erfahrungen, welche mit den von der katholischen Kirche verfolgten Ansprüchen sozialer Selbstständigkeit gemacht wurden, erregten dem Freikirchenwesen auch auf

protestantischer Seite neue Gegner und verschafften dem landesherrlichen Kirchenregimente um so mehr Anerkennung, als die evangelischen Vertreter des seelsorgerischen ihre Verwandtschaft mit Rom nicht verleugneten. Denn darüber darf man sich keiner Täuschung hingeben, daß die auf größere Selbstständigkeit der ev. Kirche gegenüber dem Staate gerichteten Bestrebungen — wie z. B. die an den Namen des Freiherrn von Hammerstein geknüpfte Bewegung — im letzten Endziele auf Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregimentes hinauslaufen. Wenn in neuerer Zeit die Theorie des Kirchenregimentes von theologischer Seite (Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregimentes beleuchtet ꝛc., 1879) wieder eine, diesmal vorzugsweise mit exegetischen Mitteln, dagegen ohne Anknüpfung an die bisherige Doktrin und mit Beiseitesetzung der Geschichte operierende Bearbeitung gefunden hat, so wird sie dadurch schwerlich gefördert werden, und wenn Sohm (Kirchenrecht, 1892) das landesherrliche Kirchenregiment wie das Kirchenrecht als im Widerspruche mit Luthers Gedanken stehend ein Produkt des Kleinglaubens der Epigonen genannt hat, so hat die jüngste juristische Behandlung des Gegenstandes von Rieker mit Recht den Nachweis geliefert, daß vielmehr das Gegenteil richtig ist, daß gerade die intimste Verbindung der weltlichen Obrigkeit mit der Kirche den Gedanken Luthers entspricht. „So lange es der Staat als seine Aufgabe ansieht, den Interessen des Evangeliums zu dienen, so lange die weltliche Obrigkeit eine christliche Obrigkeit ist und mit ihrem starken Arme die evangelische Kirche schützt und fördert, kann sich diese ihm ruhig anvertrauen" (Rieker a. a. O. S. 482). Je mehr dies der Fall, um so mehr nähert sich die wirkliche Gestaltung der Dinge den Idealen Luthers, welche in dem Grundgedanken gipfelten: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Körper, einen weltlich, den andern geistlich: Ein Haupt ist und Einen Körper hat er. . ." **(Mejer †) Sehling.**

Kirchenstrafen s. Bann Bd II S. 381,44 und Gerichtsbarkeit, kirchliche Bd VI S. 585.

Kirchentag, der deutsche evangelische, war eine auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse stattfindende periodische Versammlung deutscher evangelischer Männer der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen, sowie der Brüdergemeinde. Er ist im Jahr 1848 entstanden. Aus dem mächtigen Triebleben jenes Jahres tauchten für die Gestaltung der kirchlichen Dinge vorzugsweise vier treibende Gedanken empor, die zur Gründung des Kirchentags führten. Zuerst flammte in der allgemeinen Welterschütterung die Hoffnung auf die Einheit Deutschlands wieder auf, und neben dem politischen Einheitsstreben war die Sehnsucht nach Zusammenfassung der deutschen evangelischen Kirchenkräfte lebendig. Sodann mußte die Kirche, da es den Anschein hatte, als ob der Staat sein altes Verhältnis zu ihr lösen wolle, darauf bedacht sein, sich selbst zu verfassen. Weiter galt es, da der Unglaube unter der jäh hereingebrochenen Freiheitsbewegung grundstürzend sich geberdete, alle Gläubigen der deutschen evangelischen Kirche zum Kampfe wider ihn zu sammeln. Endlich schrieen die Notstände im Volksleben zum Himmel und für die evangelische Kirche war die Frage brennend geworden, ob sie noch jenes Erbarmen mit dem Volke habe, das neben dem versöhnten Gewissen einst die Wurzel gewesen, aus welcher die Kirche der Reformation hervorgewachsen. Die Entstehung des Kirchentags lag damals in der Luft. In den Kreisen der gelehrten Theologen, welche sich bewußt geblieben, daß die Theologie ein Wissen für die Gestaltung, Leitung und Belebung der Kirche sei, wie in den Kreisen der praktischen Geistlichen, die einen Jammer um das Volk fühlten, war der Drang gleich mächtig, sich zu sammeln, zu klären, zu befestigen und dem deutschen Volke in einer gefährlichen Krise mit der Predigt des Worts und der That zu dienen. Alles Lebendige in der Kirche, mochte es aus dem Hörsaal der Hohenschule oder aus dem Konventikel der Stillen im Lande stammen, drängte sich hervor, und wo in einer Konferenz ein Panier aufgesteckt war, eilten die Männer herzu, mit den Geistlichen die kirchlich gesinnten Laien. Einer der damals mit wärmster Erregung gehaltenen kirchlichen Konferenzen, der Sandhofskonferenz bei Frankfurt a. M., war es beschieden, die Werkstätte zu sein, in welcher der Gedanke des Kirchentags seine Ausgestaltung empfing. Für das Zustandekommen desselben war Philipp Wackernagel in hervorragender Weise thätig. Als der eigentlich repräsentative Mann aber für das ganze Unternehmen erscheint von Bethmann-Hollweg, der schon auf dem ersten Kirchentag präsidierte, eine Zeit lang mit Stahl gemeinsam die Leitung in den Händen hatte, aber nach Stahls Zurücktritt bis zum letzten Kirchentag demselben seine edle Kraft schenkte: das ideale Bild eines evangelischen Laien, durch Besitz, Stellung, Gelehrsamkeit hervorragend, in Haltung, Rede, Hoheit der

Anschauung vom Geisteshauche getragen, in den Kreisen der Erweckten einst als Jüngling geistlich genährt, so frei wie fromm in seinem Glauben, auch auf der Höhe des Lebens demütig und einfältig wie ein Kind.

Zu Ende des Monats April 1848 hatte von Bethmann-Hollweg, damals Professor der Rechte an der Universität zu Bonn, als „Manuskript für Freunde", nachher auch durch den „Buchhandel, den Vorschlag einer evangelischen Kirchenversammlung im laufenden Jahre 1848" ausgehen lassen. Er wollte durch diesen Vorschlag einen „Aufruf an alle evangelische Christen deutscher Nation zu einer ihre Gesamtheit darstellenden Versammlung" veranlassen. Eine Anzahl evangelischer Männer, welche das Vertrauen der Kirche hätten, sollte sich an die Spitze stellen und die Einladung an diejenigen ergehen lassen, „welche sich eins wissen als Glieder an dem unsichtbaren Kirchenhaupte, Jesu Christo". Buße wegen des schlechten Wucherns mit dem Pfunde der vor dreißig Jahren empfangenen Geistesausgießung; Bitte um Kraft und Weisheit, namentlich wegen der Neugestaltung der Kirche; Gründung eines bleibenden Mittelpunkts für die evangelische Kirche Deutschlands in der Wiederholung der Versammlung — das waren die ausgesprochenen Ziele. Als der Aufruf in die deutschen Lande ging, hatten an einer andern Stelle unabhängig davon andere Männer verwandte Gedanken bewegt. Philipp Wackernagel, damals in Wiesbaden, beriet mit zwei befreundeten Geistlichen, dem Pfarrer P. Heller zu Kleinheubach a. M. in Bayern und dem Pfarrer Dr. Haupt, damals zu Rimhorn im hessischen Odenwald, den Gedanken eines großen kirchlichen Vereins, der alle gläubigen Elemente in allen deutschen Ländern, Vereine wie einzelne Personen, zusammenfassen, Begriff und Thatsache der Landeskirche durchbrechen, Begriff und Thatsache einer das ganze deutsche Volk umfassenden evangelischen Konfessionskirche wieder ins Leben rufen solle. Es bot sich den Freunden bald die Gelegenheit, mit ihren Gedanken in einen größeren Kreis deutscher evangelischer Männer zu treten. Seit Jahren pflegten sich die gläubigen Männer aus Frankfurt a. M. und den umliegenden Ländern, Nassau, Hessen, zum Teil auch Bayern, auf dem nahe bei Frankfurt a. M. still am Waldessaume gelegenen Sandhof zu sammeln. Als ein Gefäß, den jungen Most erweckter Theologen in sich aufzunehmen und aus der Gärung zur Klärung zu bringen, hatte sich die Konferenz längst bewährt: nun sollte sie auch dem jungen Most gärenden Verlangens nach deutscher Kircheneinheit zur Klarheit helfen. Auf der Frühjahrkonferenz, 3. Mai 1848, folgte indes zunächst den lebhaftesten Reden der vorsichtige Beschluß: eine Kommission zu ernennen, welcher die Aufgabe gestellt ward, „die Berufung einer allgemeinen kirchlichen Versammlung des evangelischen Deutschlands zu beraten und anzubahnen". Am 21. Juni desselben Jahres sollte zu weiterer Beratung eine außerordentliche Versammlung auf dem Sandhof gehalten werden. Präsident der Kommission, zu welcher außer Haupt und Heller auch Andreä und Bonnet in Frankfurt a. M., Prokurator Kuhl in Hanau und Pfarrer Richter in Praunheim (dem man die Erfindung des Namens Kirchentag zuschreibt) gewählt wurden, auch Präsident der außerordentlichen Konferenz sollte Ph. Wackernagel sein. Mit großer Rührigkeit suchte dieser sofort mündlich und schriftlich Verständigung. Löhe und Harleß, die Lutheraner, lehnten ab, weil sie das Unternehmen nur vom Standpunkt der Union für möglich hielten. Aber Männer wie Hengstenberg in Berlin, Dorner in Bonn, Hundeshagen in Heidelberg, Hofacker in Stuttgart, erwiesen sich sympathisch, und der ehrwürdige Heubner erklärte sich bereit, in Wittenberg, wohin Wackernagel alsbald die Blicke gerichtet, der Versammlung die Herberge zu rüsten. Am 21. Juni kamen 88 Männer auf dem Sandhof zusammen, darunter aus Bonn v. Bethmann-Hollweg und Dorner, aus Heidelberg Ullmann und Hundeshagen, aus Darmstadt der Prälat Zimmermann und der Hofprediger Palmer. Auch Württemberger waren erschienen. Ob es schon an der Zeit sei, die Versammlung zu berufen — darüber ward lebhaft verhandelt. Für Wackernagels Ansicht, daß es sogar hohe Zeit sei, war v. Bethmann-Hollwegs Rede durchschlagend: er wies darauf hin, daß die Staatsregierung in Preußen bereits angefangen habe, durch vereinzelte Maßregeln wesentliche Rechte der evangelischen Kirche zu verletzen, und daß, wenn die Ungläubigen innerhalb der Kirche das Regiment an sich rissen, keine andere Folge sich ergeben könne, als der Austritt der Gläubigen. Der Beschluß ward gefaßt für den Herbst eine Versammlung von Freunden der evangelischen Kirche geistlichen und nichtgeistlichen Standes nach Wittenberg zu berufen: „auf dem Grunde des evangelischen Bekenntnisses, um die Feststellung der Verhältnisse der evangelischen Kirche in der gegenwärtigen Zeitlage zu beraten". Der Aufruf, von 42 Männern unterzeichnet, mit dem Datum: Frankfurt a. M. 28. August 1848, berief die Versammlung für den 21. September und die folgenden Tage.

So sammelte sich denn am Abend des 20. September 1848 eine große Schar deutscher evangelischer Männer in der Lutherstadt. Die Zeichen der Zeit waren ernst genug, um in Buße, Glaube und Erbarmen mit dem Volk das Werk Luthers für Deutschland wieder aufzunehmen. Von Frankfurt a. M., auf dessen Gebiet der Kirchentag geplant worden war, kam eben die entsetzliche Kunde von Aufruhr und Mord. Während Gruppen von Gästen durch die Straßen zogen und um Luthers Standbild sich sammelten, rüsteten hervorragende Männer, v. Bethmann-Hollweg und Stahl, Wackernagel und Schmieder, Dorner und Nitzsch, Müller und Krummacher in der Stille die Verhandlungen. Am andern Morgen drängte man zur Thür der Schloßkirche. 500 Männer des ersten deutschen Kirchentags traten ein. Über Luthers und Melanchthons Grab stand der alte Lehrstuhl der Universität mit den Losungen: „verbo solo, fide sola". Außer den eigentlichen Mitgliedern des Kirchentages füllte eine zahlreiche Gemeinde die Emporen. Heubner betete, Wackernagel begrüßte, v. Bethmann-Hollweg und Stahl übernahmen die Leitung der Verhandlungen. „Wir sind versammelt, so sprach Bethmann, ohne rechtliche Macht und rechtliches Ansehen, als Einzelne, welche die Kirche lieb haben, und so weit der Herr Gnade schenkt, ihr dienen möchten. Wir sprechen als eine nicht legitimierte Versammlung, die auch kein Recht sich anmaßen will, nur aus, was der evangelischen Kirche not thue." Mit Bezug auf die Einladung aller, „die auf dem Grunde des evangelischen Bekenntnisses stehen", gab er als Einzelner in Gestalt eines Gebetes ein reiches, volles, herzenswarmes Bekenntnis, zu welchem die Versammlung wie Ein Mann sich erhebend ihre Zustimmung aussprach. Aus den lebhaften Verhandlungen, in welchen die Fülle der Herzen zur wärmsten Aussprache kam, gingen folgende Beschlüsse hervor: „1. Die evangelischen Kirchengemeinschaften Deutschlands treten zu einem Kirchenbunde zusammen. 2. Der evangelische Kirchenbund ist nicht eine die konfessionellen Kirchen aufhebende Union, sondern eine kirchliche Konföderation. 3. Der evangelische Kirchenbund umfaßt alle Kirchengemeinschaften, welche auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse stehen, namentlich die lutherische, die reformierte, die unierte und die Brüdergemeinde. Über die Fähigkeit, dem Bunde beizutreten, entscheidet jedoch bei entstehendem Zweifel nicht die eigene Versicherung der betreffenden Gemeinschaft, sondern der Bund. 4. Jede evangelische Kirchengemeinschaft, welche zum Bunde gehört, bleibt in Bezug auf die Anordnung ihres Verhältnisses zum Staate, ihres Regiments und ihrer inneren Angelegenheiten in Lehre, Kultus und Verfassung selbstständig. 5. Die Aufgabe des evangelischen Kirchenbundes ist Pflege und Förderung aller gemeinsamen Interessen der zu ihm gehörigen Kirchengemeinschaften, insbesondere: a) Darstellung der wesentlichen Einheit der evangelischen Kirche, Pflege der Gemeinschaft und des brüderlichen Sinnes; b) gemeinsames Zeugnis gegen das Unevangelische; c) gegenseitiger Rat und Beistand; d) Vermittlungsamt bei Streitigkeiten zwischen Kirchengemeinschaften, die zum Bunde gehören; e) Förderung christlich-sozialer Zwecke, Vereine und Anstalten, insbesondere der inneren Mission; f) Warnung und Verteidigung der Rechte und Freiheiten, welche den evangelischen Kirchengemeinschaften nach göttlichem und menschlichem Rechte zustehen; g) Knüpfung und Festhaltung des Bandes mit allen evangelischen Kirchen außerhalb Deutschlands. 6. Der Kirchenbund tritt ins Leben durch eine erste, mit Abgeordneten aller zu demselben gehörigen Kirchengemeinschaften beschickte evangelische Kirchenversammlung Deutschlands. Diese wird sich als rechtmäßige Kirchenversammlung der evangelischen Kirche konstituieren durch die von einem jeden Gliede derselben abzugebende Erklärung, daß es mit seinem Glauben auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse (seiner Kirche) stehe und nur auf diesem Grunde verhandeln wolle." Der letzte Punkt betrifft die Ernennung eines Ausschusses zur weiteren Förderung der Sache und zur Wiederberufung der Versammlung.

Der Kirchenbund, der auf der Versammlung in Wittenberg im Vordergrunde der Beratung stand, ist nicht ins Leben getreten. Einen freilich nicht genügenden Ersatz bot die im Jahre 1851 zu stande gekommene Eisenacher Konferenz von Abgeordneten der deutschen Kirchenregierungen (s. d. A. Konferenz evang. kirchl.), nicht genügend, teils weil einige deutsche Kirchenregierungen gegen die Beschickung derselben sich sträubten, teils weil nur Vertreter der kirchlichen Behörden, nicht der synodalen Körperschaften sich in Eisenach zusammenfinden. Dagegen ist dem Kirchentag eine Bereicherung durch eine unmittelbar mit ihm verbundene und ihn überdauernde Versammlung ohne seine Absicht aus der Macht der Thatsachen zugefallen — der Kongreß für innere Mission (s. d. A. Mission, innere).

Was nun den Kirchentag betrifft, so ward er von 1848 an regelmäßig gehalten, anfangs jährlich, später alle zwei Jahre. Als die siegreiche Erhebung und politische

Einigung Deutschlands in den Jahren 1870—71 aufs neue die Sehnsucht nach kirchlicher Einigung wachgerufen, hoffte man, in einem weiteren Rahmen, als thatsächlich der Kirchentag in den letzten Jahren geboten, die deutschen evangelischen Männer in größerer Zahl und Mannigfaltigkeit positiv kirchlicher Richtung zu sammeln. Namentlich galt es, die lutherisch-konfessionellen innerhalb der preußischen Landeskirche, welche unter dem Vorgang Stahls und Hengstenbergs vom Kirchentag sich abgewandt, wieder zu gewinnen, und die Lutheraner außerhalb Preußens und in den neuen preußischen Provinzen heranzuziehen. Wichern war es in erster Linie, welcher den Gedanken vertrat: nach so großen Ereignissen, die Deutschland erfahren, nach so großen Segnungen, die ihm geworden, müsse durch eine Versammlung, in welcher sich alle deutschen evangelischen Männer zusammenschlössen, der deutschen Kirche, dem deutschen Volke ein neuer starker Antrieb zur Buße, zum Glauben, zur christlichen That gegeben werden. Es fand dann die kirchliche Oktoberversammlung im Jahre 1871 statt, auf welcher Ahlfeld aus Leipzig über die Frage sprach: „Was haben wir zu thun, damit unserm Volke ein geistliches Erbe aus den großen Jahren 1870 und 1871 verbleibe?", Brückner aus Berlin „über die Gemeinschaft der evangelischen Landeskirchen im deutschen Reich" und Wichern „über die Mitarbeit der evangelischen Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart" Vorschläge machte. Neben den alten Kirchentagsfreunden sah man auf der Oktoberversammlung Lutheraner wie Wangemann aus Berlin, Kahnis aus Leipzig, v. Hofmann aus Erlangen. Für die „Gemeinschaft der evangelischen Landeskirchen im deutschen Reich", namentlich im Sinne einer Konvokation aus Abgeordneten nicht bloß der Kirchenregierungen, sondern auch der Synoden, hat auch diese Versammlung zunächst nichts ausgetragen. Im Jahre 1872 ward noch einmal Kirchentag gehalten in Halle, seitdem nicht wieder. Sechzehnmal, wenn wir die Oktoberversammlung nicht mitzählen, hat er stattgefunden, in Preußen achtmal (Wittenberg 1848 u. 1849, Elberfeld 1851, Berlin 1853, Barmen 1860, Brandenburg 1862, Kiel 1867, Halle 1872), dreimal in Württemberg (Stuttgart 1850, 1857, 1869), einmal in den sächsischen Herzogtümern (Altenburg 1864), je einmal in jeder der freien deutschen Städte, Bremen (1852), Frankfurt a. M. (1854), Lübeck (1856) und Hamburg (1858).

Ist der Kirchentag auch nicht zum Kirchenbund gediehen — ein Vierteljahrhundert lang war er dennoch für Deutschland eine Sammlung lebendiger Kirchenkräfte. Das Prinzip der Konföderation, welches gleichermaßen gegen einen verflachenden Unionismus wie gegen einen starren Konfessionalismus sich wandte, ein Prinzip, für welches bei der Konstituierung namentlich Stahl eintrat, in dem Sinne, daß nicht bloß eine unionistische Gesinnung das Zusammenkommen von Lutheranern und Reformierten möglich machen solle, sondern neben der lutherischen und reformierten sozusagen eine unierte Konfession gestellt ward, hat er ehrlich bewahrt. Allerdings haben sich seit 1857 die Lutheraner mehr in der Ferne gehalten. Aber bis dahin haben die besten Kräfte der positiven Unierten und der milden Konfessionellen auf den Kirchentagen ihre Gaben gespendet.

Es war für die Teilnehmer am letzten Kirchentage eine unvergeßliche Stunde, als der greise, bald achtzigjährige v. Bethmann-Hollweg von der Kanzel der Marienkirche in Halle über „die Aufgabe des Kirchentags in der Gegenwart" sprach. Die Ausbildung der Verfassung der Kirche hob er als besonders dringend hervor. Und der Umstand, daß in den nächsten Jahren in der größten deutschen Landeskirche und außerdem in manchen kleineren Kirchen das Verfassungswerk in der That zum Abschluß kam, hat gewiß dazu mitgewirkt, daß seit 1872 der Kirchentag nicht wieder berufen worden ist. Die neuen synodalen Organe boten viel Gelegenheit zu öffentlicher Verhandlung über kirchliche Dinge und die mit dem Verfassungsleben entstandenen Gruppierungen der kirchlichen Richtungen haben wenigstens in Preußen angefangen, ihre besonderen Versammlungen zu halten. Vielleicht daß nach größerer Befestigung des Verfassungslebens in den einzelnen Landeskirchen der Drang nach deutsch-evangelischer Gemeinschaft wieder mächtiger wird und den Kirchentag, der sich noch nicht aufgelöst, wieder wach ruft. Und wenn er sich ausgelebt hätte — er hat nicht vergebens gelebt, er stellt die Kraft der deutschen evangelischen Kirche in dem gärenden und ringenden Vierteljahrhundert seit 1848 dar. Die besten Männer der deutschen Theologie, des deutschen Pfarramts, der deutschen Gemeinde — allerdings in der bereits angegebenen Beschränkung auf die positive Union und die milde Konfession, haben in dieser Zeit auf den Kirchentagen über die wichtigsten Fragen vor großer Versammlung ihr Urteil gegeben. Wer etwa — und wie viele waren in der Lage — auf der Universität kaum ein Zeugnis warmen Glaubens aus des Lehrers Mund vernommen und in der Gemeinde den Hauch des Geistes nicht verspürt, oder wer auch eine lebendige biblische Theologie gelernt und in der Gemeinde bibelgläubige Predigt gehört, aber die

Macht des Zeugnisses in schwerer Zeit, in großer Versammlung nicht kannte und nichts wußte von dem in der Stille begonnenen Werke der barmherzigen Liebe und von der Notwendigkeit, daß dies Werk reicher zur Rettung des Volkes hervorbreche: dem war ein Kirchentag mit seinem Zeugnis der Männer voll Glaubens und Kräfte, mit seiner Einigkeit im Geist, mit seinen Antrieben zur That Pfingstleben. Nicht wenige von den Fortschritten, welche die evangelische Kirche Deutschlands seit 1848 gemacht, haben aus den Kirchentagen ihren Antrieb gewonnen, und ein gutes Teil der glaubenswarmen und werktüchtigen Geistlichen, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts thätig waren, verdankten dem Kirchentag Stärkung des Glaubens, Erweiterung des Blickes und Begeisterung für den heiligen Dienst. **Wilhelm Baur †.**

Kirchenvisitationen. — Litteratur: J. Auerbach, De visitationum eccl. progressu a primis temporibus usque ad Conc. Trident. Francof. ad M. 1862; Dove, Die fränkischen Sendgerichte (ZKR IV, 1ff.); Richter, Kirchenrecht 7. Aufl. S. 504ff.; Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851, S. 43ff.; Burkhardt, Gesch. d. sächs. Kirchen- und Schul-Visitationen von 1524—1545, Leipzig 1879; Mejer, Zum Kirchenrecht des Reformationsjahrh., Hannover 1891, S. 6ff.; Kayser, Die reformatorischen Kirchenvisitationen in den welfischen Landen 1542—1544, Göttingen 1897; Die Protokolle der Eisenacher Konferenz von 1852, 1853 und 1890.

Das Institut der Kirchenvisitationen dient der von der Kirchenregierung zu führenden Aufsicht. Sie sind das Mittel für die höheren und niederen kirchenregimentlichen Organe, sich durch Besuchung der einzelnen Gemeinden einen unmittelbaren Einblick in den Stand des kirchlichen Lebens zu schaffen und dasselbe durch ihr persönliches Handeln zu wecken und zu fördern. Schon im 4. Jahrhundert ist es in der orientalischen Kirche Sitte, daß die Bischöfe selbst oder durch Abgeordnete in ihrer Diöcese visitieren. Auch im Abendlande ist die geistliche Visitation der Diöcese durch den Bischof nach Conc. Tarracon. c. 8 von Alters her in Übung. Besonders gepflegt und ausgebildet wird dann das Institut in der fränkischen Kirche. Hier steht die Visitation in Verbindung mit der Bereisung des Sprengels durch den Bischof zur Erteilung der Firmung. Einige Tage vorher durch den Archidiakon angekündigt, fand der Bischof das Volk mit seinen Priestern bei der Taufkirche versammelt, predigte, konfirmierte, besichtigte die kirchlichen Gebäude, untersuchte die Amtsführung und den Wandel der Geistlichen, belehrte die Irrenden, strafte die Sünder und legte ihnen Buße auf, spürte auch den noch vorhandenen Resten heidnischen Wesens nach, um sie zu beseitigen. Ganz besonderen Wert legte Karl d. Gr. auf die Visitationen; in einer Reihe von Kapitularien werden sie den Bischöfen zur Pflicht gemacht und Bestimmungen über ihre Ausführung getroffen. Wichtig war, daß Karl dem Bischof den Grafen oder dessen Schultheiß einerseits zur Unterstützung, andererseits zur Kontrolle beigab. Beide zusammen hielten dann das Sendgericht, in dem die von dem lückenhaften germanischen Strafrecht nicht getroffenen Vergehen ihre der Gerechtigkeit entsprechende Sühne fanden, nicht bloß die Vergehen gegen die kirchliche Ordnung (Feiertagsentheiligung, Sakramentsverachtung, Verletzung der Zehntpflicht u. s. w.) und gegen die bürgerliche Ordnung (Bettel, Trunkenheit, falsches Maß und Gewicht), sondern auch die Fleischessünden, Diebstahl, Raub, Meineid, Zauberei u. dgl. Den Schuldigen wurde dann eine mehr oder minder harte Pönitenz auferlegt. Der Erziehung der germanischen Stämme haben diese Sendgerichte unschätzbare Dienste geleistet.

Zwei Ursachen sind es besonders, die den Verfall der Institution herbeiführten. Einmal der Umstand, daß die Bischöfe ihrem geistlichen Berufe mehr und mehr entfremdet wurden. Als Reichsfürsten in weltliche Geschäfte verflochten, am Hofe, auf Reichstagen und im Kriege beschäftigt, konnten sie ihre Diöcese nicht mehr persönlich bereisen. Was bisher Ausnahme gewesen, wurde Regel; sie ließen die Visitationen durch ihre Archidiakonen abhalten, und mit der Zeit nahmen diese die Visitation und das Sendgericht als ihr eigenes Recht in Anspruch. Sodann fand die Sitte der Redemtionen, d. h. die Ablösung der Bußwerke durch eine Geldsumme, auch bei den Sendgerichten Eingang und machte diese zu einer wichtigen Einnahmequelle. Dazu kamen zahlreiche Exemtionen. Der Adel, die Klöster, viele Städte wußten solche zu erlangen. Je mehr die Rücksicht auf die Gefälle in den Vordergrund trat, mehrten sich auch die Klagen über Bedrückungen und Erpressungen; die Sendgerichte wurden zu einer Landplage und bildeten einen oft wieder geltend gemachten Beschwerdepunkt seitens der ausgesogenen Völker. Seit dem 13. Jahrh. wurden vielfach Versuche gemacht, die Befugnisse der Archidiakonen einzuschränken und das bischöfliche Visitationsrecht wieder herzustellen. Ganz aufgehört haben die Visitationen nie, immer

hat es einzelne treue Bischöfe gegeben, die auch in dieser Beziehung ihre Hirtenpflicht erfüllten. Aber erst das Konzil von Trident brachte Besserung. In c. III Sess. XXIV wird den Bischöfen zur Pflicht gemacht, ihre Diöcese alle Jahr, oder wenn sie größer ist, alle zwei Jahre zu visitieren oder visitieren zu lassen. Die Visitation der Archidiakonen werden an die bischöfliche Genehmigung geknüpft. Ist die erstere Bestimmung auch nicht überall in Übung, so bestehen doch in den einzelnen Diöcesen der römisch-katholischen Kirche Visitationsordnungen, nach denen die Gemeinden in bestimmten Terminen regelmäßig visitiert werden meist durch die Landdechanten.

Zu keiner Zeit hat die Visitation so weitgehende Bedeutung gewonnen wie in der Reformationszeit. Visitation und Reformation sind Wechselbegriffe. Jede Visitation ist ein Stück Reformation. Auf dem Wege der Visitation ist die Reformation in den einzelnen Ländern zur Durchführung gekommen, und die Kirche im evangelischen Sinne organisiert. Maßgebend und grundlegend wurde dafür die Visitation in Kursachsen. Die erste Anregung dazu ist nicht von Luther ausgegangen. Einen Versuch machte Jac. Strauß in Eisenach 1525; und im Mai desselben Jahres regte der Zwickauer Pfarrer Nik. Hausmann das Visitationswerk durch eine Darlegung der kirchlichen Zustände an, die eine Visitation nötig machten. „Visitation," sagt er, „ist gar ein edles Werk, es ist nichts als Gebrechen wandeln, Ermahnen zum sittlichen Leben, Trösten und Stärken." Unter dem Eindrucke der schwärmerischen Bewegung und des Bauernkrieges trat dann Luther in zwei Briefen vom 31. Oktober und 30. November 1525 (De Wette III S. 39. 51) mit einer Schilderung der Notstände an den Kurfürsten heran und drängte zur Vornahme einer durchgreifenden Visitation. Diese wurde auch sofort begonnen, aber zunächst nur sporadisch. Die dabei gemachten Erfahrungen zeigten erst recht, wie notwendig eine Visitation war. Unter dem 22. November 1526 beantragte Luther eine allgemeine Kirchen- und Schulvisitation, die dann 1527—29 vorgenommen wurde. Zu Grunde lag eine Instruktion vom Juni 1527 (bei Richter KOO I, 77), am 22. März 1528 erschien dann von Melanchthon verfaßt und von Luther mit einer Vorrede versehen das Sächsische Visitationsbuch unter dem Titel „Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachssen" (bei Richter I, 82), das für die weitesten Kreise maßgebend geworden ist. Ausgeführt wurde die Visitation im Auftrage des Landesherrn. Daß der Landesherr Visitationen auch auf kirchlichem Gebiete anordnet, war nicht etwas völlig Neues. Schon im 15. Jahrhundert wurden in manchen deutschen Ländern die Klöster im Auftrage des Landesherrn visitiert. Hier handelt es sich aber um eine Visitation und Neuordnung des gesamten Kirchenwesens, und dazu giebt die weltliche Obrigkeit den Auftrag, weil sie zwar keinen Seelsorgeauftrag hat, wohl aber alles äußere Regieren ihr zusteht, und ihr die Pflicht obliegt, unrichtige Gottesverehrung in ihrem Gebiete nicht zu dulden (später custodia prioris tabulae genannt). Hier kommt das landesherrliche Kirchenregiment bereits vollständig zur Ausführung. Vorgenommen wird die Visitation durch eine Kommission von Geistlichen und Weltlichen. Aus diesen Visitationskommissionen sind die Konsistorien erwachsen. Sie erstreckt sich auf die Amtsführung der Pastoren, die Gottesdienstordnung, das Bekenntnis und die Kirchenzucht, und zu den Anordnungen, welche die Visitationen treffen, gehört auch, daß in jedem Amte einer der Geistlichen zum Aufseher (Superintendenten) bestellt wird. Die ganze Verfassung der lutherischen Kirche ist in der Visitation grundlegend vorgebildet.

Nach dem Muster von Kursachsen verfuhr man bei der Durchführung der Reformation auch in anderen Reichslanden, sei es so, daß erst eine Visitation gehalten und dann auf Grund der gemachten Erfahrungen eine Kirchenordnung erlassen wurde, sei es, daß man umgekehrt erst eine Kirchenordnung erließ und diese dann durch eine Visitation ins Leben führte. Neuerdings hat man angefangen die für die Geschichte der Zeit so überaus wichtigen reformatorischen Visitationsprotokolle im Auszuge oder vollständig herauszugeben. Nachdem schon 1862 Winter die Protokolle über den Wittenberger Kreis, Götze die für den Kreis Jüterbogk, 1864 Danneil die des Erzstiftes Magdeburg herausgegeben, faßte Burkhardt den Plan einer umfassenden Geschichte der deutschen Kirchen- und Schulvisitationen im Zeitalter der Reformation, von der aber 1879 nur die der sächsischen Visitationen erschienen ist. Auszugsweise gab Nebe 1880 die Visitationsprotokolle des Bistums Halberstadt von 1564—1589 heraus, vollständig Kayser 1897 die der Kirchenvisitationen in den welfischen Landen 1542—44.

Waren die ersten Visitationen eine außerordentliche Maßregel, so wurden sie bald zu zu einer dauernden Institution. Schon die Preußischen Artikel von 1540 ordnen eine jährliche Visitation mit der Begründung an, daß „christliche Ordnung, sowohl von Pfarrern

als Pfarrkindern, ohne Aufsehen nicht wohl erhalten werden kann" und die meisten späteren Kirchenordnungen enthalten mehr oder minder ausführliche Bestimmungen über regelmäßig wiederkehrende Visitationen. Diese waren teils Visitationen des ganzen Landes oder größere Teile desselben durch den Generalsuperintendenten oder dazu ernannte Kommissarien (Generalvisitationen), teils visitierte der Superintendent alle Jahre oder alle zwei Jahre die Pfarrer seines Bezirkes.

Noch einmal erhielten die Visitationen größere Bedeutung. Als es galt, das durch den dreißigjährigen Krieg zerrüttete Kirchenwesen wieder aufzurichten, haben die dieserhalb angeordneten Visitationen viel dazu beigetragen, wieder Ordnung zu schaffen und das kirchliche Leben wieder zu heben. Im 18. Jahrhundert beginnt der Verfall, obwohl die erste Hälfte des Jahrhunderts noch einige treffliche Visitationsordnungen aufweist, wie z. B. das Hannoversche Visitationsdirektorium von 1734. Die Städte und hier und da auch die Kirchenpatrone wußten sich der Visitation zu entziehen, Visitiertwerden galt als ein Übel, das man abwehrte. Ungleich mehr noch trug zu dem Verfall der Umstand bei, daß das Kirchenregiment mehr und mehr bureaukratische Formen annahm, und das Schreibwerk das persönliche Wirken verdrängte. Schon früher hatte man die Visitation durch einen schriftlichen Bericht vorbereitet. Jetzt wurden diese schriftlichen Kirchen- und Schulberichte die Hauptsache, die Visitationen hörten ganz auf oder verkümmerten, zuerst die Generalvisitationen, dann auch die Spezialvisitationen.

Im Zusammenhange mit der Erneuerung des kirchlichen Lebens kam auch in die Kirchenvisitationen neues Leben. Nachdem sie bereits in einzelnen Landeskirchen hergestellt waren (im Großherzogtum Hessen schon 1834, in Rheinland und Westfalen 1835, in Oldenburg 1851), verhandelte die Eisenacher Konferenz 1852 und 1853 auf Grund eines von Vilmar gehaltenen Referats über die Visitationen und richtete an die Kirchenregierungen die Aufforderung, dieselben, wo sie in Abgang gekommen seien, mit thunlichster Beschleunigung und in möglichster Vollständigkeit wieder herzustellen. Die Anregung brachte reiche Frucht: In den nächsten Jahren erschienen eine ganze Reihe von Visitationsordnungen, 1853 eine solche für Hannover, 1854 die Instruktion für die Abhaltung der General-, Kirchen- und Schulvisitationen in den alten Provinzen Preußens, 1854 folgten Bayern und Württemberg, 1855 Sachsen-Weimar, 1856 das Königreich Sachsen, in den folgenden Jahren noch eine Reihe von anderen Landeskirchen (vgl. die Verordnungen im Allgem. Kirchenblatt), so daß jetzt Kirchenvisitationen in fast allen deutschen evangelischen Landeskirchen, abgesehen von den kleinen Kirchengebieten, in denen das kirchliche Leben ständig unter den Augen des Kirchenregiments steht, in Übung sind. Die Ordnung der Visitation ist zwar in den einzelnen Landeskirchen mannigfach verschieden, weist aber doch in den Hauptpunkten eine weitgehende Gleichmäßigkeit auf. Nur selten ist eine bestimmte Zeit der Wiederholung der Visitation nicht vorgeschrieben (Mecklenburg-Schwerin); der Turnus schwankt von 2 Jahren (Bayern, Württemberg), bis zu 6 Jahren (Hannover, Sachsen-Altenburg). Vorbereitet wird sie durch Beantwortung bestimmter Visitationsfragen, die ein für allemal feststehen, oder von dem Visitator für jeden einzelnen Fall formuliert werden. Visitator ist der Superintendent oder Generalsuperintendent, oft unter Mitwirkung eines staatlichen Beamten, oder für die Visitation wird eine Kommission gebildet, in welchem Falle die Eisenacher Konferenz (Protok. 1890) die Forderung aufstellt, es müsse dem Superintendenten bezw. dem Generalsuperintendenten die Stellung des verantwortlichen und maßgebenden Leiters gesichert bleiben. Regel ist fast überall, daß die Visitation an einem Sonntag gehalten werden soll, nur wo vollständige und unvollständige oder stille, bloß geschäftliche Visitationen unterschieden werden, können die letzteren auch an einem Wochentage abgehalten werden. Die regelmäßigen Visitationsakte sind: Predigt des Pfarrers, Ansprache des Visitators, Prüfung des Standes des Religionsunterrichts, sei es nur durch eine kirchliche Prüfung oder durch Revision der Schule, Besprechung mit den Geistlichen und Lehrern, den Gemeindevertretern oder auch den Hausvätern, Revision der Externa, der Vermögensverwaltung, der Pfarrregistratur, der Kirchenbücher, der kirchlichen Baulichkeiten, des Kirchhofs u. s. w. Über den Befund der Visitation wird ein Bericht an die Kirchenbehörde erstattet, worauf diese einen Visitationsbescheid erläßt, doch haben überall auch die Visitatoren in engerem oder weiterem Umfange Vollmacht, gleich an Ort und Stelle Mängel abzustellen und Anordnungen zu treffen.

Auseinander gehen die Ansichten nur in zwei Punkten. Einmal in der Frage, welche Bedeutung dem erbaulichen und erwecklichen Element bei der Visitation zukommt. Daß die Visitation nicht bloß den Zweck hat, der kirchlichen Behörde eine genaue Einsicht in die Amtsführung der Geistlichen und der sonstigen Kirchendiener sowie in den religiös-

sittlichen Zustand der einzelnen Kirchengemeinden und Diöcesen zu verschaffen, sondern auch den Zweck, in den Gemeinden das kirchliche Leben zu wecken und zu stärken, und in der Einzelgemeinde das Bewußtsein des Zusammenhangs mit einem größeren kirchlichen Ganzen zu kräftigen, wird von allen Seiten zugestanden. Aber während die einen den Hauptnachdruck auf den ersten Punkt legen und der Ansicht sind, wenn dieser nur in der rechten Weise erledigt werde, sei damit das Erbauliche von selbst gegeben, sind die anderen geneigt, den an zweiter Stelle bezeichneten Zweck als den hauptsächlichsten zu betrachten und die Visitation so zu gestalten, daß vor allem dieser zweite Zweck erreicht werde. Ein Muster dieser Art von Visitationen sind besonders die Generalvisitationen der altpreußischen Landeskirche. Die Eisenacher Konferenz, die sich 1890 nochmals mit den Visitationen beschäftigte, hat sich dahin ausgesprochen, daß „die Übertragung dieser Generalvisitationen auf andere Gebiete nicht ohne weiteres befürwortet werden könne, die Einrichtungen vielmehr in jedem Bezirke den besonderen landschaftlichen Verhältnissen angepaßt und so getroffen werden müßten, daß sie im besten Sinne volkstümlich erscheinen und somit sich leicht einbürgern".

Sodann ist die Frage aufgetaucht, ob es nötig und ratsam sei, zu den Visitationen auch synodale Elemente zuzuziehen. Nachdem mit den Kirchengemeindevertretungen und den Synoden ein genossenschaftliches Element in die alte landeskirchliche Verfassung aufgenommen war, mußte die Frage entstehen, ob diesem Element nicht auch neue Mitwirkung bei der für das kirchliche Leben so wichtigen Funktion der Visitationen gebühre. In einzelnen Landeskirchen, z. B. in Baden, nehmen denn auch wirklich synodale Vertreter an den Visitationen teil, während die Hannoversche Landessynode einen dahin gehenden Antrag der Kirchenregierung entschieden ablehnte und die für die ganze evang.-luth. Landeskirche Hannovers erlassene neue Visitationsordnung vom 28. September 1891 eine Teilnahme synodaler Vertreter nicht kennt. Die Eisenacher Konferenz von 1890 rät an, „auf die Zuziehung von synodalen Elementen bei Bildung von Visitationskommissionen Bedacht zu nehmen" (Protok. S. 344 N. 6). Gerade in diesem Punkte wird vielleicht die Zukunft noch eine weitere Entwickelung der Institution der Kirchenvisitation bringen.

G. Uhlhorn D. Dr.

Kirchenvogt s. Advocatus ecclesiae Bd I S. 198.

Kirchenzucht in der ev.-lutherischen Kirche. — Litteratur: Goeschen, Doctrina de disciplina ecclesiastica ex ordinationibus ecclesiae evang. Saec. XVI ad umbrata, Hal. 1859; Richter, Gesch. d. evang. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851; Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl., besonders § 227; Mejer, Lehrbuch des deutschen Kirchenrechts, 3. Aufl., Göttingen 1869; Ruff, Churhessisches Kirchenrecht, Kassel 1861; Tholuck, Vorgesch. d. Rationalismus II, 1, S. 190 ff.; Mejer, Kirchenzucht nach Mecklenburg. Recht, Rostock 1854; Stahl, Vortrag über Kirchenzucht Ev. K. Z. 1845; Fabri, Ueber Kirchenzucht im Geiste des Ev., Stuttgart 1854; Nitzsch, Referat auf der Eisenacher Konferenz 1857; Nitzsch, Prakt. Theol. I, 221 ff.; Harnack, Prakt. Theol. II, 497 ff.

Nach ev.-lutherischer Anschauung bildet den Kern und Mittelpunkt der Kirchenzucht der Ausschluß von den Sakramenten; sie ist vor allem Abendmahlszucht. So bestimmt die excommunicatio major, der päpstliche Bann, als eine nur bürgerliche Strafe verworfen wurde, so bestimmt wurde an der excommunicatio minor „quae manifestos et obstinatos peccatores non admittit ad sacramentum et communionem ecclesiae, donec emendentur et scelera vitent" als dem rechten christlichen Bann festgehalten (Art. Smalc. P. III art. 9 Pag. 333). Die Übung dieser Zucht ist ein Teil des den Pfarrern erteilten Seelsorgeauftrags (Schlüsselamt), zu dem nicht bloß die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente gehört, sondern auch „die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeinde ausschließen" (conf. Aug. art. 28, Appol. 14 S. 294). Der Pfarrer, der das Sakrament austeilt, darf wissentlich keinen Unwürdigen zulassen, er würde sich sonst der Sünde desselben teilhaftig machen. Dabei wird aber auf Grund von Mt 18 und 1 Ko 5 festgehalten, daß der Gemeinde eine Mitwirkung bei der Ausübung der Kirchenzucht zusteht (Luther in der Vermahnung an die Wittenberger. EA 59, 164 ff., das Wittenberg. Erachten von 1540, CR 3, 965). „Sage es der Gemeinde", befiehlt der HErr, und erst wenn der Sünder sich auch dann nicht bessert, soll er als ein Heide und Zöllner gehalten, aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Die Gemeinde darf kein öffentliches Ärgernis in ihrer Mitte dulden, sie muß das faulgewordene Glied von sich absondern. Der Bann, wenn er auch von dem Pfarrer ausgesprochen wird, ergeht immer im Namen der Gemeinde.

Die Braunschw. KO von 1528 bezeichnet ihn ausdrücklich als „der Prädicanten ördel im Namen der Gemeyne“. Eine Organisation der Gemeinde, die sie befähigt hätte, an der Kirchenzucht teilzunehmen, ist aber in den lutherischen Landeskirchen wenig entwickelt. Nur hin und wieder findet sich zur Teilnahme an der Kirchenzucht ein Gemeindevorstand (z. B. KO des Herzogs Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken von 1557 bei Richter KOO II, 194) und schon zeitig wird der Bann den Konsistorien vorbehalten, da die Übung desselben durch die Pfarrer allein zu Mißbräuchen führte (vgl. Konstitution und Artikel des Konsistorums zu Wittenberg von 1542 bei Richter KOO I, 372 ff., Bedenken der Konsistorien halber bei Richter, Gesch. der evang. Kirchenverfassung S. 83 ff.). Der Forderung einer Beteiligung der Gemeinde an der Kirchenzucht gegenüber fand man sich damit ab, daß man die Konsistorien als eine Repräsentation der Gemeinde betrachtete. Übrigens blieb dieser Schritt nicht ohne Widerspruch. Die Flacianer machten mit Heftigkeit das auf Grund der Bekenntnisse den Pastoren zustehende Bannrecht geltend. In Pommern war die Aufnahme einer dahin gehenden Bestimmung in die Kirchenordnung nur schwer durchzusetzen (Richter, Gesch. Kirchenverf. S. 137).

Das Verfahren hatte nun nach den KOO folgenden in seinen Grundzügen gleichmäßigen Verlauf. Ein in öffentlichen Sünden lebendes Gemeindeglied wurde zunächst von seinem Pfarrer beichtväterlich, dann wenn das ohne Furcht blieb, vor zugezogenen Gemeindegliedern ermahnt. Brachte auch das keine Besserung, so schritt das Verfahren zur beichtväterlichen Zurückweisung vom hl. Abendmahl (sogen. kleiner Bann) fort. Blieb dieses ebenfalls ohne Wirkung, so wurde der Sünder von aller kirchlichen Gemeinschaft (nur die Predigt durfte er anhören) sowie von jedem nicht bloß geschäftlichen Verkehr mit Kirchengliedern ausgeschlossen (sogen. großer Bann). Sobald das Verfahren in ein Stadium trat, wo der Sünder irgendwie vor der Gemeinde bloßgestellt wurde, bedurfte es der Genehmigung des Konsistoriums, und der sogenannte große Bann konnte nur von diesem, in einzelnen Landeskirchen nur von dem Landesherrn selbst, nach vorhergehender Untersuchung der Sache ausgesprochen werden. Das ganze Verfahren galt nicht als eigentliche Strafe, sondern als Zuchtmittel (poena medicinalis). Deshalb konnte der Bann in jedem Augenblick aufgehoben werden, sobald der Sünder Reue zeigte. Als Beweis der aufrichtigen Reue wurde verlangt, daß der Sünder, der der Gemeinde durch öffentliche Sünden Ärgernis gegeben hatte, die Gemeinde auch durch ein gleichfalls öffentliches Sündenbekenntnis und bußfertige Bitte um Vergebung versöhnte. Das ist die K i r c h e n b u ß e, die mithin kein Strafakt, sondern ein Versöhnungsakt war. Starb der Sünder, ohne Kirchenbuße gethan zu haben, so wurde er ohne Beteiligung des Geistlichen und der Gemeinde, meist auch an einem besonderen Orte begraben. Richter (Kirchenrecht § 227) nimmt zwei verschiedene Arten von Kirchenbuße an, eine, die Bedingung der Aufhebung des Bannes ist, eine, die geleistet wird, ohne daß ein Bannverfahren vorhergeht (z. B. bei Fleischesvergehen). Goeschen (a. a. O. p. 24) fügt noch eine dritte Art hinzu, die übernommen wird, um den Bann zu vermeiden. Mejer (Kirchenrecht § 210 Anm. 2) will nur eine Art gelten lassen, die aber verschieden scharfe Formen annehmen kann, je nachdem das Bannverfahren, welches sie beendet, noch im Anfange oder schon fortgeschritten ist. Jedenfalls kommt auch eine Kirchenbuße ohne voraufgehendes Bannverfahren vor und ebenso Kirchenzuchtsakte ohne ein solches, wie das Versagen des Brautkranzes und der Ehrenprädikate beim Aufgebot und bei der Trauung, sowie die Versagung des christlichen Begräbnisses bei Sakramentsverächtern und Selbstmördern.

Diese Handhabung der Kirchenzucht trug den Keim des Verderbens in sich. Keine Kirchenzucht ist auf die Dauer haltbar, die nicht im Bewußtsein der Gemeinde wurzelt. Aus dem Versöhnungsakte, die sie ursprünglich war, wurde die Kirchenbuße ein Strafakt, den anfangs die Konsistorien, dann auch die weltlichen Gerichte auferlegten, und zuletzt eine Polizeistrafe für Unkeuschheitssünde, die als solche mit Geld abgekauft werden konnte. Auf solche Fälle beschränkt, durch Standesrücksichten und die Abkäuflichkeit zerrüttet, verfiel die Kirchenzucht in der lutherischen Kirche schon im Lauf des 17. Jahrhunderts. An Klagen darüber und an Besserungsvorschlägen hat es nicht gefehlt. Joh. Val. Andreae, der in Genf die Kirchenzucht kennen gelernt hatte, hat sich mit allem Eifer bemüht, etwas ähnliches in seiner heimatlichen Kirche einzuführen. Der jüngere Quistorp in Rostock und Großgebaur machten den Vorschlag, zur Durchführung der Kirchenzucht ein Kollegium von Ältesten in den Gemeinden einzurichten. Spener erwähnt auch die Aufrichtung der Kirchenzucht als ein Mittel zur Wiederbelebung der Kirche, er machte aber keinen dahin zielenden Versuch, weil er auf den Erfolg der Disziplin wenig Hoffnung setzt. Wohl beklagt er, daß dem Predigtamt durch die Konsistorien die Hände gebunden sind, findet das aber gerechtfertigt,

„weil leider die Meisten einer größeren Macht zur Ausübung ihrer Affekte eher mißbrauchen als zum Besten der Seelen bedienen würden". Daß Spener die Gedanken, aus dem die Kirchenzucht in der lutherischen Kirche erwachsen ist, nicht verstanden hat, zeigt sein gelegentlicher Vorschlag, zwischen Absolution und Kommunion zu unterscheiden. „Jene kann ich keinem wissentlich Unbußfertigen erteilen, von dieser als einem allgemeinen Gut, darf ich ohne diejenige, denen dieses Recht zukommt, keinen ausschließen." Nur will er einem solchen anzeigen, daß ihm das hl. Abendmahl zum Gericht gedeihen werde und man ihn nicht anders als den Judam dazu lassen könne. Hat der Pietismus auf diesem Gebiete keine Wandlung gebracht, so hat die Zeit des Rationalismus die Auflösung der Kirchenzucht vollendet. In den meisten Ländern wurde die Kirchenbuße ausdrücklich aufgehoben, anderswo verschwand sie von selbst, da die Ausübung des Bannrechts seitens der Konsistorien unterblieb. Doch ist die Kirchenbuße an einzelnen Orten bis heute in Übung geblieben (besonders in Hessen Büff, Churhess. Kirchenrecht § 58—63) und fast überall haben sich einzelne Reste der Kirchenzucht gehalten. Geblieben ist auch der seelsorgerische Ausschluß vom Abendmahl, allerdings unter Aufsicht der Kirchenbehörde, an die der Pastor zu berichten hat, wenn das Gemeindeglied sich nicht bei der erstmaliger Zurückweisung beruhigt.

Mit dem Wiedererwachen des kirchlichen Lebens ist auch das Verlangen nach Wiedereinführung der Kirchenzucht erwacht. Schon Schleiermachers Kirchenverfassungsentwurf enthält dahin gehende Vorschläge (Ztschr. f. KR I, 330). In den 40er und 50er Jahren wird die Frage besonders lebhaft verhandelt. Mitgewirkt hat dabei einesteils der den Landeskirchen seitens der Sekten und der freien Kirchengemeinschaften immer wieder gemachte Vorwurf des Mangels an Zucht, anderenteils der Umstand, daß fast überall ein genossenschaftliches Element in die alten Kirchenverfassungen eingeschoben wurde. Eine genossenschaftlich verfaßte Kirche kann der Kirchenzucht gar nicht entraten. Ansätze einer solchen sind bereits vorhanden, namentlich hat die Einführung der Civilehe und die Aufhebung des Taufzwangs Anlaß gegeben zur Aufnahme von Bestimmungen über die gegen solche, welche die Trauung verachten und ihre Kinder nicht taufen lassen, zu übende Zucht. Der Staat legt dem Gebrauch kirchlicher Zuchtmittel kein Hindernis in den Weg, wenn sie dem rein religiösen Gebiete angehören oder die Entziehung eines innerhalb der Kirche oder Religionsgemeinschaft wirkenden Rechts oder die Ausschließung aus der Kirche oder Religionsgesellschaft betreffen. Nur darf die Verhängung solcher Zuchtmittel nicht öffentlich bekannt gemacht werden (eine auf die Gemeindeglieder beschränkte Mitteilung ist jedoch nicht ausgeschlossen), und die Vollziehung nicht in einer beschimpfenden Weise erfolgen (Preuß. Gesetz vom 13. Mai 1873). Je mehr das genossenschaftliche Element in den Landeskirchen erstarkt, desto mehr wird auch die Notwendigkeit der Kirchenzucht sich aufdrängen. Bei der weiteren Entwickelung der vorhandenen Ansätze der Kirchenzucht wird aber die höchste Vorsicht geboten sein. Zunächst gilt es, treu zu bewahren und mit Weisheit zu gebrauchen, was davon noch vorhanden ist. Ungeduldiges Drängen nach stärkerer Zuchtübung könnte die Kirche als Volkskirche in die größte Gefahr bringen. Auch darf man sich davon nicht zu große Erfolge versprechen. Treue Seelsorge verspricht mehr Frucht als schärfere Zuchtübung.

G. Uhlhorn D. Dr.

Kirchenzucht in der reformierten Kirche. — Ae. L. Richter, Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846; ders., Gesch. der ev. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851; Lechler, Gesch. der Presbyterial- und Synodalverfassung, Leiden 1854; S. Miller, Lorimer, Hellmar, Geschichte, Wesen und Vorzüge der Presbyterialverfassung, Halle 1849; Hassenkamp, Die Anfänge der evang. Kirchenzucht. Deusche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1856; O. Goeschen, Doctrina de disciplina ecclesiastica etc., Halis 1859; Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, Wiesbaden 1864: G. Galli, Die lutherischen und calvinischen Kirchenstrafen, Breslau 1879; K. Rieker, Grundsätze ref. Kirchenverfassung, Leipzig 1899.

1. — R. Stähelin, H. Zwingli I, 445 ff. II, 137 ff. 440 ff.; G. Wunderli, Zwingli und die Reformation in Zürich 1897, S. 144 ff. 153 ff.; Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus u. s. w., Bern 1842; Egli, Analecta reformatoria I, Zürich 1899, S. 99 ff.

2. — Kampschulte, Joh. Calvin, Leipzig 1869. 1899. I, 385 ff. II, 354 ff.; Cornelius, Die Gründung der calvinischen Kirchenverfassung in Genf, AMA 1892 (auch in: Historische Arbeiten, Leipzig 1899); Ordonnances ecclésiastiques 1541 CR Calv. X, 18 ff. (Entwurf und verschiedene Redaktionen), Richter I, 342 ff. (Gestalt von 1561).

3. — La Discipline ecclésiastique des églises réformées de France (1559), ed. D'Huisseau, Charenton 1667, deutsch von Tollin, Magdeburg 1892; Aymon, Tous les synodes nationaux des églises réformées de France, A la Haye 1710; Forma ac ratio tota ecclesiastici

ministerii in Peregrinorum ... ecclesia observati instituta Londini, 1550 (J. a Lasco opera ed. Kuyper II, 45 ff., niederdeutsch bei Richter II, 99 ff.).

4. — (Dunlop,) A Collection of Confessions of faith, Catechisms, Directories, Books of Discipline etc., of publick authority in the Church of Scotland, Edinburgh 1719. 1722; W. Walker, The Creeds and Platforms of Congregationalism, Newyork 1893. — C. Hooijer, Oude Kerkordeningen der nederl. herv. gemeenten 1563—1638, Zaltbommel 1865; Rutgers, Acta van de nederlandsche synoden der 16. eeuv, s' Gravenhage 1889; Reitsma en van Veen, Acta der prov. en particuliere synoden 1572—1620, Groningen 1892—1899; Livre synodal des églises wallonnes des Pais-bas 1563—1685, La Haye 1896; Jacobson, Urkunden-Sammlung ... für die evangel. Kirche von Rheinland und Westfalen, Königsberg 1844; Simons, Niederrheinisches Synodal- u. Gemeindeleben „unter dem Kreuz", Freiburg u. Leipzig 1897. — Churfürstlicher Pfalß Presbyterial-Ordnung (Heidelberg) 1681.

5. — KO für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835. Herausgeg. von Th. Müller, neu bearbeitet von P. Schuster, Berlin 1892; E. Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der ev. deutschen Landeskirchen, Freiburg i. B. 1885. Dazu drei Ergänzungsbände, 1888—1890; die geltenden Gesetze der außerdeutschen Kirchen registriert Rieker a. a. O. vollständig und zuverlässig.

Daß der Glaube ohne sittliche Unterwerfung unter Gottes Gesetz nicht zu denken sei, ist in den reformierten Kirchen stets betont worden. Die kirchliche Konsequenz, daß der Gemeinde als solcher Regelung und Zucht des sittlichen Lebens ihrer Glieder zustehe, hat erst der Calvinismus durchgeführt, indem er die Schlüsselgewalt, die nach gemein evangelischer Ansicht durch die Predigt des Wortes geübt wird (Conf. Aug. 28, 8; Conf. Helv. pr. 16; Calv. zu Mt 16, 19), speziell weniger in der tröstenden Absolution, als in der somit göttlich befohlenen christlichen Bußzucht ausgeprägt sah (Heid. Kat. 83; Weseler Konvent VIII, 3; Conf. Westm. XXX, 2).

1. Schon die deutsch-schweizerische Reformation brachte neben der religiösen Erkenntnis eine sofortige sittliche Erneuerung des Volkslebens, so daß Myconius bereits 1524 eine Schilderung der wunderbar verbesserten Zustände mit dem Satze eröffnen konnte (ad sacerdotes Helvetiae suasoria p. 5): „Nos scimus, Tigurinos non tam incumbere ut evangelium audiant, quam ut evangelice vivant." Trotzdem kam es nicht zu einer kirchlichen Zucht. Die Stimmung für dieselbe übernahm Zwingli zwar zunächst aus der mittelalterlichen Kirche. Er wollte nur die hierarchischen Mißbräuche abstellen (1523: Schlußrede 31 f.): „Daß den Bann kein besonderer Mensch Jemand auflegen mag, sondern die Kirche, das ist Gemeinsame deren, unter denen der Bann würdig wohnet, mit samt dem Wächter, das ist der Pfarrherr. Daß man allein den bannen mag, der öffentlich verärgert." „Uslegung" und Commentarius de vera et falsa religione 1525 (Zw. Werke ed. Schuler und Schultheß I, 334 ff. III, 303 ff.) gründen den Bann auf Mt 18, 15 ff. und wollen ihn nach 1 Ko 5, 4; 2 Ko 2, 5 ff. geregelt wissen. Das alles aber war bloße Theorie. Auch ein Vorschlag „Über die Ausschließung von dem Abendmahl", welchen die Nachtmahlsordnung von 1525 im Manuskript, aber nicht im offiziellen Druck enthält (II², 353 ff.), welcher neben der staatlichen Polizei einen kirchlichen Bann gegen Hurer, Wucherer, Trunkenbolde u. s. w. in Aussicht nahm, wird nie realisiert worden sein. Denn alsbald nahmen die Sittenmandate der christlichen Obrigkeit die moralische Erziehung des Volkes viel wirksamer in die Hand (Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation, Zürich 1879, Nr. 1077. 1344. 1385. 1534. 1656. 1782). Der evangelische Eifer für die Reinheit des Lebens regelt „Gott dem Allmächtigen zu Ehren und unserer Besserung" Kirchenbesuch und häusliche Zucht, öffentliche Vergnügungen, Hochzeitsfeiern, Kleidertrachten u. s. w., dabei doch der individuellen Bewegung und Volksfreude größeren Spielraum lassend, als später in Genf blieb. Nur für Ehesachen, die man der Jurisdiktion des Bischofs von Konstanz damit entzog, wurde eine eigene Instanz neben dem Rate geschaffen (a. a. O. Nr. 711): das Chorgericht, in der Stadt aus zwei Leutpriestern und je zwei Mitgliedern des kleinen und großen Rats bestehend, trat am 15. Mai 1525 zum erstenmale zusammen. In den Landgemeinden traten zu gleichem Zwecke dem Pfarrer zwei „Ehegaumer" (d. h. Ehewächter) oder „Stillständer" (weil sie nach Schluß des Gottesdienstes noch beim Pfarrer stehen bleiben) zur Seite (Nr. 990). Mögen dieselben nach Gelegenheit auch erweiterte, gewissermaßen presbyteriale Funktionen geübt haben, so bedeutet die ganze Einrichtung doch kaum den Schatten einer eignen Organisation der Kirchengemeinde: das Chorgericht handhabt keinen Bann, sondern nur eine Aufsicht und eventuell Anzeige an die Obrigkeit, an welche auch gegen seine Entscheidungen appelliert werden kann. Freilich regte sich auch im Gebiete der deutsch-schweizerischen Reformation der Wunsch nach selbstständiger kirchlicher Sittenzucht und

entsprechenden Organen. Die Prediger von St. Gallen fordern in ihrer Abendmahlsordnung 1527 und auf Synoden zu St. Gallen und Rheineck 1529 mit sittlichem Ernste und fast freikirchlicher Stimmung den Bann als „notwendig zum Brauch der Gemeinschaft des Tisches". Ebenso machte Oekolampad auf die Verschiedenheit der Gesichtspunkte aufmerksam, welche der Staat und welche die Kirche bei ihren Maßnahmen zu berücksichtigen hätten (Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede. Zeitraum 1529—1532, bearbeitet von Strickler, Zürich 1876, IV, 1 b, Nr. 3951). Auf seinen Antrieb führte Basel 1530 den Bann und für kurze Zeit die „Bannherren" ein. Die allgemeine Stimmung jedoch, die unter Zwinglis Führung auf zwei Synoden zu Frauenfeld (13. Dezember 1529 u. 17. Mai 1530), sowie in Besprechungen in Basel (16. Nov. 1530) zum Ausdruck kam (a. a. O. Nr. 232. 431 k. 444), blieb ablehnend und wirkte lähmend auf den Betrieb einer eignen kirchlichen Zucht. Zwingli, jedem abstrakten Doktrinarismus abhold, war zufrieden, daß die christliche Obrigkeit für die breite Masse des Volkes jene Zucht thatsächlich durchführte, welche ihm mehr galt, als ideale kirchliche Organisation. Diese Zustände fanden ihren Niederschlag in Zwinglis Theorie (Expos. fidei 1530, IV, 60): in ecclesia Christi aeque necessarius est magistratus atque prophetia. Die Predigt ist die leitende Seele, die Obrigkeit das ausführende Organ des staatskirchlichen Organismus. Der Rat erläßt die Sittenmandate „als eine christliche Obrigkeit anstatt ihrer gemeinen Kirchen" (Egli, Aktensammlung Nr. 1087. Zwingli III, 339). Später sprach der Berner Theologe Musculus geradezu aus, daß die urchristliche Form der kirchlichen Sittenzucht notwendig hinfallen muß, sobald der christliche Geist die Staaten durchdringt (1553, CR, Calv. XIV, 539): et quae ad eum modum in usu est disciplina non debet haberi pro ethnica, quasi alienus sit ab ecclesia magistratus et Christo domino non serviat, corrigens vitia et castigans delinquentes.

2. Im scharfen Gegensatze zu dieser Preisgabe kirchlicher Selbstständigkeit entstand in Genf unter Calvins Herrschaft der Urtypus grundsätzlich kirchlicher strenger Sittenzucht. Die dogmatischen Anschauungen über kirchliche Organisation und Zucht, welche die Institutio seit 1543 in größerer Ausführlichkeit darlegt, bilden zu einem größeren Teile die Grundlage und zu einem kleineren den Niederschlag der seit 1541 getroffenen Einrichtungen. Bezüglich des Wesens und der Gestalt der Kirche Christi kennt Calvin eine doppelte Fragestellung: handelt es sich um die Stützen persönlicher Heilsgewißheit, so genügen (wie Conf. Aug. VII) als Kennzeichen der Kirche Wort und Sakrament, und Calvin warnt ausdrücklich vor überstiegenen Ansprüchen an Reinheit der Lehre und des Lebens (Inst. 1559: IV, 1, 12—29). Aber schon der entscheidende Satz, welcher diese Theorie zum Ausdruck bringt, verrät, daß daneben eine andere Fragestellung besteht (IV, 1, 9): ubicunque Dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est. Denn wenn es sich um die wirkungskräftige Ausgestaltung der Kirche handelt, giebt sich der sittlich-soziale Trieb mit den exigua quaedam ecclesiae vestigia, welche nach Conf. Gall. 28 selbst das Papsttum noch enthält, nicht zufrieden. Die normale Gestalt der Kirche wird nach der Schrift gebildet. Das corpus Christi (Inst. IV, 3, 2) muß regiert werden secundum eum ordinem et eam politiae formam quam ipse praescripsit (IV, 6, 9 cf. 10, 1. 1, 15. 4, 1. Gall. 29). So wird die Zucht oder das Regiment zum dritten konstituierenden Moment der rechten Kirche (opp. XIII, 283. Conf. Belg. 29. Emd. Kat. 1554. Fr. 51). Natürlich wirkt als treibende Kraft hinter diesem formalen Biblicismus die sachliche Überzeugung, daß die Kirche ihr Erziehungsamt (Inst. IV, 1, 4) ohne entsprechende Organisation als in sich beruhende Gemeinschaft nicht üben könne (IV, 3, 8: est hoc gubernationis munus saeculis omnibus necessarium; 12, 1: si nulla societas .. contineri in recto statu sine disciplina potest, eam esse multo magis necessariam in ecclesia, cuius statum quam ordinatissimum esse decet. Proinde, quemadmodum salvifica Christi doctrina anima est ecclesiae, ita illic disciplina pro nervis est: qua fit ut membra ecclesiae inter se cohaereant). Zweck der Zucht ist in erster Linie, daß Christi Gemeinde und sein heiliges Mahl nicht entweiht werde; erst an zweiter Stelle kommt die Gefahr der moralischen Ansteckung und die Besserung des Individuums in Betracht (IV, 12, 5). — Solche Grundsätze wiesen dem Reformator von vornherein den Weg. Es war ihm Gewissenssache, zur Predigt privatae monitiones, correctiones et alia eiusmodi adminicula zu fügen, quae doctrinam sustinent et otiosam esse non sinunt (IV, 12, 1 cf. opp. V, 319). So unterbreiteten die Prediger bereits im Januar 1537 dem Rate den Plan über eine

Zuchtordnung im Hinblick auf das Abendmahl (Herminjard, Correspondance des réformateurs IV, 156): es ist unerläßlich, que ceux qui viennent a ceste communication soyent comme approuvez membres de Jesucrist. Pour ceste cause nostre Seigneur a mis en son esglise la correction et discipline d'excommunication. Pourtant, sil y a quelque crainte en nous de Dieu, il fault que ceste ordonnance aye lieu en nostre esglise. Hätte Calvins Interesse sich auf die individuelle Zucht beschränkt, so hätte er wie Zwingli mit der Sittenpolizei zufrieden sein können, welche der Magistrat eifrig und oft rigoros übte. Da ihm aber die Ehre Christi den Selbstbestand kirchlicher Funktionen forderte (Inst. IV, 3, 2. 8; opp. XI, 281), so konnte er auf die Dauer die Ablehnung eigner Gemeindeorgane nicht tragen. Die Kirche kann ihre sittliche Aufgabe nur lösen, wenn sie nach ihren eignen Prinzipien sich gestaltet. Diesen Gedanken hielt Calvin mit unbeugsamer Energie fest, als die Berner Ceremonien, diese Symbole staatlicher Omnipotenz, seine Vertreibung herbeiführten. Ihn unterbreitete er ohne Erfolg einem Zürcher Konvent schweizerischer Räte und Theologen (Ende April 1538, opp. X, 190 ff.: regelrechte Parochialteilung, Zucht und Exkommunikation). Ihn verwirklichte er in seiner selbstständigen Straßburger Gemeinde (E. Stricker, Joh. Calvin als erster Pfarrer der reformierten Gemeinde zu Straßburg, 1890, S. 16 ff.). Ihn brachte er geklärt und erprobt nach Genf zurück: für seine Wiederkehr machte er den Erlaß einer Kirchenordnung zur ausdrücklichen Bedingung. Sofort nach Calvins Ankunft begann die Arbeit. Zwischen dem 16. September und 20. November 1541 wurden die Ordonnances ecclésiastiques verfaßt, in einer Kommission vorberaten und durch die Instanzen des kleinen und großen Rates und der Bürgerversammlung getrieben. Calvins Entwurf erfuhr unbedeutende Änderungen zu Gunsten des obrigkeitlichen Einflusses. Aber gerade die spezielle Kirchenzucht betrafen dieselben nicht. Die Kirchenordnung stellt als Grundlage des Gebäudes die vier Ämter fest (pasteurs, docteurs, anciens, diacres), que nostre seigneur a institué pour le gouvernement de son église. Die Pastoren üben alle drei Monate eine brüderliche Zensur unter sich bezüglich der „erträglichen Fehler". Durchaus unerträgliche Fehler verfolgt der Magistrat. Für das Volk ist alles darauf angelegt, eine Gemeinde zu schaffen, die würdig und mit reifem Bewußtsein die Segnungen Gottes, namentlich im Sakramente, genießt. Vor der ersten Zulassung zum Abendmahl haben die Kinder von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben. Auch Fremde haben sich vor dem Genusse vorzustellen und empfangen entsprechende Weisung. Für die regelmäßige Aufsicht über die Gemeinde wird das Kollegium der Ältesten eingesetzt (offiziös Consistoire genannt), bestehend aus den Geistlichen und zwölf Mitgliedern der verschiedenen Ratskollegien, Männern von tadellosem Rufe und geistlicher Klugheit, gleichmäßig über die Stadtdistrikte verteilt, affin davoir loeil par tout. Die Laienältesten werden (formell jährlich, thatsächlich womöglich für längere Zeit) auf Vorschlag der Pfarrer vom kleinen Rate gewählt, vom großen bestätigt. Die von ihnen geübte Zucht erstreckt sich auf Glauben und Sitten und verfährt nach der Mt 18 vorgeschriebenen Folge (vgl. auch Inst. IV, 12, 2 ff.). Kleinere und nicht öffentlichen Anstoß gebende Vergehungen überwindet der einzelne Älteste durch persönliche Ermahnung. Widerspenstige und grobe Sünder werden vor das wöchentlich zusammentretende Kollegium geladen, nötigen Falls mit Zwang. Beharren sie in ihrer Auflehnung gegen Gottes Gesetz oder die angenommene Glaubenslehre, so erfolgt Ausschluß vom Abendmahl oder, was nicht klar davon unterschieden, von der Gemeinde der Gläubigen. Hartnäckige Opposition gegen die staatlich geltende Religion und ihre Einrichtungen wird der Obrigkeit angezeigt, welche das Weitere verfügt, eventuell bis zur Todesstrafe. Theoretisch bleibt auch dabei bestehen, was die weiteren Beratungen zu Calvins Entwurf (übrigens nach Inst. IV, 11, 4 ganz in seinem Sinne) hinzufügten: que les ministres naient nulle jurisdiction civile et ne usent sinon du glaive spirituel de la parolle de Dieu. Praktisch ergab sich eine für moderne Begriffe unerträgliche Vermischung kirchlicher und staatlicher Gewalt. Die anciens waren zugleich (so ergänzte der Rat Calvins Entwurf) commis par la seigneurie. Vielfach führte die Kirche die Voruntersuchung für das bürgerliche Gericht, und die Obrigkeit lieh der christlichen Gemeinde den weltlichen Arm. Für ein historisch gerechtes Urteil über diese Zustände gilt es jedoch zu bedenken, daß diese Vermischung gerade nicht aus Calvins eigenartigen kirchlichen Theorien, sondern aus der allgemeinen Ansicht der Zeit hervorging, welche ein Nebeneinander verschiedener Kirchen in einem mehr oder weniger neutralen Staate nicht zu fassen vermochte. Daß Calvin trotz der Fessel solcher Ansicht die evangelische Kirche nicht einfach im Staate verschwinden ließ, ist vielmehr sein Verdienst. Seiner überzeugten Energie verdankt der Protestantismus die Grundlagen einer

nach dem Gesichtspunkte der Zucht organisierten selbstständigen Kirche, wenn auch flüchtige Gedanken daran schon früher aufgetaucht waren (Oekolampad s. S. 487, 4; Straßburger, Ulmer und Casseler Ordnung unter Butzers Einfluß 1534, 1531, 1539: Richter I, 232 ff. 158. 290 ff. Melanchthons Vorschlag CR IV, 548). Freilich lautet die geläufige Klage, daß auch rein kirchlich betrachtet die calvinische Zucht zu weit gehe und namentlich das Gebiet der Adiaphora ungebührlich beschränke. Theoretisch ist dies jedenfalls unrichtig. Denn Calvin verwirft eine gesetzliche Askese und erlaubt unschuldige Freuden (Inst. III, 10). Praktisch faßte er freilich die Gefahr des Mißbrauchs überwiegend ins Auge und beschnitt Vergnügungssucht, Luxus u. s. w. aufs schärfste (vgl. Bd III, 662. 667 f.). Aber auch hierin würde ein Vergleich nicht mit der modernen, sondern mit der zeitgeschichtlichen Praxis und die Erwägung, daß der französische Geist die äußere Disziplinierung leichter trägt als der deutsche, ein gerechteres Urteil begründen. Es war ein Segen für den gesamten Protestantismus, daß an einem weitleuchtenden Punkte ein Mann stand, der nicht bloß die Schranken niederriß, mit welchen das Mittelalter die natürlichen Lebensgebiete umgeben hatte, sondern der durch die Zucht seiner Persönlichkeit und seiner Kirche auch ein positives Ziel der evangelischen Sittlichkeit zu zweckvoller Anspannung verkündigte: Gottes Ehre (Cat. Genev. 1545, Eingang. Opp. VI, 9 f.). Fünfzig Jahre nach Calvins Tode hat ein Joh. Val. Andreae von der in Genf herrschenden christlichen Zucht noch den tiefsten Eindruck empfangen (Bd I, 506, 32). Und in Frankreich, Holland, Schottland, wie in der englischen Revolution ist dieser calvinische Geist zur Quelle sittlicher Reinheit und Kraft geworden.

3. Der Geist der Genfer Ordonnanzen waltet in allen späteren reformierten Kirchenverfassungen. Nur haben die Verhältnisse von Gemeinden, die durch freien Entschluß ihrer Mitglieder, oft im Gegensatz zur feindlichen Staatsgewalt zusammentraten, den rein kirchlichen Charakter der Zucht klarer herausgearbeitet. Dies geschah namentlich in der französischen KO 1559. Hier wird das Consistoire nur bei seiner ersten Einrichtung von der Gemeinde gewählt; später kooptiert es seine Mitglieder, ordentlicher Weise für Lebenszeit (III, 1. 7): ein deutliches Zeichen, daß nicht Repräsentationsgedanken zu Grunde liegen, sondern die Absicht, dem über die Gemeinde herrschenden göttlichen Worte unabhängige Organe zu schaffen. Fallen auch gegenüber der staatlich geleiteten Genfer Kirche den anciens naturgemäß erweiterte Funktionen zu, nämlich der gesamte kirchliche Betrieb, so bleibt im Mittelpunkte doch die Zucht stehen (V). Dabei sollen bei weltlichen Gerichten geläufige Formalitäten vermieden werden. Die Stufen der Zucht sind die gleichen, wie in Genf; nur wird in diesen freikirchlichen Verhältnissen der zeitweise Ausschluß vom Abendmahl (mit oder ohne öffentliche Bekanntgabe) ganz scharf von dem Banne als der Absonderung von der Gemeinde unterschieden. Dieses äußerste Mittel soll nur gegen halsstarrige Sünder nach dreimaliger Ermahnung von der Kanzel ergriffen werden. Bestätigt wird der Bann durch das Colloque (Bezirkssynode), verkündigt wird er mit feierlicher Formel unter Berufung auf Mt 18, 18 und mit der Weisung an die Gläubigen, den Gebannten zu fliehen wie eine ansteckende Seuche, aber für seine Bekehrung zu beten. Die Formel schließt mit Jer 48, 10a und 1 Ko 16, 22. Wiederaufnahme ist nach langer Probe durch öffentliches Bekenntnis möglich. Die Zucht der Kirche erstreckt sich nicht bloß auf grobe Laster, sondern erstrebt Ehrbarkeit und Bescheidenheit der ganzen Lebenshaltung: Wucher, Mißbrauch des göttlichen Namens, Üppigkeit, schamlose Kleidung, Tanz, Spiel und Mummerei unterliegt der Zensur (XIV, 22 ff.). Ernste Sorge wendet die Disziplin auch auf die Erhaltung des rechten Bekenntnisses. Sie wehrt den Mischehen (III, 2. XIII, 4) und abergläubischen Resten des Papsttums (XIV, 1 f.) und erstrebt eine Bücherzensur (XIV, 4. 16. 19 cf. I, 15). Nicht bloß die Prediger, sondern auch die Ältesten unterschreiben Glaubensbekenntnis und Kirchenordnung (III, 1). Diese beiden Stücke werden auch zu Beginn jeder Nationalsynode verlesen und durch Interpretationen evident erhalten. Äußerlich erscheint in der französisch-reformierten Praxis der Gebrauch von Legitimationsmarken beim Abendmahl bemerkenswert (méreaux, in Schottland tokens), wie sie Calvin schon für Genf 1560 vorschlug (Kampsch. II, 361 f.).

Neben dieser einfachen und korrekten Übertragung der Genfer Grundsätze vom theokratischen auf freikirchlichen Boden war zuvor schon eine andere Ordnung entstanden, welche auf wesentlich calvinischer Grundlage sich im einzelnen selbstständiger bewegte. Laskis Londoner KO 1550 teilt Calvins Ansicht, daß die Kirche nach Gottes Wort eines bestimmten Regiments bedürfe, in welchem die Zucht und um deren unhierarchischer Ausübung willen die Presbyterialverfassung ein Hauptstück bildet. Im übrigen weht hier ein mehr demokratischer Geist, und die enge Beziehung des Bannes auf die Heiligkeit des Sakraments

wird gelockert. Es handelt sich mehr um die sittliche Durchgestaltung der Gemeinde als solcher. Unter den „Staffeln" der „öffentlichen Strafe" fehlt ein den Bann unterbietender Ausschluß vom Abendmahl. Indessen gilt die ganze Zuchtordnung nur für die Abendmahlsgemeinde: der Zutritt von erwachsenen Neukommunikanten und von Kindern wird sorgfältig geregelt. Dabei versprechen die Zugelassenen nicht bloß Treue im Bekenntnis, sondern auch Unterwerfung unter die christliche Strafe. Die Selbstständigkeit der Gemeinde gegenüber dem Amte hebt sich durch freie Wahl der Ältesten. Die Pastoren konstituieren nicht ein separates Amt, sondern sind lehrende Älteste. Und die Pflicht der brüderlichen Strafe wird nicht nur den Presbytern, sondern auch dem einzelnen Christen anbefohlen. Der Bann wird von der Gemeindeversammlung verhängt.

4. Nachdem die Genfer Ordonnanzen den Geist, die französische und Londoner KO die Formen geschaffen, ist in der reformierten Kirche ein durchaus neuer Gedanke über Kirchenzucht nicht mehr aufgetaucht. Die gegebenen Elemente finden sich in verschiedener Mischung und Stärke überall wieder. Es wird also genügen, wenige charakteristische Züge aus den nächsten beiden Jahrhunderten zu registrieren.

Der Puritanismus englischer Zunge empfing sein Gepräge von Schottland her. Die Frembdengemeinde des John Knox zu Genf folgte genau der dortigen Sitte, und ihr Book of Common Order 1558 entnahm ganze Seiten aus der Institutio. Beim Übergange nach Schottland (First Book of Discipline 1560, Order of Excommunication and of public Repentance 1569, Second Book of Discipline 1578. Dunlop II, 411 ff. 568 ff. 703 ff. 759 ff.) lenkte die Furcht vor hierarchischem Wesen mehr in Laskis Bahnen ein. Unter ihrem Könige Christus und nach seinem Worte Mt 16 u. 18 regiert die Gemeinde sich selbst durch ihre Ämter: Ministers oder lehrende Älteste, ruling Elders zur Sittenaufsicht über die Gemeinde einschließlich des Pfarrers, Deacons. Endgiltig gestaltet wurde der presbyteriale Puritanismus durch die Westminster Standards 1647, deren Gedanken über Disziplin im wesentlichen den gesamten nicht-episkopalen englisch-amerikanischen Protestantismus beherrschen. Westm. Conf. Cp. 30 (ebenso Form of Presbyterial Church Government bei Neal, History of the Puritans, Newyork 1844, II, 468 ff., deutsch bei Sack, Die Kirche von Schottland, Heidelberg 1844, II, 193 ff.) überträgt den Ältesten die Übung der Zensuren in der Folge: Ermahnung, Ausschluß vom Abendmahl, Exkommunikation. Die Kongregationalisten strichen zwar diesen Artikel wegen seiner presbyterianischen Tendenz, hielten aber die Zucht selbst unter Zuständigkeit der Gesamtgemeinde durchaus fest (Savoy Declaration 1658, Anh. § 19; vgl. Cambridge Platform 1648 Cp. 14. Walker S. 227. 400. 406). Eine der segensreichsten Einrichtungen, welche der Puritanismus dem Schutze seiner Zucht unterstellte, war neben der Sabbathfeier der geordnete Hausgottesdienst. Die Westminster-Versammlung gab ein eignes Directory for Family-Worship, und schottische Generalsynoden (1694, 1697, 1711) schärften ein, daß niemand zum Ältesten bestellt werden dürfe, der diese Pflicht für sein Haus vernachlässigt (Dunlop I, 445 ff.).

Eine weitere zusammengehörige Gruppe bilden Holland, Ostfriesland und der deutsche Niederrhein, deren kirchliche Zucht auf den Ordnungen des Weseler Konvents 1568 und der Emdener Synode 1571 beruht. Hier fällt ein starkes Gewicht auf die sittliche, genossenschaftliche Organisation. Das heilige Abendmahl gehört nur Gliedern einer konstituierten Kirche (Prov.-Syn. von Dortrecht 1574, Nat.-Syn. Dortr. 1578: Rutgers 148, 68. 252, 73). Die Zulassung erfolgt für Knaben nicht unter 18, für Mädchen nicht unter 16 Jahren (Hooijer 344, 20. 368, 35. Livre synodal 132, 7). Fremde haben Kirchenzeugnisse beizubringen (Rutg. 147, 7. 250, 65. Reitsma I, 19, 21. II, 138, 7 u. ö. Jac. 103). Vor Beginn der Abendmahlsfeier erfolgt vielfach Namensaufruf der Angemeldeten (Reitsma I, 70, 8). Die Aufgabe der Ältesten, deren jeder seinen Bezirk besitzt, wird vornehmlich als eine seelsorgerliche beschrieben; damit hängt der regelmäßige Visitationsgang durch die Gemeinde zusammen, welchen der Pastor namentlich vor größeren Abendmahlsfeiern mit dem Bezirksältesten unternimmt. Erst auf diesem positiven Unterbau erheben sich die bekannten Stufen der Disziplinierung. Die öffentliche Namennennung dabei ist in späteren Zeiten abgekommen (Bergische KO 1662. Jac. 189: vor der Exkommunikation soll öffentliche Fürbitte mit Verschweigung des Namens gethan werden). Daß und wie diese Ordnungen in wirklicher Übung standen, davon geben die für die betreffenden Gebiete besonders reichen Veröffentlichungen von Synodal- und Gemeindeakten einen lebhaften Eindruck. Wir sehen Presbyterien und Synoden in einem stetigen zähen Kampfe gegen grobe Sünden und verführerische Volkssitten, gegen eheliche Unordnung und Entheiligung des Sonntags. Man erstrebt eine stille und einfache Lebensführung, die leicht

einen gesetzlichen Anschein gewinnt. Doch weiß man die Adiaphora konkret zu betrachten (Berg. Syn. 1594. Jac. 89 verbietet das „heutige üppige und unzüchtige" Tanzen). Die sittliche Strenge, welche das ganze Kirchenwesen durchwaltet, erzieht vielfach eine Scheu vor dem Genusse des heiligen Mahles, so daß die Zucht geradezu darauf denken muß, die Gläubigen zur Teilnahme zu bewegen (Reitsma I, 142, 8. H. H. Kuyper, de Post-acta ... van Dordrecht 1618 f., Amsterdam 1899, S. 147. 160 f.). — Was die Gemeinden ursprünglich selbstständig geleistet, wurde später durch den Staat teils unterstützt, teils gemäßigt. Die fortwährenden Gesuche holländischer Synoden um Erlaß obrigkeitlicher „Plakkaate" und die staatlichen Zwangsmaßregeln, welche die Utrechter KO 1612 (Hooijer 418) der Widerspenstigkeit gegen den Kerkenraad androht, erinnern an Genf. Umgekehrt mußte sich die Kirche einer bürgerlichen Kontrolle ihrer Verwaltung und Zucht fügen (Hooijer 244 f. Jac. 176, 51). In Cleve leitete ein staatliches Edikt vom 31. März 1746 durch Verbot jeglicher Exkommunikation den Verfall der bis dahin lebendigen Zucht ein (vgl. Stenger, Das synodale Leben der ref. Gemeinden der Grafschaft Mark, im Jahrb. des Ver. für die evang. Kirchengesch. der Grafschaft Mark III, 1901).

Diejenigen deutschen Gebiete, welche calvinische Art durch eine Reformation von oben her empfangen haben, strebten zwar durchaus eine Kirchenzucht an, wie sie zu den wesentlichsten Kennzeichen der reformierten Kirche gehörte, aber widerstrebende Verhältnisse hinderten vielfach eine konsequente Durchführung (vgl. Consensus Bremensis 1595, bei Heppe, Bekenntnisschriften der ref. K. Deutschlands S. 239). Hessen-Cassel besaß bereits aus lutherischer Zeit seine Zucht- und Ältestenordnung (S. 489, 3). Im übrigen gab die Pfalz das Vorbild. Hier forderte die KO 1563 (vgl. auch Heid. Kat. 85) in Rücksicht auf das Abendmahl die Möglichkeit einer Exkommunikation, welche „etliche ehrbare und gottesfürchtige Männer" „von wegen und im Namen der ganzen Gemeinde neben den Kirchendienern" nötigenfalls verhängen sollten. Thatsächlich überläßt aber die Kirchenratsordnung von 1564, in diesem Stücke ein Kompromiß zwischen Olevian und Erastus (s. d. A.), die Zucht und den Bann noch ganz der staatskirchlichen Obrigkeit (Richt. II, 264 f. 282 f.). Erst 1570 empfingen die Gemeinden Presbyterien; die ausgearbeitete Presbyterialordnung entstand mehr als ein Jahrhundert später, in einer Zeit, wo auch anderwärts nach den Schäden des großen Krieges die reformierte Kirche durch Erneuerung der Zucht sich wiederaufbaute (KO der Grafschaft Lippe, Lemgo 1684, S. 63 ff. 81 ff.). Die Organisation des Ältestenkollegiums und die Stufen der Disziplin entsprechen ganz der französischen KO; natürlich ist das Ganze in einen staatlichen Rahmen gespannt: die Kooptationen und Zensururteile der Presbyterien bedürfen obrigkeitlicher Genehmigung. Anderwärts ist sogar verfügt worden, die Ältesten sollten „um des Ansehens willen so viel wie möglich aus dem Stande der Obrigkeit sein" (Hartung, Geschichte der ref. Stadt- u. Kathedralkirche zu St. Jacob in Cöthen, 1898, S. 193). Auch fehlt in allen diesen deutschen Gebieten ein wesentliches Erfordernis für freie Gemeindezucht: die bewußte genossenschaftliche Regelung der Gemeindemitgliedschaft, welcher die Kirchen unter dem Kreuz ihre Kraft verdanken. So nähert sich die Gemeinde mehr dem im lutherischen Deutschland herrschenden Typus eines geistlichen Verwaltungsbezirkes. Trotzdem wirkte das leuchtende Vorbild des konsequenten Calvinismus so stark, daß auch in allen deutsch-reformierten Territorien die Kirchenzucht in allen ihren Stadien hier längere, dort kürzere Zeit, vielerorts bis tief in das 19. Jahrhundert hinein, in lebendiger Übung stand. Und die sittlichen Spuren im gesamten Volksleben sind geblieben.

5. Die neuere Zeit hat die alten Zuchtordnungen fast überall erweicht, teilweise vernichtet. Völlig abgerissen wurde die historische Entwickelung in Frankreich und der Schweiz, hier in einem solchen Grade, daß selbst die Konstitution biblicistischer Freikirchen die Zucht gar nicht oder nur in der schüchternsten Weise anzurühren wagt. Gerade in diesen Kreisen löste auch der Allianz-Grundsatz die Ordnung der eignen Gemeinde auf, welchen die Constitution de l'Église évangélique libre de Genève 1848 § 4 formuliert (Gareis und Zorn, Staat und Kirche in der Schweiz, Zürich 1877, Anh. Nr. 47): L'Église, considérant la table de la Cène dressée par elle, non comme sa propre table, mais comme celle du Seigneur, y accueille tous les membres de la famille de Dieu. Dagegen besitzt die holländische Kirche noch beträchtliche Reste der alten Zucht, deren wirkliche Handhabung freilich von dem Ernste der betreffenden Organe abhängt. Jedenfalls läßt das seit 1857 geltende, 1877 revidierte Reglement voor kerkelijk opzigt en tucht (Douwes en Feith, Kerkelijk wetboek. Gron. 1879 S. 193 ff.) völlig freien Raum für die historisch überkommene Disziplin. Den festesten Zusammenhang mit ihren Ursprüngen bewahren die presbyterianischen Kirchen: ihre strenge Ordnung der Kirchenmitgliedschaft

bildet noch eine feste Grundlage der Zucht. Die schottische Freikirche lenkte sogar bewußt auf die alten Traditionen zurück. In Deutschland berühren sich die Ausläufer der reformierten Zucht mit den Ansätzen einer allgemein-evangelischen Neuorganisation. Juristische und thatsächliche Union hat den ursprünglich ganz anders orientierten Presbyterialordnungen den demokratischen Repräsentationsgedanken untergeschoben (am entschiedensten in der Pfalz 17. Juni 1876. Doch bestehen laut Vereinigungsurkunde 1818, § 19, Wand, Handbuch der Verfassung u. s. w., Speier 1880, S. 79 f. die Stufen der Zucht ganz ungeschmälert. Die letzte förmliche Exkommunikation vollzog das Konsistorium 1855). Die Sätze über den Wirkungskreis der Presbyterien und die Kirchenzucht decken sich für mehrere ganz oder überwiegend reformierte Gebiete (Ref. Kirche Hannovers 12. April 1882, Wiesbaden 4. Juli 1877, Kassel 16. Dez. 1885) oft wörtlich mit dem Vorbilde der altpreußischen Kirchengemeinde- und Synodalordnung von 1873. Abgesehen von einzelnen kleineren Kirchenkörpern, in denen ältere Ordnungen (frz. KO 1559, pfälz. Presbyt.-Ordng. 1681, lippesche KO 1684) noch formell zu Recht bestehen, und von einer Freikirche, wie der niederländisch-reformierten Gemeinde zu Elberfeld (Zuchtübung im freien Anschluß an Heid. Kat. u. Bergische KO 1662; nach diesem Vorbilde kehrt übrigens das offiziöse Kirchenbuch zum Gebrauch in den ev.-ref. Gemeinden ... zunächst in Österreich 1877, herausgeg. von Szalatnay, Prag 1900 bis auf überraschende Einzelnheiten zur altreformierten Praxis zurück) repräsentiert nur noch die rheinisch-westfälische KO 1835 einen charakteristisch reformierten Typus: in diesen Provinzen lebten ja die niederrheinischen Traditionen, denen sich auch die Mehrzahl der lutherischen Gemeinden seit Jahrhunderten angepaßt hatte. Hier hat § 2 f. noch die alte Grundlage geordneten Gemeindelebens erhalten: der Wohnsitz in der Parochie begründet lediglich die Einpfarrung. Mitglieder der Gemeinde sind jedoch nur diejenigen, welche durch die Konfirmation oder auf ein eingereichtes Kirchenzeugnis bezw. glaubhafte Erklärung in dieselbe aufgenommen worden. Die Erfordernisse für passive Wahlfähigkeit zum Presbyterium werden § 10 positiv formuliert, nicht bloß negativ, wie in der altpreußischen Ordnung 1873 § 34 f. Möglich ist auch ausdrückliche Aberkennung des aktiven Wahlrechtes „wegen gegebenen öffentlichen Ärgernisses“ § 21, Zusatz 1 (1853). Die Kirchenzucht haben Provinzialsynoden 1844 und 1847 (§ 120 Zusatz) derartig geordnet, daß der Ausschluß vom Abendmahl und der Patenschaft nicht durch einen weitergehenden Bann überboten wird. **E. F. Karl Müller.**

Kirchenzucht in der katholischen Kirche s. d. A. Bann Bd II S. 381 u. Buße Bd III S. 581.

Kirchgang der Wöchnerinnen. — Die Bestimmungen Le 12 behielten in der alten Kirche die Bedeutung, daß die Wöchnerin als unrein angesehen wurde, zumal auch die Mutter des Herrn dieser Ordnung sich unterworfen hatte (Lc 2, 22 f.). Dionysius von Alexandrien in seinem Brief an Basilides (MSG 10 S. 1281) erklärt es als selbstverständlich, daß gläubige und fromme Frauen in solchem körperlichen Zustande es nicht wagen würden, an den heiligen Tisch zu treten oder Leib und Blut des Herrn zu berühren. Es sei nicht zu tadeln, daß sie in ihrem Zustande Gottes gedenke und seine Hilfe erflehe; zum Heiligsten zu treten sei aber jeder verhindert, der nicht durchaus rein an Seele und Leib sei. Dieses Wort bekam kanonische Geltung durch Zonaras und Balsamon. Ein Rituale für den ersten Kirchgang findet sich bei Goar, Euchology p. 267. Die Mutter erscheint am 40. Tage nach der Entbindung mit dem Kinde und dessen Paten an der Thür der Kirche. Der Priester betet für sie, daß Gott sie von aller Sünde und jedem Makel reinigen wolle, damit sie ohne Anstoß des heiligen Mysteriums teilhaftig werden könne. Darauf folgt ein Gebet für das Kind mit signatio crucis. Darauf trägt der Priester das Kind und geleitet die Mutter in die Kirche mit entsprechenden liturgischen Worten. Die Knaben werden bis zum Altar, die Mädchen nur bis zur heiligen Thür getragen. Vgl. übrigens auch Benedictio puerperae sec. usum Aethiopum (MSL 138 S. 927 ff.), wo nach einem Gebete um Reinigung („benedic ancillae tuae N. in hac hora et libera eam ab omni immunditia maligna, quae propellit a regia tua sancta“) Mutter und Kind mit heil. Öle an der Stirn gesalbt werden. — Anders hat sich die abendländische Kirche gestellt. Gregor I. antwortet dem englischen Bischof Augustinus auf die Frage, zu welcher Zeit eine Wöchnerin nach der Entbindung die Kirche wieder betreten darf: Die Vorschrift Le 12 sei „in mysterio“ zu verstehen. „Nam si eadem hora, qua genuerit, actura gratias intrat ecclesiam, nullo peccati pondere gravatur ... Si itaque enixam mulierem prohibemus eccle-

siam intrare, ipsam eip oenam suam [sc. in prolis partu dolorem et gemitum] in culpam deputamus . . . Si in fluxu sanguinis posita laudabiliter potuit Domini vestimentum tangere (Mt 9, 12), cur, quae menstruum sanguinis patitur, ei non liceat Domini ecclesiam intrare?" Ebensowenig sei der Mutter in diesen Tagen der Empfang der Kommunion zu verbieten. „Si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est; sed si perceperit non judicanda. Bonarum quippe mentium est etiam ibi aliquo modo culpas suas agnoscere, ubi culpa non est, quia saepe sine culpa agitur, quod venit ex culpa." Diese Entscheidung Gregors wurde auch in das kanonische Recht (Decr. Greg. l. III, 47) aufgenommen. Indessen wird es auch im Abendland Sitte, die Mutter mit dem Kind, gewöhnlich am 40. Tag nach Entbindung und Geburt in die Kirche einzuführen. Dabei macht auch im Abendland der reinigende Charakter des Aktes sich geltend. Neben dem Namen „ordo introducendi mulierem post partum in ecclesiam", tritt auch die Bezeichnung „purificatio mulieris post partum" auf. Auch wird durch das Sprengen mit Weihwasser über die Mutter an der Kirchthür dieser reinigende Charakter des Aktes bezeichnet. Dagegen ordnete allerdings das Rituale romanum Pauls V. (1614) einen Akt der „Benedictio mulieris post partum". Die ganze Handlung wird in den freien Willen der Mutter gestellt („si qua puerpera post partum juxta piam et laudabilem consuetudinem ad ecclesiam venire voluerit"). Der Verlauf des Aktes ist folgender: Der Priester geht mit weißer Stola angethan der Mutter bis an die Kirchenthür entgegen. Nach dem Wort Ps 121, 2 wird Ps 23 (24) gelesen. Der Priester reicht der Mutter das eine Ende der Stola und geleitet sie in die Kirche mit den Worten: „Ingredere in templum Dei adora Filium beatae Mariae Virginis, qui tibi fecunditatem tribuit prolis", worauf die Mutter am Altar knieend still betet. Es folgt das Kyrie eleison, das Paternoster, einige Antiphonien, Gebet und Segen. Außer der Beibehaltung des auf die Mutter am Anfang und Schluß gesprengten Weihwassers trägt die Handlung keinen purgatorischen Charakter. — Die Reformation beseitigte meist den üblichen kirchlichen Akt, weil dabei falsche Vorstellungen und Mißbräuche vorhanden waren: Brandenb.-Nürnberg 1533 („nicht von nöten", Richter KOO I S. 199), Meißner Visitationsabschied 1540 (I, S. 161), Wittgenstein 1555 (II, S. 161), Hoya 1573 (II, S. 354 f.). Lippe 1538 beseitigt die Einsegnung, „doch soll die Kindbetterin aus freiem Gemüte zur Kirche gehen, Gott danken und um Gnade bitten" (II, S. 493). Lippe 1571 dagegen behält den christlichen Gebrauch der Einsegnung der Wöchnerinnen nach 6 Wochen bei (II, S. 338). Auch andere KOO behalten die Einsegnung in evangelischer Weise gestaltet bei: Braunschweig-Wolfenbüttel (Julius) 1569 bietet ein vollständiges Formular. Die Mutter wird in die Kirche an den Altar geleitet. Es erfolgt Gebet, Verlesung von Ps 22, 10—11. 127, 3—5. 128, 1—6, kurze Vermahnung, Gebet, Segen. Die KO Sachsen-Engern-Westfalen 1585 und 1651 bestimmt: Der erste Ausgang der Mutter soll zur Kirche erfolgen. Der Pastor empfängt sie an der Kirchthür mit dem Wort: Ps 121, 8. Von der Kanzel wird nach der Predigt eine Danksagung gehalten. Nach Schluß des Gottesdienstes soll die Mutter mit dem Kinde und anderen nachfolgenden Frauen um den Altar gehen und ihr Opfer geben, danach vor den Altar niederknieen. Der Pastor liest über sie die oben genannten Psalmstellen, sowie Ps 139, 14 ff. Darauf folgt Ansprache, Gebet und Segen. Vgl. auch Braunschweig-Lüneburg 1581 (Richter II, S. 453) und 1619. Öfters soll eine Vermahnung an die Mutter, oder ein Gebet für die Mutter gesprochen werden: Wittgenstein 1555 (a. a. O.), Waldeck 1556 (II, S. 170), Solms-Braunsfeld 1582. Nach der letztgenannten KO soll die Mutter mit dem Kind erscheinen. In Pommern 1563 (II, S. 236) soll die Mutter auf den Altar das Opfer geben oder schicken und soll vor dem Predigtstuhl lassen eine Danksagung thun, daß sie Gott mit Leibesfrucht gesegnet hat. Vor allem wird aber in den KOO aus hygienischen Rücksichten den Wöchnerinnen geboten 4 oder 6 Wochen sich zu Hause zu halten. Die Pfarrer werden angewiesen, in dieser Beziehung die Frauen gegen rücksichtslose Behandlung der Männer zu schützen: Sächs. Unterricht der Visitatoren 1528 (I, S. 98), Brandenb.-Nürnb. 1533, Pommern 1563 (a. a. O.), Braunschweig-Lüneburg 1581 (II, S. 453), Solms-Braunsfeld 1582. Doch wird dem Pfarrer die Vollmacht erteilt, den Notdürftigen nach Gelegenheit der Person früher Dispens zu erteilen: Waldeck 1556 (a. a. O.). — Die Einsegnung der Wöchnerinnen wird in manchen späteren KOO beibehalten, z. B. Oels 1664, wo allein 14 verschiedene ausführliche Formulare dargeboten werden, Stade 1710 ebenfalls mit reichhaltigem Formular, Magdeb.-Mansfeld 1739, aber nur „wo es bräuchlich". In der Zeit des Rationalismus verfiel

die Sitte der besonderen Einsegnung vielfach, doch blieb die Fürbitte von der Kanzel für Mutter und Kind beim ersten Kirchgang. Diese Sitte hat sich meist erhalten, außer in den großen Städten. Doch haben auch manche neuere Agenden Formulare für die besondere Einsegnung der Wöchnerin am Altar nach dem Gottesdienst, z. B. Bayern 1879 (Verlesung von Ps 127. 128); Schwarzb.-Rudolst. 1887; Preußen 1894; Braunschweig 1895 (Verlesung von Ps 34, 2—9 oder Ps 116); Hessen-Kassel 1897. Vgl. auch die gebotenen Formulare in Löhes Agende für chr. Gemeinden des luth. Bek. und Stier, Privatagende (8. und 9. Aufl. herausg. v. Rietschel). — Nach Taufen der Kinder, bei denen die Mutter zugegen sein kann (besonders Haustaufen), kann eine Einsegnung der Mutter gleich nach dem Taufakt erfolgen, nachdem der Mutter das Kind auf den Schoß gelegt worden ist. Ein derartiges Formular s. in der Sächsischen Agende 1880 und in der Preußischen Agende 1894, auch bei Stier-Rietschel a. a. O.

Georg Rietschel.

Kirchhof. — In Gemäßheit gleichzeitiger griechisch-römischer Sitte und Rechtsordnung (Hermann, Lehrb. der griech. Privataltertümer, 3. Aufl., Freib. und Tüb. 1882, S. 378; Marquardt, Das Privatleben der Römer, 2. Aufl., 1 Teil, Leipzig 1886, S. 360 f. — Zwölftafelgesetz: hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito) lagen die altchristlichen Grabstätten außerhalb der Ortschaften, denen sie dienten. Darin bestand zwischen Gemeindefriedhöfen und Privatanlagen, zwischen unterirdischen und oberirdischen Cömeterien kein Unterschied. Im Osten und Westen ist dieser Thatbestand derselbe. Wo Märtyrertexte das Gegenteil berichten, liegt eine Zurückschiebung aus späterer Zeit vor. Zum erstenmal, wie es scheint, wurde diese Tradition innerhalb der Christenheit dadurch durchbrochen, daß Konstantin d. Gr. in der Apostelkirche zu Konstantinopel beigesetzt wurde (Euseb. Vita Const. IV, 70), ein für die Folgezeit entscheidender Vorgang. Indes war auch im Altertume das Begräbnis in der Stadt als besondere Ehrung — virtutis causa — vorgesehen (in Rom sind Beispiele Augustus und Trajan und ausnahmslos die Vestalinnen). Unter diesem dehnbaren Titel folgten bald auch angesehene Personen geistlichen (z. B. Ambrosius) und weltlichen Standes nach (weitere, aber nicht sämtlich einwandsfreie Fälle bei Binterim, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche VI, 3, S. 458 ff.), vor allem aber die Märtyrer und Heiligen, indem man ihre Leiber erhob und in den Ortskirchen unterbrachte. In Ägypten finden wir im 4. Jahrhundert sogar die Sitte, mumifizierte Heiligenleiber im Hause aufzubewahren (C. Schmidt in der Zeitschr. für ägypt. Sprache, 1894, XXXII, 52 ff.). Ja, was zunächst Ausnahme war, begann bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts allgemein zu werden, so daß weltliche und geistliche Behörden dem Zudrange zu den Kirchenbegräbnissen zu wehren sich veranlaßt sahen (Cod. Theod. IX, 17, 6 a. 381; Cod. Just. I, 2, 2; Concil. Bracar. I a. 563 c. 18 Bruns, Can. apost. et concil. II, 35). Es fand sich schließlich der mittlere Weg, daß das Begräbnis innerhalb der Kirche nur als Ausnahme einzelnen Personen auf Grund bischöflicher Entscheidung gewährt, der Gemeinde als solcher dagegen das die Kirche umschließende Terrain (atrium ecclesiae, Kirchhof) überlassen wurde. Diese Stätte erreichte zwar nicht den hohen Wert jener (vgl. Gregor. M. Dial. IV c. 50), aber sie galt doch, weil geweiht, als heilig, und die Nähe des Meßopfers und des gottesdienstlichen Gebetes kam in gewisser Weise auch ihr zu Gute. Unter der Rückwirkung dieser Entwickelung verschwanden die älteren Grabanlagen allmählich. Das christliche Altertum übergab dem Mittelalter den Kirchhof als eine ziemlich allgemein durchgeführte Einrichtung.

Die mittelalterliche Kirche besaß die uneingeschränkte Verfügung über den Kirchhof, in dem sie einen Annex des Gotteshauses sah. Jenen wie dieses schützte das gleiche Asylrecht, daher die Bezeichnung Friedhof, nhd. freithof d. h. Schutzhof. Durch eine Weihe (Binterim S. 484 ff.) wurde ihm ein besonderer Charakter aufgeprägt; eine Entweihung der Kirche erforderte auch eine Neuweihung des Kirchhofs, doch nicht umgekehrt. Die Vollziehung eines Bluturteils auf diesem Boden führte Exkommunikation herbei (Lateransynode 1097 c. 4 Hefele V², S. 249; vgl. auch S. 688). Lustbarkeiten sind von ihm fernzuhalten (Rouen 1214 c. 18 Hefele V², S. 871; Trier 1227 Hefele V², S. 951 und sonst). Keine profanen Gebäude dürfen sich dort erheben und keine Dungstätten darauf angelegt werden (Rouen 1231 c. 16 Hefele V² S. 1007). Die nicht seltene Gepflogenheit, die Kirchhöfe mit der Kirche und zum Schutze der Kirche zu befestigen (Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl., I, Leipzig 1883, S. 18 f.; die Beispiele lassen sich leicht bedeutend vermehren), ist wohl kirchlich beanstandet, aber nicht aufgehoben worden (St. Omer 1099 c. 1 Hefele V, S. 258). Andererseits

wird gefordert, daß der Friedhof gut umhegt sei, damit nicht Schweine und andere Tiere eindringen (Köln 1279 c. 11 Hefele VI², S. 204).

Für die Priester sind besondere Plätze vorbehalten. Die Gräber der ungetauft gestorbenen Kinder sind abgeschieden von dem übrigen Kirchhofe anzulegen. Keiner, der nicht im Frieden mit der Kirche aus dem Leben gegangen ist, darf auf geweihtem Boden beigesetzt werden (Craisson, Manuale totius juris canonici, Pictavii 1877 t. III, p. 465 ff. de coemeteriis und Corpus jur. can. ed. Böhmer 1747 t. I, p. 613. 616; II, p. 510. 511).

In der Mitte des Kirchhofs soll ein hohes Kreuz aufgerichtet sein. Notwendig ist ferner ein Beinhaus, ossuarium (Karner, carnaria), in welchem die ausgegrabenen Gebeine gesammelt werden. Die Anlage ist gewöhnlich in Nachahmung der heiligen Grabeskapelle in Jerusalem central und besteht aus einem für die Knochenreste bestimmten Souterrain und einem Kapellenraum (Otte I, S. 24 f., wo auch die Litteratur). Dieser letztere wurde unumgänglich, wo gegen Ende des Mittelalters das Anwachsen der Bevölkerung vielfach zur Verlegung der Friedhöfe außerhalb der Städte führte. Jetzt findet sich auch häufig die Grabkapelle als ein selbstständiger, ausschließlich dem Totenoffizium dienendes Gebäude, welches mit Vorliebe dem Erzengel Michael, dem princeps animarum und angelus custos des Friedhofs, geweiht wurde (Friedr. Wiegand, Der Erzengel Michael in der bildenden Kunst, Stuttgart 1886, S. 31). Zum baulichen Bestande des Kirchhofs gehört endlich die Totenleuchte (Lichtsäule, Armeseelenlicht), eine runde oder eckige Säule mit einem Aufsatz zur Aufnahme eines ewigen Lichtes. Der Ursprung mag in der Symbolik des Lichtes liegen; der Volksglaube jedoch sah in dieser Leuchte ein Mittel der Abwehr böser Geister. Zuweilen ist die Totenleuchte mit dem Karner oder der Kapelle organisch verbunden (Beispiele bei Otte I, S. 387 ff.; dazu Annalen d. hist. Vereins für den Niederrhein H. 8, 1860; Mitteilungen der k. k. Centralkommission zur Erforsch. und Erhaltung d. Baudenkm. VII, S. 228 ff.).

Künstlerische Ausgestaltung des Friedhofs scheint im Mittelalter Ausnahme gewesen zu sein; dahin gehört der berühmte Campo Santo in Pisa, dessen Bau 1278 begonnen wurde und der im 14. und 15. Jahrhundert seinen bedeutenden Bilderschmuck erhielt. Doch blieben auch in diesen Fällen die Gräber selbst in der Regel denkmallos. Erst aus neuerer Zeit datiert in Italien und in anderen Ländern die technisch vollendete, aber dem religiösen Empfinden wenig entsprechende luxuriöse Pflege des Grabmonuments (Mailand, Genua, Neapel und sonst).

Die aus dem Mittelalter überkommenen Observanzen und kirchenrechtlichen Bestimmungen hat die römische Kirche gelegentlich in Erinnerung gebracht, aber nur vereinzelt, z. B. hinsichtlich der Grabinschriften und der Erhaltung der dem Gotteshause anliegenden Friedhöfe, Neues hinzugefügt (vgl. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, I, Freiburg 1887, S. 719).

In der griechischen Kirche geht die Entwickelung im allgemeinen dem Abendlande parallel. Auch sie zählt den Friedhof (κοιμητήριον) zu den πράγματα ἡγιασμένα, vollzieht dementsprechend seine Weihe und rechnet mit der Möglichkeit einer Entweihung. Ausreichende Umhegung, Kapelle und Kreuz werden wie in der occidentalischen Kirche gefordert (Milaš, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, deutsch Zara 1897 S. 500, 574 f.).

Die Reformation brach folgerichtig mit der mittelalterlichen Vorstellung vom Kirchhofe als locus religiosus; ebenso beseitigte sie die spezifisch katholischen Begräbnisriten. Damit fiel jedoch für sie selbstverständlich nicht die Verpflichtung hin, der Ruhestätte der Toten eine pietätvolle Pflege zu erweisen. Die Kirchenordnungen beschäftigen sich öfters damit. Der Gebrauch des Friedhofs zu profanen Zwecken und zu weltlichem Treiben wird untersagt und andererseits geboten, dieselben als die „Schlafhäuser“ der Toten „rein und zierlich zu halten“ (Kirchenordnung von Steuerwolt und Peine 1561 Richter II, 225; Hoya 1573 Richter II, 356; Brandenburgische Visitationsordnung 1573 Richter II, 367). Der katholische Gedanke, der das örtliche Nahesein von Gotteshaus und Grabstätte aus katholischer Voraussetzung heraus begründet, wird in evangelischem Sinne so umgestaltet: „Es haben die Alten die Begräbnisse bei oder neben den Kirchen darum verordnet, damit sie dadurch ihren Glauben bekenneten, daß sie nämlich eben an dem Ort, wo sie die Lehre von Christo, dem Überwinder des Todes, predigen hören, auch die Auferstehung ihrer verstorbenen Leiber erwarten und demnach den Tod nur für einen süßen Schlaf und das Grab für ein sanftes Ruhebettlein und Schlafkämmerlein halten“ (Schwäbisch-Haller KO 1771). Auf der anderen Seite ist die Notwendigkeit einer Trennung nicht nur erwogen, sondern sogar

schon empfohlen worden (Bremensche KO 1534 Richter I, 247; Lüneburger KO 1564 Richter II, 287).

In Sitte und Recht der älteren Zeit griff die neuere Staatsgesetzgebung umgestaltend ein. Die Beerdigung in den Kirchen, mit Ausnahme höchstens für fürstliche Personen und Bischöfe, untersagte sie. Neben dem konfessionellen schuf sie den konfessionslosen kommunalen Friedhof; aber auch die Geschlossenheit jenes zersprengte sie, indem sie die Beisetzung eines Toten anderer Konfession fordert im Falle, daß ein Begräbnisplatz dieser letztern nicht erreichbar ist. Die katholische Kirche hat jedoch für solche Andersgläubige einen ausgesonderten Raum. Eine Ausschließung von dem Begräbnis auf dem Friedhofe ist nicht mehr statthaft, auch untersteht jede Begräbnisstätte in hygienischer Beziehung der Polizei (das Nähere E. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 4. Aufl., Leipzig 1895, S. 244 ff.). Dieser Entwickelung gegenüber drängt die römische Kirche auf Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung rein konfessioneller Friedhöfe, da sie in dieser ein Eigentum der Kirche sieht und das Verfügungsrecht des Staates nicht anerkennt (Katholisches Kirchenlexikon[2] VII, S. 720 f.). **Victor Schultze.**

Kirchhofer, Melchior, einer der tüchtigsten Kirchenhistoriker der Schweiz, wurde geboren den 3. Januar 1775 in Schaffhausen. Er machte seine Studien in Marburg (1794 bis 1796), wo er, von Lavater empfohlen, in Jung-Stillings Hause eine freundliche Aufnahme fand. In der Theologie waren Arnoldi und Münscher seine Lehrer; letzterer besonders in der Kirchengeschichte; auch hörte er Philosophie und deren Geschichte bei Tiedemann. In sein Vaterland zurückgekehrt und 1797 zum Geistlichen ordiniert, bekleidete er erst verschiedene Landpredigerstellen, bis er 1808 zum Pfarrer in Stein am Rhein (Kanton Schaffhausen) erwählt ward, an welcher Stelle er bis an seinen Tod (13. Februar 1853) geblieben ist, und womit er zu Zeiten die Stellen eines Schulinspektors, Kirchenrats und Prodekans verband. Im Jahre 1840 erhielt er das Ehrendiplom eines Doktors der Theologie von seiten der Marburger Fakultät, eine Auszeichnung, die besonders durch seine wertvollen Leistungen auf dem Gebiete der schweizerischen Kirchen- und Reformationsgeschichte gerechtfertigt erscheint. Um eben dieser Verdienste willen ward er auch von verschiedenen gelehrten Gesellschaften zum Mitglied oder Ehrenmitglied erwählt oder auf andere Weise ausgezeichnet. Unter seinen wissenschaftlichen Leistungen verdienen besonders hervorgehoben zu werden seine Monographien über Seb. Hofmeister (1808), Oswald Myconius (1813), Werner Steiner (1818), Berthold Haller (1828), Wilhelm Farel (1831—33). Dazu kommt die von ihm besorgte Fortsetzung der helvetischen Kirchengeschichte von Hottinger (überarbeitet von Wirz, 1819), die Herausgabe der Schaffhausenschen Jahrbücher von 1519—29 (Reformationsgeschichte) und der Neujahrsblätter für die Schaffhausensche Jugend vom Jahre 1822—43, welche eine zusammenhängende Darstellung der Schaffhauser Geschichte bis zum Eintritt der Stadt in den Schweizerbund 1501 enthalten, nebst einigen kleineren Flugschriften, Abhandlungen und Rezensionen. Die Stadtbibliothek zu Schaffhausen bewahrt von ihm in einer größeren Zahl von Bänden reiche Kollektaneen zur Schweizer — und speziell zur Schaffhauser Geschichte, welche von seinem bienenartigen Sammlerfleiße zeugen. Mit der Gründlichkeit und Gediegenheit der Forschung verband Kirchhofer eine ruhige, objektiv gehaltene Darstellung, die indessen keineswegs zum Indifferentismus abgeschwächt erscheint. Vielmehr tritt sowohl aus seinen historischen Arbeiten als aus kleineren Gelegenheitsschriften die entschieden reformierte Gesinnung mit einem unverwischbaren Gepräge hervor (das Marburger Diplom bezeichnet ihn als reformatae causae vindicem sincerum). Seine theologische Anschauung im ganzen war durch die Zeit bedingt, in welche seine Bildung gefallen. Übrigens hat er sich auch in seinem praktischen Wirkungskreise die hohe Achtung und Liebe seiner Gemeinde erworben. Vgl. Leichenrede von J. Böschenstein, Schaffhausen 1853.

(**Hagenbach** †) **C. A. Bächtold.**

Kirchmeyer, Thomas (Naogeorgus), Tendenzdramatiker der Reformation, gest. 1578 (?). — v. Seckendorf, Comment. de Lutheranismo 1692 Lib. III, p. 135. 604 f.; Schlegel, Leben Kasp. Aquilas, Leipzig 1737; F. G. Freytag, Adparatus litterarius, II, Lips. 1753 p. 1008 ff.; am Ende in G. Th. Strobel, Miscellaneen litterarischen Inhalts, III, Nürnberg 1780, S. 107—154; J. Döllinger, Die Reformation, Bd II, Regensburg 1848, S. 134 ff.; Erich Schmidt in AdB 23, 245 ff.; Hugo Holstein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur des 16. Jahrhunderts, Halle 1886 S. 198 ff.; Th. Naogeorgus, Pammachius, herausgeg. v. J. Bolte und Erich Schmidt, Berlin 1891, p. III ff.; Karl Goedeke, Grundriß[2], II, S. 99. 134 f. 333 ff. 453.

Thomas K. oder Naogeorgus [infolge falscher Rückübersetzung irrtümlich auch Kirchbauer, Neubauer, Pfarrkircher genannt] tritt 1535 in unsern Gesichtskreis als Pastor in dem jetzt zu Sachsen-Weimar gehörigen Städtchen Sulza an der Ilm. Er stammte aus Hubelschmeiß bei Straubing in Baiern, wo er 1511 geboren sein soll. Nicht in Wittenberg hatte er seine Studien getrieben, begrüßte er doch 1538 Luther zwar als den, der auch ihm Mut zum Kampf für die Wahrheit gemacht und dem er das Meiste verdanke, aber als ein ihm persönlich ganz Unbekannter (Pammachius, Neudruck p. 9). Als seine Bildungsstätte wird Tübingen genannt, doch ist sein Name in den dortigen Universitätsakten nicht nachweisbar. Jedenfalls hatte er eine tüchtige humanistische Bildung empfangen, auch den Magistergrad erworben und sich mit leidenschaftlichem Eifer der Sache Luthers zugewendet. Dabei suchte er aber den tonangebenden Häuptern der Reformation gegenüber seine Selbstständigkeit zu behaupten. Schon 1537 schilderte ihn Nic. Medler in Naumburg auf eine Anfrage aus Wittenberg als einen bedenklichen Mann, der an den Autoritäten in Wittenberg Kritik zu üben wage, und daher wohl ad omnem haeresim et sedicionem pronus sein werde; etwas vom Geiste Münzers oder Witzels scheine in ihm zu stecken (Briefwechsel des J. Jonas I, 255). Daß er aber schon 1536 den Wittenbergern zu einem Gutachten gegen seine Irrlehren Anlaß gegeben habe, ist eine Nachricht, die nur daher stammt, daß dieses Gutachten in älteren Drucken (zuletzt de W. V, 40) das falsche Datum 1536 statt 25. Januar 1544 trägt (vgl. CR V, 295 ff.). Nach Miscell. III, 113 hätte Melanchthon ihn noch 1539 für die Durchführung der Reformation im albertinischen Sachsen empfohlen; doch findet sich in CR III ein solches Schriftstück nicht. Dagegen ist aus CR VI, 173 ersichtlich, daß er etwa im Jahre 1540 quaestiones de multis articulis an Melanchthon gesendet hatte, von diesem aber zunächst mit Erfolg ermahnt worden war, ne dissidia excitaret. Michaelis 1541 siedelte er nach Kahla als Pastor über. In Sulza hatte er bereits die Trias antirömischer Tendenzdramen verfaßt, die seinen Ruf begründeten: Pammachius, gedruckt 1539, Mercator 1540, Incendia 1541. Auch seine erst später erschienenen Satyrae entstanden zum Teil 1541 in Sulza (vgl. Archiv f. G. d. Buchhandels XVI, 208). In Kahla geriet er in Konflikt mit den Wittenberger Theologen; sie verweigerten seiner Auslegung des 1. Johannesbriefes die Druckerlaubnis um der Lehre willen, daß die Erwählten, auch wenn sie gegen ihr Gewissen sündigten, doch gerecht blieben und den hl. Geist behielten. Melanchthon suchte ihn „mit ganz züchtigen Worten" darüber zu belehren, und eine Anfrage vom kurfürstl. Hofe veranlaßte Luther, Melanchthon und Bugenhagen am 25. Januar 1544 ihre Druckverweigerung in längerem Gutachten zu rechtfertigen (de W. V, 40; CR V, 295 ff., vgl. V, 290 f.). Aber er war bei Hofe sehr gut angeschrieben (habet admiratores in aula CR VI, 173), und so wurde er eben jetzt auf den Reichstag zu Speyer (Februar 1544) als Prediger mitgenommen, zu Melanchthons schwerem Verdruß: nunc in Conventum abducitur, me relicto, credo quod hominem audacem putent opponendum esse iis, qui moliuntur conciliationes; man liebe ihn in den Hofkreisen propter maledica poemata (CR V, 291). Das angefochtene Buch aber erschien noch in demselben Jahre in Frankfurt a. M. in Druck: In primam divi Johannis epistolam annotationes, mit Widmung an Herzog Johann Ernst von Sachsen (Miscell. III, 144) — ich kann nicht sagen, ob in den anstößig befundenen Stellen korrigiert oder nicht, da es mir nicht zugänglich ist; wahrscheinlich unverändert, da Melanchthon CR VI, 173 klagt, K. habe ihre Belehrung „durchaus nicht ruhig hingenommen". Luthers Getreuen galt er seitdem als einer, der nicht mehr zu ihnen gehöre (vgl. Beiträge zur baier. Kirchengesch. II, 93). In Speyer knüpfte er Beziehungen zu Augsburg an, infolge deren er im Juni 1544 dorthin als Prediger berufen wurde; aber der Kurfürst Johann Friedrich gab ihm eine Zulage und hielt ihn in Kahla fest. Nach Luthers Tode kam es aufs neue zum Konflikt über seine Lehrweise. Zu der alten Anschuldigung, daß er die Unverlierbarkeit des heiligen Geistes und des Glaubens für die Erwählten lehre, kam der Verdacht hinzu, daß er zwinglisch vom Abendmahl rede. Kaspar Aquila in Saalfeld (s. Bd I S. 760, 29) erhob Klage wider ihn, nachdem Melanchthon ihn vergeblich gebeten hatte, den Streit lieber zu vermeiden (CR VI, 173), und es erfolgte am 28. August 1546 ein Verhör vor dem Konsistorium in Weimar unter dem Vorsitz des Herzogs Joh. Wilhelm. Betreffs seiner Abendmahlslehre reinigte K. sich: seine Reden hätten nur der päpstlichen, nicht der sächsischen Lehre gegolten; in Betreff der Erwählten hielt er daran fest, daß für die wenigen, Gott allein bekannten, in Wahrheit Erwählten allerdings der hl. Geist unverlierbar und Todsünde unmöglich sei. Der ihm aufgelegten öffentlichen Erklärung vor der Gemeinde in Kahla entzog er sich, indem er heimlich die Stadt verließ und sich ins kurfürstliche Feld-

lager im Süden begab. Die Kriegsunruhen ließen den Streit, den Aquila vor den Kurfürsten brachte, unerledigt bleiben; aber fortan beginnt für N. ein unruhiges Wanderleben. Der Augsburger Rat empfahl ihn am 2. Oktober dem Rat in Kaufbeuren als Prediger (Schelhorn, Ergötzlichkeiten, II, 368 ff.), als einen „berühmten, gelehrten Mann", der jetzt bei ihnen in Dienst sei, den sie aber auf eine Zeit „darzuleihen" erbötig wären. Ebenso verwendete sich der bekannte Augsburger Michael Keller empfehlend für ihn. Er wurde berufen, aber am 8. August 1548 mußte er vor dem kaiserlichen Interim diesen Dienst wieder aufgeben (F. Stieve, Die Reichsstadt Kaufbeuren, München 1870, S. 14 ff.). Nun finden wir ihn 1548—1550 in Kempten, dann 1551 und 1552 in Basel, darauf im Winter 1552/53 an St. Leonhard in Stuttgart, aber im Februar 1553 schon wieder in Basel, 1555 und 1558 ist er abermals in Stuttgart nachweisbar. Im Mai 1560 wird er Oberpfarrer in Eßlingen. Aber auch hier ist seines Bleibens nicht. Mit dem Rat verdirbt er es durch seinen Eifer in einem Hexenprozesse: nach schwerem Hagelwetter bezeichnet er dieses als das Zauberwerk von Hexen; als dann die vom Rat ins Verhör gezogenen drei Frauen trotz Folterqualen ihre Unschuld beteuern und daher schließlich freigelassen werden, fordert er ungestüm Wiederaufnahme des Prozesses und gerät darüber mit dem Rat hart zusammen. Herzog Christoph aber nahm Anstoß an seiner Explanatio in Psalmum XXV (Basileae 1561). Vom Herzog angeklagt und durch Dekret vom 23. Januar 1564 entlassen, verließ er am 26. Januar die Stadt (S. Riezler, Geschichte der Hexenprozesse in Baiern, Stuttgart 1896, S. 143 f.; A. v. Weilen in Anzeiger für deutsches Altertum XIII, 254). Somit ist die gewöhnliche Angabe, daß er am 24. Dezember 1563 zu Wiesloch in der Pfalz gestorben sei, nicht haltbar; eine andere Überlieferung setzt seinen Tod erst ins Jahr 1578, aber sichere Daten für die letzten Jahre seines Lebens fehlen bis jetzt.

Ein wenig übersichtliches Verzeichnis seiner Schriften s. Miscell. III, 134 ff. Ohne hier eine vollständige Aufzählung zu geben, sei folgendes zur Charakteristik des Schriftstellers K. bemerkt: Außer den schon erwähnten Schriften über 1 Jo und Ps 25 sind kurz zu erwähnen etliche philologische Arbeiten, Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische (z. T. mit Textausgaben und Erläuterungen verbunden): Sophokles, Isokrates, Epiktet, Dio Chrysostomus, Plutarch, Synesius, Pseudo-Phalaris — teilweise vielleicht Arbeiten für den Lebensunterhalt in beschäftigungsloser Zeit. Ähnliche Lohnarbeit wird seine seit 1551 wiederholt gedruckte Schrift Rubricae sive summae capitulorum iuris canonici sein, da hier das Fehlen jeder polemischen Beziehung auffällt. Doch war ihm diese Arbeit zugleich eine Vorstudie für sein Regnum papisticum (s. u.). Seinen Ruf verdankt er seinen Dramen und polemischen Dichtungen. Sein Pammachius (mit Widmung an Th. Cranmer und Zuschrift an Luther) zeigt, wie das Papsttum im Verlangen nach Reichtum, Üppigkeit und Macht von Christo abfällt, in Satans Dienst tritt und durch diesen zum Gebieter auf Erden erhöht wird. Christus sendet dagegen die Veritas mit Paulus in eine Stadt an der Elbe. Darüber große Erregung im Papstreiche und Beratschlagung, mit welchen höllischen Mitteln dieser Feind zu unterdrücken sei. Statt des Schlußaktes verkündet der Epilog, daß Christus am jüngsten Tage den actus quintus im Gericht bringen werde. Ein Stück ohne Handlung, nur Personifikationen statt Personen; aber der protestantischen Stimmung in Bezug auf Wesen und Praktiken des Papsttums ist wirksam Ausdruck gegeben; 4 alsbald erschienene Verdeutschungen (Neudruck S. VIII ff.) und auch Übertragungen ins Englische und Czechische bekunden die Aufnahme, die der Pammachius fand. Im Mercator, den N. dem eben zur Regierung in Dresden gelangten Herzog Heinrich widmete, tritt das sola fide und sola gratia der römischen Werklehre entgegen in drastischen Scenen am Sterbelager eines von der Pest befallenen Kaufmanns, der in einem an Pirkheimers Eccius dedolatus erinnernden Reinigungsprozeß erst von all den falschen Tröstern, den Werken, auf die sein Beichtvater ihn vertrauen lehrte, befreit werden muß. Auch dies Stück fand Übersetzungen ins Deutsche, Französische und Holländische. Das 3. Drama, Incendia seu Pyrgopolinices, richtet sich gegen Heinz von Wolfenbüttel, den der Verdacht der Zeitgenossen zum Mordbrenner gestempelt und Luther als „Hans Worst" öffentlich gebrandmarkt hatte: hier zeigt der Dichter den höllischen Plan des Papsttums, die lutherischen Ketzer durch Niederbrennen ihrer Städte zu vertilgen. In Philalethes tritt der Kurfürst von Sachsen, in Holofernes der Herzog Georg dem Leser vor Augen. Der Fürst der Mordbrenner wird gefangen und mit dem Schwert gerichtet. Diesen drei Tendenzdramen traten drei biblische zur Seite: Hamanus, in Kahla entstanden, gedruckt 1543, wider die Tyrannei und die Verleumdungen der Mächtigen, mehrmals ins Deutsche übertragen; Hieremias, tragoe-

dia sacra, qua totum fere prophetae curriculum continetur, 1551, noch 1603 in Straßburg aufgeführt und gleichfalls ins Deutsche übersetzt; endlich sein Judas Iscariotes 1553 (deutsch 1556). Betreffs der ästhetischen Beurteilung dieser Dramen sei auf Erich Schmidt (s. o.) verwiesen. Als Polemiker gegen das Papsttum läßt er ferner 1553 in Basel sein Regnum papisticum ausgehen, dessen 4 Bücher mit dem Hasse dessen, der das Antichristentum bekämpfen will, den Papst, Kardinäle, Bischöfe und Weihbischöfe (lib. I), die niedere Geistlichkeit, die Curtisanen und die Mönche (lib. II), das Dogma und die kirchlichen frommen Leistungen (lib. III), endlich das katholische Kirchenjahr und seine Riten — zum Schluß die lupanaria als spezifisch katholische Fürsorge für die Jugend (lib. IV) in Hexametern besingen. Er widmete diese Polemik in Versen dem Landgrafen Philipp (20. Februar 1553); Burkard Waldis aber sorgte im Auftrage des Landgrafen durch seine Übertragung in deutsche Reime (gedr. 1555) dafür, daß dies „Päpstisch Reych" auch in weiteren Kreisen in seiner wahren Gestalt erkannt würde (vgl. AdB 40, 705). Der lateinischen Ausgabe fügte N. eine Sylvula carminum bei, eine interessante Zusammenstellung lateinischer Pamphlete aus spätmittelalterlicher Zeit auf Roms und seiner Päpste Sünden, Lieder der Anklage sowie der Klage über die ruina ecclesiae; dabei sind Curione's Pasquillorum tomi duo 1544 (s. Bd IV, 355) reichlich benutzt. In den Libri V agriculturae sacrae 1550 hat N. eine Pastoraltheologie in Versen während seines Aufenthalts in Kempten gedichtet. Mannigfach interessant sind die Satyrarum libri quinque priores (Basil. 1555), die er von Stuttgart aus zum Druck beförderte — zum Teil waren sie schon in Sulza gedichtet. Sie lassen die Selbstständigkeit seiner kirchlichen Stellung am besten erkennen. Neben dem Lobe Albrechts von Preußen (I, 2) und Christophs von Württemberg samt seinen Theologen Brenz und Frecht (II, 5) begegnen wir einer kräftigen Hervorhebung der Bedeutung des Erasmus für das Reformationswerk (II, 3). Seine eigene Stellung kennzeichnet er als Addictus nulli, nullique innixus ubique — Perlego quos possum, nullius sperno labores. — Discipuli simus Christi, spectemus et unum, — Praeterea nullis dedamus corda magistris! (II, 4). Und besonders scharf erhebt er sich gegen die Sucht der Geistlichen, den „Ketzer"- oder „Schwärmer"namen freigebig nach allen Seiten auszuteilen, — wohl giebt es solche, sunt tamen haud pauci, quibus est iniuria facta! Indem er hier mit Nennung ihrer Namen speziell Zwingli und Schwenkfeld auch gegen den Übereifer derer, die nie eine Zeile von ihnen gelesen haben, zu schützen unternimmt (V, 5), beweist er eine für seine Tage höchst seltene Freiheit des Urteils. Daraus wird sich aber auch zum Teil das Wanderleben erklären, zu dem wir ihn seit dem schmalkaldischen Kriege genötigt sehen.

G. Kawerau.

Kirchweihe. — Zur Litteratur: Bingham, Antiquit. B. VIII, c. 9; Gerbert, Vet. Liturg. Alem. Disqu. VI, c. 1; Daniel, Cod. liturg. P. 1, 355—384; P. II, 47—49; 556—562; P. III, 603—623; P. IV, 680—687. Angaben betr. Einzelnes im Artikel selbst.

Es ist zu unterscheiden zwischen dem Akt der Einweihung des gottesdienstlichen Gebäudes und der jährlich wiederkehrenden Gedächtnisfeier, dem Jahresfest der Kirchweihe. Bestimmte Berichte und Angaben über Einweihung von Kirchen aus der vorkonstantinischen Zeit fehlen; aber es ist unwahrscheinlich und müßte auf das bestimmteste bezeugt sein, daß man Kirchen ohne besondere Feierlichkeit in Gebrauch genommen hätte. Aus der konstantinischen Zeit liegen bestimmte Zeugnisse über Einweihungen vor; sie beziehen sich auf Kirchen, die in den Verfolgungszeiten zerstört und dann wieder aufgebaut worden waren (Euseb., Kirchengesch. X, c. 2—5) oder auf Neubauten (Eus., Vita. C. VI, c. 45). Die Erzählung von der Einweihung der basilica salvatoris zu Rom, als der ersten öffentlichen Einweihung in der Stadt, vollzogen vom P. Silvester, ist eine spätere Erfindung. Der Grundgedanke des Weiheaktes ging wohl darauf, daß die Gottheit eine neue Stätte sichtbarer Gegenwart gewonnen hat (vgl. August., Serm. 163: Terrarum loca, quae prius contra Dei gratiam fuerunt, nunc Dei gratiae dedicantur) und von da aus wirksam wird. Die Erde ist an und für sich nicht dazu geeignet: unsere Tempel und Altäre bedürfen darum der Weihung, ut et cum nostrae devotionis officiis divinae majestati placeamus et ipse nos semper invisere et mansionem sibi in nobis facere dignetur (Walafr., De exord. c. 9). Aus der Anschauung, daß die heiligen Handlungen einer besonderen, zu diesem Zweck geheiligten Örtlichkeit bedürfen (Id. c. 10: Vota etiam et sacrificia in his, scil. in locis Deo consecratis, offerri debere), ruht die Anordnung, daß die Messe nur an geweihter Stätte vollzogen werden kann.

Dies hängt seinerseits mit der Ausbildung der Lehre vom Meßopfer zusammen, welches nie ohne Altar und, Notfälle ausgenommen, nur in geweihten Kirchen und öffentlichen Kapellen gebracht werden darf (Conc. Trid. Sess. XXII, De observ. et evit.). Es versteht sich von selbst, daß ein solcher Weiheakt mittelst entsprechender Ceremonien vollzogen wurde. Was Eusebius (loc. cit.) darüber sagt, ist undeutlich: seine Angaben können gerade so gut bloß Anspielungen auf die wieder abgehaltenen Gottesdienste sein; auch gelegentlich der Einweihung der Grabeshügel zu Jerusalem berichtet er, der Augenzeuge und Mitwirkende, nur von Reden und Hymnen (Vit. Const. IV, 45). Doch steht anderweitig fest, daß schon in verhältnismäßig früher Zeit Reliquien bei der Einweihung verwendet wurden (Ambros., Epp. X, 85; weitere Belege bei Menardus, Notae in Gregor. libr. sacram., Not. 574). Das Konzil von Agde 506 setzt für die Altäre fest: unctio chrismatis und sacerdotalis benedictio. Die Ceremonien mehrten sich; die römischen Ceremonien sind im liber sacramentorum Gregorii angegeben nach: XII Kalendas Januarius; natalis sancti Thomae; hier ist die merkwürdigste dieser Ceremonien erwähnt, daß der Bischof in die beiden, von einer Ecke der Kirche zur andern aus Asche gebildeten Kreuzesbalken das griechische und lateinische Alphabet einschreibt, früher schrieb er auch das hebräische ein (ob ein Symbol der Verkündigung des Evangeliums in allen Sprachen bis an die Enden der Erde, nach Analogie der Aufschrift über dem Kreuze Christi? Ivo Carnot. sagt: De sacram. dedic., die kreuzförmige Einschreibung bedeute utriusque populi, der Heiden und der Juden, collectionem in unam crucis compaginem). Die Einweihung steht dem Bischof zu. Das heutige römische Ceremoniell (ausführlich beschrieben und erklärt von Schüch, Pastoraltheol. § 344) steht im Pontifikale. Die Feier läuft dahin aus, daß durch den Bischof oder einen Priester das heilige Opfer gefeiert und in demselben von Jesus Christus wirklich in Besitz genommen wird der ihm gesegnete, geheiligte und geweihte Tempel und Altar (Schüch). Die orthodoxe Kirche des Morgenlandes hat die gleiche Anschauung von der Bedeutung des Kirchengebäudes und ein entsprechend reiches Ceremoniell, bei welchem auf die heiligen Reliquien großes Gewicht gelegt wird: die orthodox-katholischen Tempel sind Wohnungen Gottes und Opferstätten, in welchen das hochheilige Opfer des neuen Bundes von den Priestern des Herrn dargebracht wird (Maltzew, Bitt-, Dank- und Weihegottesdienste p. XCIX).

Schon im Mittelalter erhob sich Opposition gegen diese Weihung. Die conclusio V der Lollarden, Gieseler, Kirchengesch. II, 3. Anm. p. 307) erklärt: quod benedictiones super lapides Altaris et ecclesiae muros — sunt vera practica necromantiae potius quam sacrae theologiae. Natürlich konnten auch die Protestanten den überlieferten Einweihungsakt nicht beibehalten; ihre Lehre von der Kirche, von dem Verhältnis Christi zu der Gemeinde, von den Gnadenmitteln machte es ihnen unmöglich. Die protestantischen Kultusstätten müssen weder von Dämonen gereinigt noch für den Vollzug des Meßopfers geheiligt werden. Die schmalkaldischen Artikel rechnen deshalb die Kirchenweihe zu den närrischen und kindischen Artikeln, zu dem Gaukelsack des Papstes, P. III s. f. Cavendum est, schreibt Calvin, Inst. III, 20, 30, ne aut templa propria esse Dei habitacula ducamus, unde propius aurem nobis admoveat, aut secretam nescio quam illis affingamus sanctitatem, quae sacratiorem apud Deum orationem reddat. Bei solchen Anschauungen ist für einen Weiheakt im Sinne eines sacramentale kein Raum.

Aber das Kirchengebäude ist eben doch vor allen anderen Räumlichkeiten zur Verwaltung der Gnadenmittel im Dienste der Gesamtgemeinde bestimmt, und es ist für diese deshalb durchaus nicht gleichgiltig, ob sie eine solche Kultusstätte hat oder nicht. Daraus folgt, daß die Gewinnung eines solchen, bis dahin nicht vorhandenen Kultusgebäudes, für die Entwickelung des Gemeindelebens von Bedeutung ist. Sowohl die Kirchengemeinschaft als die betreffende Einzelgemeinde haben ein berechtigtes und zwar im geistlichen Sinne berechtigtes Interesse daran, daß eine solche bis dahin nicht vorhandene Stätte der Verwaltung der Gnadenmittel ins Leben und zwar in den Dienst der Gemeinde tritt, und dieses Interesse verlangt eine Bethätigung. Darum mag die Theorie sich immerhin damit begnügen, daß man die neue Kultusstätte in den gottesdienstlichen Gebrauch nimmt, das kirchliche Leben wird sich nicht damit begnügen, sondern einen Eröffnungsakt verlangen, der sich als solcher von den nachher folgenden regelmäßigen Kultusakten unterscheidet. Diese Notwendigkeit hat sich schon in der Reformationszeit herausgestellt, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau. Man kann die Sachlage nicht knapper und besser darstellen, als mit den Worten Seckendorfs (Hist. Luther. L. III, S. 30, § 118): Primum aedificium sacrum in Saxonia fuit, quod a coepta reformatione exstructum erat, ideoque

Elector Saxo omissis ritibus veteribus non nisi concione verbi divini et precibus ceremoniam initiationis peragi voluit, accersito Luthero, qui primum sermonem sacrum in eo haberet. Das geschah denn auch. Luther beschränkte sich in der That auf Predigt und Gebet (EA Bd 17); aber er ignoriert das Ereignis durchaus nicht, weder in der Predigt noch im Gebet. Er hat mit diesem Akte die Bahn vorgezeichnet, auf welcher die Evangelischen hätten weiter gehen sollen. In dieser Predigt ist alles enthalten, was zu einem derartigen Eröffnungsakt notwendig ist: es braucht nur noch die Abendmahlsfeier dazu gethan zu werden. Leider ist für die Gegenwart die Gefahr eines verwerflichen Rückschrittes nicht ausgeschlossen. Daß man den Eröffnungsgottesdienst reicher ausstattet durch Zuziehung von mehr Geistlichen, durch einen feierlichen Einzug, durch reichlichere Verwendung von Gesang und Musik, entspricht dem oben anerkannten Bedürfnis. Die Gefahr liegt in den Weihewortten. Unsere offiziellen Agenden sind zwar maßvoll, sie halten sich an die Beschlüsse der Eisenacher Konferenz (Allgem. Kirchenbl. 1856), worin es ausdrücklich anerkannt wird, daß Weihen nichts anderes heiße, als Gott bitten u. s. w., und ausdrücklich erklärt wird: Weiheformeln von operativer Bedeutung sind nicht zu gebrauchen, sondern die Weihung geschieht durch das Weihegebet. Aber in Wirklichkeit geht man weiter. Vgl. z. B. das Formular in der Böckhschen Agende II, p. 208: so weihe ich die Glocken, weihe diese Orgel, weihe dieses ganze Haus kraft meines Amtes und der mir gewordenen Vollmacht. Das Unprotestantische tritt in diesen Redewendungen deutlich zu Tage; denn sie sind nur Verkleidungen des Wunsches oder der Bitte, daß die am Gottesdienst beteiligten Persönlichkeiten in der richtigen Verfassung sein mögen.

Die jährliche Gedächtnisfeier (D. universarius dedicationis ecclesiae) ist alt, wennschon sie sich nicht allgemein nachweisen läßt. Silvia Peregrina (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 100) erwähnt das Zusammenströmen der Geistlichen und Weltlichen am Tage der Enkänien der Kirchen auf Golgatha und an der Auferstehungsstätte: Saeculares tam viri quam feminae fideli animo propter diem sanctum se de omnibus provinciis isdem diebus Jerosolima colligunt. Episcopi autem, quando parvi fuerint, hisdem diebus Jerosolima plus quadraginta aut quinquaginta sunt; et cum illis veniunt multi clerici sui. Dieselbe berichtet, daß der Tag dieser Feier auf den Tag der von Salomo vollzogenen Tempelweihe falle. Isidorus Hisp. erklärt die Feier für eine christliche Wiederaufnahme der untergegangenen israelitischen Enkänien (De off. I, 35). Aus den Lektionen des Sacramentarium Gallic. (Gen 28, 10—22; 1 Ko 3, 9—17; Jo 10, 22—28) geht hervor, daß auch an die Heiligung der Persönlichkeit gedacht war. Vgl. die Stelle aus dem dortigen Gebet: ut dum diem festivitatis hujus annuis recursibus honoramus, ipsi templorum caelestium pares effici mereamur MSL 72, p. 534. Aus dem mittelalterlichen, in Deutschland gebräuchlichen Lektionar sind Apk 21, 1—5 und Lc 19, 1—10 in unsere Perikopenverzeichnisse übergegangen. Luther war dem Kirchweihfeste abhold (Kirchenpost., Pr. über Lc 19: So wir nun feiern die äußerliche Kirchweihung, warum sollen wir nicht auch feiern eine innerliche Kirchweihung, den Tag der Taufe?). Schon 1520 (An den christl. Adel) verlangt er, man sollte die Kirchweihen ganz austilgen, sintemal sie nichts anderes sind, denn rechte Taberne, Jahrmarkt und Spielhäuser geworden. In der Hauspostille giebt er eine aus dem Leben gegriffene Darstellung der dabei, namentlich auf dem Lande, hervortretenden Exzesse. Die wüsten Ausschreitungen hängen mit der anderen Thatsache zusammen, daß die Kirchweihe, wie die Volkssprache schon zeigt (vgl. Grimms Wörterbuch) zur Völlerei mißbraucht wurde. Auch diese Thatsache ist alt. Calvör (Rit. II, p. 184) citiert eine sich darauf beziehende Stelle des Paulinus Nol.: Verum, utinam sanis agerent haec gaudia votis, nec sua liminibus miscerent pocula sanctis (Nat. 9). Zur Erklärung dieser Thatsache giebt Beda (Hist. I, c. 30) einen Auszug aus einem Briefe Gregors d. Gr.: At die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum religiosis conviviis solemnitatem celebrent nec diabolo jam animalia celebrent, sed ad laudem Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant. Nach diesen Grundsätzen kann man ja auch in andern Ländern gehandelt haben. Hierzu mag man ferner hinzunehmen, daß die Feier, wie schon aus dem Berichte der Silvia hervorgeht, den Charakter eines Volks- und Freudenfestes trug, und daß diesem Tage Enthaltsamkeit vorangehen sollte (vgl. aus einer dem Cäsarius zugeschriebenen Predigt bei Martene, De ant. rit. I, p. 787): ergo quotiens natalem templi cupitis celebrare, sobrii, pacifici debetis ad ecclesiam convenire et ante plures dies castitatem etiam cum propriis uxoribus custodite et secundum vires vestras eleemosynam exhibite et tunc spiritualiter ad natalem basilicae

et ad sanctam solemnitatem venitis. Die Bestrebungen der Regierungen (Verlegung der Feier auf einen gemeinsamen Tag) und der Kirchenregimente (vgl. z. B. die Nassauische KO 1534, über die Reformierten Schweizer, Homiletik § 134) haben bis in die Gegenwart hinein nichts gegen diese Ausschreitungen ausgerichtet. Die kirchliche Feier des Tages ist eine Dankfeier der Gemeinde für die Segnungen eines geordneten Kirchenwesens, wie Löhe in der Kirchweihpredigt seiner Evangelienpostille schön ausführt. **Caspari.**

Stephan Kiß (Kisch) 1505—1572. — Quellen: Vita Stephani Szegedini auctore Mathaeo Skaricaeo Pannonio, Basel 1608, und dasselbe Miscellanea Groeningana, Tom. VI Pars I, S. 508—559; Bod, Magyar Athenás, 1767; Ladislaus Földvári, Szegedi élete (das Leben Szegedis) mit Bildnis, Budapest 1894.

St. Kiß, dem Namen seines Geburtsortes nach auch Szegedi (Szegedi) genannt, ungarischer Reformator und theologischer Schriftsteller im 16. Jahrhundert. Nachdem er sich auf den Universitäten zu Wien und Krakau eine eingehende klassische Bildung angeeignet hatte, trat er mit fester Überzeugung als Kämpfer unter die Fahne der Reformation, und um sich bei der Quelle zu nähren, ging er zu Melanchthon nach Wittenberg, dem beliebten Lehrer der Ungarn; am 22. März des Jahres 1543 ließ er sich im Alter von 37 Jahren als Universitätshörer einschreiben; er errang dort das Diplom als Doktor der Theologie. Zwei Jahre darauf begann er in dem, seiner Heimat nahe liegendem, Orte Csanád als Schullehrer seine Laufbahn, begeisterte Zöglinge schlossen sich ihm an. Auf Befehl des Bischof Martinuzzi trieb ihn der Gebieter der Stadt und des Schlosses, der grausame Caspar Perusics aus der bischöflichen Stadt, raubte ihm 200 seiner Bücher, ja er ließ ihn vor sich rufen und beleidigte ihn mit derben Fußtritten. Den Verfolgten berief die Stadt Gyula als Lehrer, wo ihn der Stadthauptmann, ein Freund der Reformation und politischer Gegner Martinuzzis, in seine schützenden Arme aufnahm. In der Zegleder Schule (1547) lehrte er die Theologie im Geiste Melanchthons; dort vermählte er sich auch. Der mächtige Peter Petrovics, ein Oberfeldherr der Königin Isabella, der Befehlshaber von Temesvár, eine feste weltliche Stütze der Reformation, hielt zwei Seelsorger in seinem Schlosse, auch eine Schule errichtete er, an welcher der Gelehrte Szegedi als Rektor angestellt wurde (1548); Petrovics nahm ihn in seine Gunst auf und beschenkte ihn mit einem Prachtgewande.

Die erfolgreiche und erfreuliche Thätigkeit wurde infolge der politischen Bewegungen unterbrochen. Isabella entsagte dem siebenbürgischen Throne, Ferdinand von Habsburg erhielt die Krone, Petrovics war gezwungen Temesvár dem von Ferdinand ernannten neuen Befehlshaber, dem Katholiken Stephan Losonczi, zu übergeben (den 28. Januar 1552), der die protestantischen Pfarrer und Lehrer vertrieb. Der neuerdings Flüchtling gewordene Szegedi erhielt in Mezö-Túr eine Lehrerstelle, hier war Paul Túri sein Zögling, der seinen Meister den zweiten Cicero nannte. Vor den mordlustigen türkischen Truppen zog er nach Laskó, wo er zum Seelsorger geweiht wurde, bald darauf berief man ihn nach Kálmáncsa als Pfarrer und wählte ihn zum Superintendenten. Der türkische Beg ließ Szegedi, der auch auf den benachbarten Schlössern zu predigen pflegte, so z. B. in Szigetvár, welche aber im Gebiete des Königs Ferdinand lagen, eben als er in die Kirche predigen gehen wollte, gefangen nehmen, da man ihn der Hinneigung zu der Gegenmacht beschuldigte. Umsonst war alles Bitten; die türkische Behörde, der ein hohes Lösegeld in Aussicht stand, warf ihn in das Szolnocker Gefängnis, wo sie ihn blutig peitschen ließ; die Großwardeiner und Debrecziner Pfarrer flehten, durch Deputationen vertreten, um seine Freigebung, Gemeindebegebete wurden um ihn gehalten, endlich gelang es, den mißhandelten Greis gegen ein Lösegeld von 1200 Gulden aus den Händen des Beg Mahmud zu befreien. Die Türken pflegten sich in dieser Zeit oft auf diese Art Geld zu verschaffen. — Von Ostern 1563 an lebte er in stiller Ruhe in Ráczkeve, wohin er gerufen wurde und gewissenhaft diente. Er war der Superintendent von 35 Gemeinden, die unter türkischer Gewalt standen. Im Jahre 1572 starb er in Ráczkeve. Skaricza hielt ihm die Grabrede und dichtete auch die Grabschrift auf sein Grabmal. Einige Zeilen derselben lauten folgendermaßen:

„Hunc iuvenem vidit schola bis peregrina disertum
Dogma Luthere tuum, teque Philippe sequi.“

Er war der gelehrteste ungarische Reformator, seine Werke machten ihn in ganz Europa bekannt. — Seine Werke sind folgende: 1. Theologiae Sincerae Loci Communes, welches nach seinem Tode im Jahre 1585 in Basel erschien, diesem geht seine Lebensgeschichte, geschrieben von seinem treuen Schüler und Nachfolger Matthäus Skaricza

und sein Bildnis voran. Diese Lebensgeschichte ist deshalb wichtig, weil sie die erste lateinische Monographie der ungarischen Reformationsgeschichte ist; aber auch deshalb ist sie nennenswert, weil der Autor in derselben eine Zeile des Verses verewigte, welchen ein anderer Schüler Szegedis, Paul Túri, in Beziehung auf Calvins Institutio rel. chr. schrieb, nämlich „Praeter apostolicas post Christi tempora chartas, Huic peperere libro saecula nulla parem" (siehe The Presbyterian and Reformed Review, April 1899, 194 Seiten). Die fünfte Ausgabe 1608, enthält in Folioformat, 665 Seiten. — 2. „Speculum pontificum romanorum", Basel 1584. Herausgegeben von einem Ráczkever Bürger, das Empfehlungsschreiben dazu schrieb Theodor Béza. Bis zum Jahre 1624 erschien es in fünf Ausgaben; Nikolaus Höninger übersetzte es in die deutsche Sprache (Spiegel des weltlichen römischen Papsts, Basel 1586). — 3. Assertio vera de trinitate, Gründliche Widerlegung der siebenbürgischen Unitarier (Franzisko Blandratisten), Genf 1573. Die zweite Ausgabe 1576. Skaricza brachte das Originalexemplar zu Béza, der es herausgab, Béza selbst würdigte den damals schon toten Autor. — 4. Tabulae analyticae (Analysierung der Propheten, Psalmen und apostolischen Briefe zum Gebrauche für Prediger), Schaffhausen 1592. Zweite Ausgabe London 1593, 4. Ausgabe 1610. Er schrieb auch Lieder, ein Lied ist auch in den heutigen Gesangbüchern enthalten. Sein Speculum zählte der römische Hof zu den verbotenen Büchern. **Franz Balogh.**

Kist, Nikolaus Christian, gest. 1859.

Wie gerne viele mit mir dem zustimmen, was Professor von Oosterzee in dieser Real-Encyklopädie zum Lobe seines Lehrers, des Utrechtschen Professors H. J. Royaards geschrieben hat (s. d. A. Royaards), so fühlen sie sich doch als Freunde der Wissenschaft der Kirchengeschichte gekränkt, daß nicht Kist, sein Blutsverwandter, Studiengenosse und Amtsgenosse neben ihm erwähnt wird.

Denn, wenn irgend jemand, so war Kist es würdig, er, welchem, meines Erachtens, was den bleibenden Wert des von ihm Geschriebenen betrifft, der Vorrang vor Royaards zuerkannt werden muß. Ich werde auf einzelne Schriften hinweisen, mich im übrigen auf die Skizze berufend, welche durch weiland den Professor Bernhard ter Haar über das Leben von Kist entworfen und abgedruckt ist in Band IV des „Kerkhistorisch archief", gesammelt von Kist und W. Moll.

Der 11. April 1793 war der Tag seiner Geburt; der 21. Dezember 1859 der seines Todes. Sein Leben lang durch innige Freundschaft mit Royaards verbunden, trat er beinahe zu gleicher Zeit wie dieser das Amt eines Universitätsprofessors an der Universität Leiden an, in welcher Royaards dieselbe Stellung an der Universität Utrecht erhielt, an welcher beide ihre Studien gemacht hatten.

Kist hatte die ihm zu teil gewordene Auszeichnung dem günstigen Eindrucke zu verdanken, welchen seine Dissertation: De Commutatione, quam Constantino Magno auctore societas subiit Christiana (1818) bei den Sachkundigen bewirkt hatte.

Als Prediger in Zoelen folgte er dem Rufe auf das Katheder und trat sein Amt an mit der: „Oratio de progressione ingenii humani in dogmatum historia Christianorum animadvertenda" 1823.

Die beiden Freunde, voll Eifer für die Ausübung des ihnen aufgetragenen Berufes als Lehrer der Kirchengeschichte, beschlossen die Herausgabe einer Zeitschrift, welche im Jahre 1829 angefangen, unter verändertem Titel als „Archief voor Kerkelyke geschiedenis" von Kist auch nach dem Tode Royaards' bis zum Jahre 1859 fortgesetzt wurde. Mit dem Aufzählen alles dessen, was darin von seiner Hand geschrieben gefunden wird, würde ich bei den Lesern dieser Zeilen wenig Dank ernten. Nur einige Abhandlungen will ich nennen: z. B. diejenige, in welcher er den Beweis lieferte, daß die historisch-kritische Untersuchung über die Existenz der Päpstin Johanna nicht für beendigt angesehen werden dürfe; Über den Ursprung der bischöflichen Macht; Über den Ursprung der Zwinglischen Abendmahlslehre; Über den humanistischen Charakter der christlichen Kunst.

Als das Bedeutendste, was er uns geliefert hat, erachte ich seine durch „Teylers godgeleerde genootschap" gekrönte Abhandlung über „de Christelyke Kerk op aarde", von welcher im Jahre 1835 eine zweite Auflage und im Jahre 1838 eine deutsche Übersetzung, von Dr. Troß bearbeitet, erschienen ist. Wohl mit Recht befestigte diese klassische Arbeit das hohe Ansehen, in dem Kist bis zum Ende seines Lebens stand.

Will man die unermüdliche Geduld erkennen, mit welcher er historischen Forschungen oblag, so achte man nur auf die starke, dickleibige, Schrift die in zwei Teilen unter dem Titel erschien: „Neerlands Bededagen en Biddagsbrieven". Darin behandelte Kist

einen völlig neuen Gegenstand, indem er geschichtlich die Erweckungen beleuchtete, welche von dem Abhalten der Bettage ausgingen, welche durch die Regierung der Niederlande in dem Verlaufe von Jahrhunderten veranstaltet worden waren.

Als einen philosophischen Kenner der Kirchengeschichte kann man Kist am besten aus dem Werke kennen lernen, welches er 1853 in Druck gab: „Orationes, quae ecclesiae reique Christianae spectant historiam, quatuor“. Die erste habe ich bereits genannt. Der zweiten „De ecclesia Graeca divinae providentiae teste“ wurde die Auszeichnung zu teil, in die neugriechische und russische Sprache übersetzt zu werden. Die dritte: „De inchoata, necdum perfecta sacrorum emendatione“ wurde von dem Verfasser selbst in dem T. II des „Nederlandsch archief“ übersetzt und mit wichtigen Erläuterungen versehen. Die vierte und letzte: „De religionis Christianae indole practica, uti autem semper sic omnino hodie multum neglecta“ lieferte den deutlichen Beweis, daß Kist mit vollem Rechte neben dem Unterrichte in der Kirchengeschichte auch der in der christlichen Sittenlehre übertragen wurde.

Ebenso wie Royaards hat auch er das Seine dazu beigetragen, daß bei dem gebildeten Publikum die Beschäftigung mit Kirchengeschichte Eingang fand. Doch darin lag nicht die Kraft von diesen beiden. Sie haben — und darin besteht ihr Verdienst; ich vereinige gerne die Namen der beiden — die kirchengeschichtliche Wissenschaft, die in den Niederlanden seit dem Tode Venemas schmählich verwahrlost war, auf den Ehrenplatz gehoben, den sie jetzt einnimmt und von welchem sie, Dank den Arbeiten von Willem Moll und seiner Schule, nicht mehr herabgestürzt werden soll. Dr. Sepp †.

Kittim s. Völkertafel.

Klagelieder. — Von Kommentaren sind besonders zu nennen: J. H. Pareau, Threni Jerem. philolog. et crit. illustr., Leiden 1790; C. A. H. Kalkar, Lamentationes crit. et exeg. illustr., Kopenhagen 1836; O. Thenius, Die Klagell. 1855 (im kurzgef. ex. Handb.); W. Neumann, Jeremias von Anathot II, 483 ff. 1858; H. Ewald, Dichter des AB. I, 2, S. 321 ff. (3. A. 1866); W. Engelhardt, Die Klagell. Jer. 1867; E. Nägelsbach, Die Klagell. 1868 (in Lange, Bibelwerk; siehe bei ihm auch die ältere Litt.); E. Gerlach, Die Klagell. Jer., Berlin 1868; C. F. Keil, Jer. und die Klagell. (im Komm. über das AT von Keil und Delitzsch), 1872; L. A. Schneedorfer, die Klagell. des Proph. Jer., Prag 1876; T. K. Cheyne, Lamentations, London 1885 (im Pulpit Commentary); S. Oettli, Die Klagell. im Kurzgef. Komm., die poet. Hagiographen, Nördlingen 1889, S. 199 ff.; Max Löhr, Die Klagell. Jer., Göttingen 1891; derselbe im Handkomm. Die Klagell. Jer., Gött. 1894; K. Budde im Kurzen Handkomm., Freiburg 1898.

Vgl. außerdem R. Lowth, De sacra poesi Hebr. ed. II J. D. Michaelis (1770) p. 449 s.; E. Meier, Gesch. der poet. Nationallitteratur der Hebr. 1856, S. 400 ff.; Th. Nöldeke, Alttestam. Litteratur 1868, S. 142 ff.; C. Flöckner, Ueber den Verfasser der Klagell. in der Tübinger ThQS 1877, 2, S. 187—280; C. Budde, Das hebr. Klagelied, ZatW 1882, S. 1 ff.; vgl. dazu ZdmG 1882, S. 700 f.; derselbe, Die hebr. Leichenklage ZdPV 1883, S. 180 ff; derselbe, Zum hebr. Klagelied in ZatW 1892, S. 261 ff.; S. A. Fries, Parallele zwischen den Klagell. K. 4 und 5 und der Makkabäerzeit, ZatW 1893, S. 110 ff. und dagegen Löhr ebenda 1894, S. 51 ff.; Ueber den Sprachgebrauch der Klagell. Löhr, ebenda 1894, S. 31 ff.; Ernst Sellin, Serubbabel, Leipzig 1898, S. 70 ff.; Steinthal, Zu Bibel und Religionsphilosophie, Berlin 1890, S. 16 ff.; Bachmann, Die Klagell. Jer. der äthiopischen Bibelübersetzung 1893; August Wünsche, Der Midrasch Echa Rabbati, Leipzig 1881. — Endlich die Handbücher der alttest. Einleitung und den Art. Jeremia (Klagell.) von Graf in Schenkels Bibellex. sowie den Art. Lamentations von Robertson Smith in der Encycl. Brit.

Jeremiä Klagelieder nennt die Überlieferung fünf eigenartige, unter sich durch manche Ähnlichkeiten verbundene Elegien, in welchen das traurige Loos Jerusalems und seiner Bewohner beklagt wird, das sie in der chaldäischen Katastrophe (587/6 vor Chr.) bei der Belagerung und Eroberung sowie nach derselben betroffen hatte. In hebräischen Handschriften und Ausgaben führen sie meist die Aufschrift אֵיכָה vom elegischen Anfangswort dreier unter ihnen. Doch war den Juden dafür auch die Bezeichnung קִינוֹת „Klagelieder“ geläufig nach dem Zeugnis des Hieronymus (in der Vorrede zu dem Büchlein). Vgl. Baba Bathra 14 b, ebenso LXX θρῆνοι, lat. Threni oder Lamentationes. Die griechische Übersetzung, die übrigens bei diesen Liedern andere Manier zeigt als bei dem prophetischen Buch Jeremias, läßt sie auf dieses (nach Baruch) folgen, wie sie denn auch mit diesem zusammen als ein Buch gerechnet wurden. Nur so kam man zu bloß 22 kanonischen Büchern, Josephus contra Apion. I, 8, Origenes bei Eusebius, Kirchengesch. VI, 25, Hieronymus im Prologus galeatus. Doch kennt letzterer auch die Zahl 24, wobei Ruth

und Threni besonders gezählt und unter den Hagiographen aufgeführt wurden. Letzteres ist im Unterschied von der christlichen Ordnung, die sich an LXX anschloß, diejenige des Talmud, Baba Bathra 14 b, wo die Kinoth ihrem lyrischen Charakter gemäß unter den Kethubim erscheinen, unter welchen sie auch seit der Bildung dieser dritten Abteilung des Kanons mögen gestanden haben. Näher reihen sie die hebräischen Ausgaben unter die fünf Megilloth, da sie an einem der Gedenktage (am 9. Ab, Tag der Verbrennung des Tempels) zur Vorlesung kommen sollten.

Formal sind von diesen fünf Elegien die vier ersten durch akrostichischen Gebrauch des Alphabets ausgezeichnet. Ebenso bewegen sich diese vier ersten Gesänge in dem Rhythmus, den Budde als den des Klageliedes, genauer der Totenklage nachgewiesen hat. Dieser Gelehrte hat nämlich (ZatW 1882) überzeugend dargethan, daß in diesen Stücken (Klagel. 1—4) wie anderswo (z. B. Jes 14, 4—21; Jer 9, 20 f. und sonst), wo die Totenklage, ob auch nur figürlich, angestimmt wird, auf ein Versglied von gewöhnlicher Länge ein verkürztes folgt, das sich zu jenem verhält wie 2 zu 3, oder wie 3 zu 4. Dieses Schema findet sich allerdings auch außerhalb der Kina (z. B. Ps 19, 8 ff.; und häufig in Ps 120—134 und sonst), wo es aber ohne Zweifel durch die Singweise einen anderen Tonfall erhielt. In der Totenklage erscheint es merkwürdigerweise noch nicht 2 Sa 1, 19 ff.; 3, 33 f., später aber regelmäßig. Die abgebrochene Weise soll ohne Zweifel die Tiefe des Schmerzes ausdrücken. Über die Verteilung der Verse im einzelnen sowie namentlich über die zu strenger Durchführung dieses Rhythmus von Budde empfohlenen Textänderungen (ZatW 1892) kann man abweichender Ansicht sein. Doch scheinen K. 1 und 2 je drei solche Verse (zusammengesetzt aus einem normalen und einem verkürzten Glied) unter einem akrostichischen Buchstaben zusammengestellt, ebenso K. 3, wo aber der Buchstabe jeden der drei Verse eröffnet, also dreimal erscheint. K. 2 dagegen umfaßt der akrostichische Buchstabe je zwei solche Verse. K. 5 fehlt das Alphabet; doch besteht das Gebetslied aus 22 Versen nach der Zahl der Buchstaben. Diese Verse umfassen zwei Stichen nach Art des gewöhnlichen Parallelismus Membrorum, ohne daß das Kinametrum deutlich hervorträte. Eine auffällige Erscheinung ist, daß in K. 2, 3, 4 das ע hinter פ steht, K. 1 dagegen die gewöhnliche Folge stattfindet. Da auch Ps 34 פ voranzustellen ist, so scheint die Reihenfolge an dieser Stelle des Alphabets zeitweise schwankend gewesen zu sein. Vgl. Sommer, Bibl. Abhandlungen I, 144 ff. Was den unser Gefühl befremdenden Gebrauch des alphabetischen Schemas in der Lyrik überhaupt anlangt, so ist zu bedenken, daß derselbe bei dem stärkeren Hervortreten der Konsonanten in der hebräischen Sprache ein mnemotechnisches Hilfsmittel bot, welches um so willkommener sein mochte, da die hebräische Dichtungsart sonst an solchen Mitteln weit ärmer war als z. B. die unsrige. Aber allerdings liegt in der Natur der Sache, daß die Anwendung eines solchen Schemas auch dem Hebräer bei unmittelbarer lyrischer Begeisterung ferner lag als bei musivischem Dichten, welchem der Inhalt objektiver gegenüberstand. Diese Klagelieder sind denn auch, wie sie vorliegen, nicht unmittelbar der Not und Angst jener Unglückstage entsprungen, wohl aber der allgemeinen Trauerstimmung, die sie zurückließen und die sich das Erlittene immer wieder zu vergegenwärtigen bemühte. Sie wollen der Gemeinde dafür einen würdigen Ausdruck schaffen. Der Gegenstand ist ein so unerschöpflicher und jene Stimmung eine so anhaltende, daß dem Dichter trotz jenes Schemas ungesucht die Verse fließen und er in einer einzelnen alphabetischen Reihe sich gar nicht genugthun kann. Eine weitere Möglichkeit siehe unten am Schluß.

Ihrem Inhalte nach beziehen sich die fünf Klagegesänge zwar alle auf dasselbe große Nationalunglück und berühren sich mannigfach in Gedanken und Darstellungsform. Doch hat jedes dieser Lieder seinen besonderen Charakter, indem bald die, bald jene Seite des namenlosen Elendes in den Vordergrund tritt. So stellt sich K. 1 zunächst das trauernde Zion dar, die einst so reiche und glückliche, jetzt verödete und verlassene Stadt, deren Heiligtum geschändet und verbrannt, deren Kinder geraubt worden. Das über sie ergangene gerechte Gericht muß auch über ihre ungerechten Peiniger kommen! Während der erste Gesang mehr bei der elegischen Schilderung des selbstverschuldeten trostlosen Leidenszustandes stehen bleibt, schildert der zweite lebhafter, gewaltthätiger, grausiger die That des zürnenden Gottes, des gerechten Feindes, der in Wahrheit die Stadt verderbt hat, so daß die Mütter gegen ihre Kinder keine Barmherzigkeit mehr kannten, Priester und Propheten im Heiligtum hingeschlachtet wurden. K. 3 verkündet ein Einzelner sein persönliches Leiden, das zwar mit dem allgemeinen Unglück verflochten ist (48 ff.), weshalb er auch mit den andern und für sie das Bußgebet anstimmt (40 ff.). Allein er selbst hat vor allen und von allen zu leiden gehabt (3, 14. 18 ff. 52 bis Schluß), und zwar nicht wegen

besonderer persönlicher Schuld, sondern ungerechterweise (24 ff. 58 ff.). K. 4 fällt der Blick auf des Volkes trauriges Schicksal, das während und nach der Belagerung vom Schwert und noch furchtbarer vom Hunger heimgesucht wurde. Die Mütter verleugneten ihre Natur, die Fürsten gerieten in Schmach, der König in Gefangenschaft. Propheten und Priester traf die verdiente Strafe. Edom freut sich, aber das Blatt wird nun sich wenden. K. 5 zeichnet mit wenigen Strichen den gegenwärtigen kümmerlichen Zustand des Volkes Gottes in der Botmäßigkeit und seufzt in ermatteten, wie schluchzend ausgestoßenen Bittworten um ein Ende der göttlichen Ungnade. — So ist eine inhaltliche Unterschiedenheit der einzelnen Lieder nicht zu verkennen; nur bringt es die Art der Lyrik, zumal die hier gewählte alphabetische Form, mit sich, daß die Empfindungen sich nicht genau abgrenzen, noch auch einen sorgfältigen Fortschritt einhalten; das letztere ist auch innerhalb der einzelnen Lieder nicht der Fall. Daß die fünf Stücke alle aus einem Guß geflossen seien, ist psychologisch nicht eben wahrscheinlich; ob aber auch successive gedichtet, sind sie doch nicht ohne Rücksicht aufeinander entstanden. Stil und Sprache zeigen manche Berührungen. Auch die geschichtliche Situation ist bei allen wesentlich dieselbe. Während der Belagerung selbst können sie nicht entstanden sein. Das Unheil hat sich schon vollendet; der Blick fällt bereits auf die traurigen Folgen der Erniedrigung Jerusalems, der heftige Schmerz geht schon in sanftere Wehmut über, die Empfindung bequemt sich der Form künstlichen Ausdrucks an. Aber frisch leben noch in der Seele des Dichters und der Hörer die Eindrücke jener blutigen Unheilstage, so daß er nur daran zu rühren braucht, um all die entsetzlichen Auftritte wieder lebhaft vor Augen zu stellen, von welchen uns diese Lieder mehr eine schaurige Ahnung als eigentliche Kunde geben.

Wer ist aber der Verfasser dieser Gesänge? Die alte Überlieferung bezeichnet als solchen einstimmig Jeremia. LXX melden vor 1, 1 ausdrücklich: *καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἰερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησε τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ εἶπεν*, wobei der hebräische Stil dieser Notiz zu beachten. Diese Tradition ist ebensogut talmudisch bezeugt und von den Kirchenvätern angenommen. Mit Unrecht freilich hat Hieronymus (zu Sach 12, 11) die Notiz 2 Chr 35, 25, wo von Elegien auf den Tod Josias die Rede ist, an denen Jeremia hervorragenden Anteil hatte, auf unsere Klagelieder bezogen, vielleicht durch Klagel. 4, 20 verleitet. Josephus ist ihm mit diesem Irrtum vorangegangen, der doch wohl Ant. 10, 5, 1 neben dem Weissagungsbuch Jeremias an die kanonischen Klagelieder denkt, deren jeremianischer Ursprung ihm außer Zweifel steht. Dagegen ist nicht mit de Wette, Nöldeke und vielen neueren dasselbe Versehen dem Chronisten aufzubürden, als hätte dieser eine der kanonischen Kinoth für das Klagelied Jeremias um Josia gehalten; denn er kannte noch den lebendigen Gebrauch eines Trauerfestes, bei welchem Josiaklagen wiederholt wurden (vgl. Sach 12, 11), spricht somit von einer andern Sammlung von Klageliedern. Seine Notiz lehrt uns dagegen den Propheten als elegischen Dichter kennen, und es leuchtet ein, wie berufen und nach seinem Naturell geeignet er war (vgl. z. B. Jer 8, 18—23; 14, 17 f.), auf Jerusalems Fall eine קִינָה im großen Stil zu singen, wie ja auch Ezechiel eine Reihe solcher „Totenklagen" auf andere Städte und Völker gedichtet hat (Ezech 19, 1; 26, 17; 27, 2; 28, 12; 32, 2 f.). Dazu kommen mannigfache Berührungen der Klagelieder mit der Sprache und dem Gedankenkreis des Propheten. Es geht ja auch ein prophetischer Klang durch diese Gesänge, und z. B. 4, 21 f. verwandelt sich die Klage geradezu in Weissagung. So haben denn auch die Älteren, einige vereinzelte Stimmen abgerechnet, durchweg der traditionellen Annahme gehuldigt. H. v. d. Haardt hielt Daniel und seine Gefährten samt dem König Jojachin für die Verfasser im Helmstedter Programm 1712; gegen Jeremia sprach sich auch ein Anonymus in der Tübinger Quartalschrift 1819 Heft 1 aus, zweifelhaft Augusti, Kalkar u. a. Aber erst in neuerer Zeit ist die jeremianische Abfassung häufiger und, wie wir zugeben, mit gewichtigen Gründen bestritten worden. Thenius sprach dem Propheten nur K. 2 und 4 zu, Meier am ehesten K. 1 und 3, Fries mit Wahrscheinlichkeit K. 1—3. Andere sehen von ihm ganz ab, wie Ewald, Nöldeke, Schrader, Nägelsbach, Löhr, Budde u. a.

Die gegen Jeremias Autorschaft angeführten Argumente sind teils sprachlicher, teils formal ästhetischer, teils sachlicher, bezw. theologischer Natur. In ersterer Hinsicht haben Nägelsbach (Komm. S. XI ff.) und Löhr (ZatW 1894) die Übereinstimmung und Abweichung zwischen dem Sprachgebrauch des Jeremiabuchs und dem der Klagelieder statistisch festgestellt. Der Befund dünkt uns zwar nicht absolut entscheidend; aber die Wahrscheinlichkeit ist auf Seiten der Annahme verschiedener Verfasser oder einer Bearbeitung jeremianischer Klageweisen durch Jünger und Verehrer des Propheten. Sie wird verstärkt

durch sprachliche Berührungen der Kinoth mit Ezechiel, während die Anklänge an Deuterojesaja und Psalmen schwerlich zu einem Schlusse berechtigen. Die ästhetischen Bedenken haben kein großes Gewicht. Es kann dabei höchstens die Frage in Betracht kommen, ob dem gefühlvollen Jeremia die Anpassung an das künstliche alphabetische Schema zuzutrauen wäre; diese Frage will aber nicht nach moderner Empfindung beantwortet sein. Man glaubte aber auch eine tiefere geistige Differenz zwischen dem Propheten und diesen patriotischen Gesängen zu entdecken. Man vermißte in den letzteren die starke Betonung der Schuld des Volkes, die man vom Propheten erwartete. Diese Schuld wird nun freilich kräftig genug hervorgehoben z. B. 1, 5. 8. 18. 20. 22; 3, 42; 4, 6. 13; 5, 16 und bestimmt vorausgesetzt, so oft vom Zorne Jahves die Rede ist 2, 1 ff.; vgl. V. 17! Aber man beruft sich auf 5, 7, wonach das unglückliche Geschlecht nicht so fast für eigene als für die ererbte Schuld der Vorfahren büßen müsse, welche Aussage in ausgesprochenem Gegensatz zu Jer 31, 29 f. stehe. Allein letzteres Wort setzt ja geradezu voraus, daß in der Gegenwart das Volk zu einem großen Teil für die Sünden der Väter zu leiden habe. Daß andererseits eigene Verschuldung das Maß voll gemacht und das Gericht herbeigerufen hatte — dieser Gedanke durchzieht auch die Klagelieder und kommt speziell auch in K. 5 zum Ausdruck 5, 16. (21). Budde findet (im Unterschied von K. 1) in K. 4 und 2 das Bewußtsein der eigenen Schuld des Volkes an seinem Untergang sehr schwach entwickelt: die Schuld sei hier nur auf die Propheten und Priester geschoben. Aber wie könnte die Gesamtschuld stärker ausgesprochen werden als 4, 6! Daß in jeder der fünf Elegien ein ganzes Sündenregister aufgeführt oder das ganze Credo ausgesprochen werde, kann man gerade dann nicht erwarten, wenn sie vom selben Verfasser herrühren. Auch vergesse man nicht, daß wenn Jeremia der Verfasser sein sollte, er hier nicht als prophetischer Anwalt Gottes aufträte, um sein Volk anzuklagen, sondern daß er hier seinem natürlichen Mitgefühl, das er lange genug gewaltsam unterdrücken mußte, bis das Gericht sich völlig erschöpft hatte, freien Lauf lassen dürfte. Jeremia liebte sein Volk und seine Fürsten inniger als jene Patrioten, wenngleich eine höhere Macht ihn jenen feindlich gegenüberstellte (Jer 1, 18). So müßte man auch 4, 20 erklären, wo die Weise, in der vom König gesprochen wird, in seinem Mund befremdlich wäre, während 4, 17 keine sonderliche Schwierigkeit böte, da Jeremia hier das bange Hoffen des ganzen Volkes in der letzten Leidenszeit schildern kann, obwohl er selbst jene Hoffnung nicht teilte. Umgekehrt bildet eine ungelöste Schwierigkeit für alle Erklärungen, welche nicht Jeremia als Verfasser annehmen, das unbedingte Verwerfungsurteil über die Propheten Jerusalems (Klagel. 2, (9.) 14; 4, 13. So konnte Jeremia wohl reden und hat auch ähnlich gesprochen (Jer 13, 13; 14, 13 ff.; 23, 15 u. a.); aber wenn ein anderer über jene Ereignisse klagte, so konnte er schwerlich des Propheten vergessen, der durch sein Martyrium die höchste Achtung des gesamten Volkes sich erworben und diese Klagetöne zuerst angestimmt hatte. In K. 3 sah man sonst keines andern als Jeremias Leiden geschildert, was in der That durch V. 3 (Jer 7, 16; 11, 14; 14, 11). 8. 14. 37 f. 53 ff. 61. 63 u. a. nahegelegt wird. V. 37 f. spielte dann auf die Unglücksweissagungen an, die man ihm zum Verbrechen gemacht hat. Der Eindruck, den diese Beziehungen machen, ist so stark, daß Nägelsbach das Lied von einem andern dem Jeremia in den Mund gelegt sein läßt; dies wäre aber, wenn wirklich schriftstellerische Absicht, viel augenfälliger geschehen (vgl. Kohelet 1, 1). Dieser künstlichen Annahme wäre die Meinung Smends (ZatW 1888, S. 62 f.) und mancher Neueren vorzuziehen, daß K. 3 der Dichter im Namen des Volkes oder der Gemeinde rede. Doch ist gleich der Anfang: „Ich bin der Mann!“ dann sehr hart und in dieser Weise ohne Analogie. Auch bedarf es V. 14 der willkürlichen Aenderung von עמי in עמים, die sich wenig empfiehlt und V. 48 vollends versagt. Offen bleibt jedoch, da von prophetischem Wirken nicht deutlich geredet ist, die Möglichkeit, daß eine andere nicht unbedeutende Persönlichkeit von ihren schweren Erfahrungen im Zusammenhang mit der Leidensgeschichte ihres Volkes redet. Man hat besonders an die Familie Schaphans (Gedalja) erinnert (Löhr ZatW 1894, S. 55). Für verschiedenen Ursprung der einzelnen Elegien werden Gründe angeführt, die wenigstens nicht durchschlagend sind: Hinter K. 2 und 4 sollen die andern ästhetisch weit zurückstehen; K. 4 und 2 höre man Augenzeugen reden, K. 1. 3. 5 beruhen auf matter Nachahmung u. s. f. Fries hält bei K. 1—3 jeremianischen Ursprung für wahrscheinlich, dagegen verlegt er K. 4 und 5 sogar bis in die makkabäische Zeit hinab. Löhr setzt K. 2 und 4 um 570 an, K. 1. 5. 3 nach 530; Budde K. 2 und 4 schon ca. 580, K. 5 vor 550, K. 1 nach 430, K. 3 ins dritte Jahrhundert. Wieder anders Sellin. Über Vermutungen kommt man hier nicht hinaus. — Wir halten, da jede Spur der Wiederaufrichtung Jerusalems und des Tempels fehlt und

die Abhängigkeit von Deuterojesaja durch einige Anklänge an den Sprachgebrauch dieses jüngeren Zeitgenossen nicht bewiesen wird, den exilischen Ursprung der Klagelieder fest. Vgl. auch Sach 1, 6, welche Stelle doch wohl auf diese Bußklagen, speziell Klagel. 2, 17, zurückblickt. Ob die Lieder in Palästina oder in Ägypten oder in Babylonien entstanden sind, läßt sich nicht bestimmen. Die Beteiligung Jeremias an ihrer Entstehung ist uns noch immer das wahrscheinlichste. Doch ist damit nicht gesagt, daß die vorliegenden formvollendeten Stücke aus seiner Hand hervorgegangen seien. Diese sind gewiß nicht der erste Versuch gewesen, den Untergang Jerusalems zu beklagen. Sie gemahnen uns in ihrer systematischen, mnemotechnischen Gestalt eher an das Werk einer Schule oder Gruppe von Jüngern, welche gegebene Klageweisen sammelnd und ergänzend, sie zu solchen Kränzen zusammenflochten. Diese ergreifenden Lieder dienten späterhin den jüdischen Dichtern als Vorbild für ihre Zioniden, d. h. Klage- und Pilgerlieder auf das verwüstete Jerusalem mit seinem zerstörten Heiligtum. Vgl. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 45. 55. Die jeremianischen Klagelieder wurden nicht nur in der Synagoge (am 9. Ab, dem Gedenktag der Zerstörung des ersten und des zweiten Tempels), sondern auch in der römischen Kirche (an den drei letzten Tagen der Karwoche) alljährlich vorgelesen. **v. Orelli.**

Klarenbach, Adolf und Peter **Fliesteden**, gest. 1529. — Litteratur: Aeltere Bearbeitungen im Katalog der Bibliothek von W. Krafft, hrsg. von M. Lempertz' Antiquariat in Bonn 1897 Nr. 4198 ff.; der Artikel „Clarenbach" von H. Schmid in der Encyklopädie von Ersch und Gruber 1828; die gleichnamigen ausführlicheren Artikel von W. Krafft in der 1. Aufl. der vorliegenden Real-Encykl. (XIX, 694 ff.) und von C. Krafft in der 2. Aufl. (VIII, 20 ff. und XVIII, 685 f.) derselben; der Artikel „Klarenbach" von Brecher in AdB 1882; E. Demmer, Geschichte der Reformation am Niederrhein, Aachen 1885. Neue Ausgabe, Düsseldorf 1899; C. Krafft, Die Geschichte der beiden Märtyrer der evangelischen Kirche Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden, Elberfeld 1886; Joh. Hillmann, Die evang. Gemeinde Wesel und ihre Willibrordkirche, Düsseldorf 1896; E. Simons, Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben „unter dem Kreuz", Freiburg i. Br. 1897; K. Rembert, Die „Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich. Studien zur Gesch. der Reformation, besonders am Niederrhein, Berlin 1899; F. W. Dörpfeld, A. Clarenbach, d. Reformator d. bergisch. Landes, Barmen, ohne Druckjahr. — Quellen: Epistola Johannis Romberch Kyrspensis theologi ... ad Johannem Ingenwynckell praepositum Xantensem etc., in qua narratur universa tragoedia ... Adolphi Clarenbach una cum Petro Flysteden nuper Coloniae exusti (Coloniae in aedibus Eucharii Cervicorni) 1530 [veröffentlicht von E. Bratke und A. Carsted in „Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Predigerverein". NF, 2. Heft hrsg. von A. Kamphausen, Freiburg i. Br. 1898]. Die früher schon bekannten Quellen sind in dieser Publikation S. 16 f. verzeichnet; vgl. W. Kraffts Artikel S. 703 f., C. Kraffts Artikel VIII, 29. 33 und seine „Geschichte" ꝛc. S. 117—123, Rembert S. 115 ff.

Klarenbach und Fliesteden heißen die am 28. September 1529 in Köln verbrannten rheinischen Märtyrer der Reformation, deren gesegnetes Gedächtnis tief in das Bewußtsein der Evangelischen von Westdeutschland eingegraben ist.

Der erstere ist ein Kind des alten Herzogtums Berg. Er wurde gegen Ende des 15. Jahrhunderts auf dem Bauernhofe „zum Busche" im Kirchspiel Lüttringhausen bei der Stadt Lennep geboren. Sein Vater, der außer Adolf noch mehrere Söhne und eine Tochter besaß, nannte sich noch Dietrich zum Busche. Eltern und Freunde haben gesorgt für die Erziehung des Knaben, dessen Frömmigkeit und Lerneifer das vom Stadtrat zu Lennep nach der Verhaftung seines Mitbürgers an die Stadt Köln erlassene Schreiben ein schönes Denkmal setzt. Nach den Erklärungen, die der erwachsene Mann vor seinen Richtern abgegeben hat, dürfen wir annehmen, daß auf die evangelische Gestaltung seines Glaubens zuerst die Mutter eingewirkt hat. Die Elementarschule besuchte er in Lennep. Dann studierte er bis 1514 in Münster, wo die „Brüder des gemeinsamen Lebens", aber auch angesehene Humanisten, unter ihnen Murmellius, der Freund Bugenhagens, wirkten, und wo er den Grund zu seiner ausgezeichneten philologischen und dialektischen Bildung legte. Nach dreijährigem Studium in der Laurentianer-Burse in Köln, welcher Arnold v. Tongern, sein späterer Richter und der Hauptgegner Reuchlins, vorstand, erwarb er sich 1517 die Magisterwürde. Dann verliert sich für einige Zeit seine Spur, bis wir ihn Anfang der zwanziger Jahre wieder in Münster antreffen, wo er an einer der dortigen Lateinschulen angestellt war. Er ist zeitlebens Humanist und Lehrer, niemals Geistlicher gewesen. In der Hauptstadt Westfalens hatte Luther bereits seine Freunde, ein einflußreicher Patricier stand mit Karlstadt in Verbindung, Schwärmer hatten die Heiligenbilder in den Kirchen und die Kreuze auf den Friedhöfen zerstört. Klarenbach hat später vor seinen Inquisitoren auf den Vorwurf, in Münster, Wesel und Osnabrück die Rolle eines

„Kreuzschelters" gespielt zu haben, geantwortet: „Ich hab' so gesagt und gelehrt, daß, so solche Bilder von dem Volke werden angebetet, dann die Pastoren und Prädikanten schuldig wären, nach dem Exempel der heiligen Propheten zu lehren, daß man solche nicht ehren noch anbeten soll, und daß die weltliche Obrigkeit schuldig wäre, solche Bilder dem Volke aus den Augen zu nehmen und von der Abgötterei abzubringen." Er mußte Münster verlassen. Wir finden ihn 1524 als Konrektor an der Stadtschule in Wesel, dieser für die reformatorische Bewegung am Niederrhein so bedeutsamen Stadt, die nacheinander der Sitz altevangelischen Lebens, des Täufertums, lutherischer und reformierter Bestrebungen war. Hier und in dem benachbarten Büderich, wo der evangelisch gesinnte Pastor Hermann Boest (oder Buyst) amtierte, hat er Zusammenkünfte veranstaltet, in denen er die Lehre Christi im Gegensatz gegen die Lehre der katholischen Kirche behandelte, ferner hat er das NT unter das Volk gebracht, gemäß der Behauptung seiner Ankläger auch die Messe deutsch nach lutherischer Weise gehalten und Personen, die zum Cölibat verpflichtet waren, getraut. Seine Gehilfen im Werk waren der der lutherischen Ketzerei stark verdächtige frühere Franziskanermönch Dr. Heinrich Berken (Ferken) und namentlich der durch die Gabe volkstümlicher Beredsamkeit ausgezeichnete Joh. Klopreis, welcher von sich bekennt, daß er als Pfarrvikar von Büderich noch Lutheraner gewesen sei und nach Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" gepredigt habe, der dann aber zwinglianisch lehrte und nach Klarenbachs Tod den Verirrungen der Münsterschen Schwärmer anheimfiel, für die er 1535 auf dem Scheiterhaufen büßte. Fortgesetzte Intriguen von seiten der Mönche zwangen Klarenbach schließlich auszuwandern. Begleitet von einer großen Zahl von Schülern, welche ihm Eltern in Wesel, Köln, ja selbst in Frankreich anvertrauten, zog er 1526 nach Osnabrück. Im Hause einer frommen Witwe war er hier als Lehrer der lateinischen Sprache thätig, zugleich hielt er seinen Jünglingen reformatorische Vorlesungen über einzelne Bücher des NTs und über Melanchthons Dialektik. Diese Wirksamkeit gab zu einer neuen Verfolgung Anlaß und zwar seitens des Osnabrücker Domkapitels. Einen Ruf nach Meldorp im Ditmarsischen, wo er das Werk des evangelischen Märtyrers Heinrich von Zütphen fortsetzen sollte, lehnte er ab, wohl weil er sich gedrungen fühlte, in seiner engeren Heimat gegenüber der immer mehr erstarkenden Opposition das Evangelium zu verkündigen. Kurz vor Ostern 1527 siedelte er mit seinen Schülern nach Lennep über. Den Anfeindungen, denen er selbst hier ausgesetzt war, verdanken wir seine Hauptschrift. Sie stammt aus dem Jahr 1527, ist an seine Vaterstadt Lennep gerichtet und behandelt, nach C. Kraffts Vermutung unter Anschluß an ähnliche Schriften des Heinrich von Zütphen, im Gegensatz zum Gesetz die evangelische Wahrheit als Glaube, Hoffnung, Liebe und deckt die Hauptirrtümer der römischen Kirche auf. Auch legt er die Pflege der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache als des Schlüssels zum Verständnis der Bibel dem Rat der Stadt dringend ans Herz. Vertrieben wandte er sich wieder zu seinem Freunde Klopreis von Büderich, der inzwischen heimlich sich verheiratet, vor dem geistlichen Gericht in Köln eine Art Revokation geleistet, aber gleichwohl seine Vikarstelle verloren hatte. Der erneute Verkehr mit Klarenbach fachte seinen evangelischen Eifer wieder an, war aber auch der Grund, daß er zum zweitenmale nach Köln citiert wurde. Klarenbach entschloß sich, ihn dorthin zu begleiten und durch sein eigenes Bekenntnis ihn zu verteidigen und zu stärken. Er erscheint öffentlich mit ihm in der Gerichtsverhandlung, steht ihm während derselben unerschrocken zur Seite und begleitet ihn mit steten Ermahnungen bis ins Gefängnis auf der Drankpforte. Dieses reformatorische Auftreten Klarenbachs hatte aber auch seine eigene Verhaftung, am 3. April 1528, zur Folge. Aus ihren Gefängnissen in Köln haben beide Freunde einen rührenden Briefwechsel miteinander geführt. Aber während Klopreis in der Neujahrsnacht 1529 glücklich entkam, sollte Klarenbach die Freiheit nicht wieder erlangen. — Von Fliesteden wissen wir wenig. Er stammte aus dem im Gebiete von Jülich gelegenen Dorfe Fliesteden. Ältere protestantische Martyrologien berichten von ihm: „Nachdem er die heilige Schrift wohl studiert, sich mit vielen Gelehrten unterredet, auch viel gute Bücher fleißig gelesen und aus christlichem Eifer hin und wieder durch Deutschland gezogen, ist er endlich gen Köln am Rhein kommen." Dies geschah im Dezember 1527 „in der meinung, die gemeind zu underrichten un leren den rechten weg zur seligkeit un den irrthum, damit sie behafft, zu öffnen" („Histori" bei Rembert S. 127). Zu einer Messe erscheint er im Dom. Bei der Elevation der Hostie behält er sein Haupt bedeckt und giebt er durch Ausspeien seinem Abscheu vor dem „Götzendienst" Ausdruck. Als er den Dom verläßt, bringt man ihn in des „Greven Hauss" und setzt ihn in den „Keller", wo er verhört und ohne Erfolg derartig gefoltert wird, daß am Ende sogar die Henker sich seiner erbarmen. Mit dem inzwischen verhafteten Klarenbach wird dann der herausfordernde

aber auch standhafte Bekenner vom Januar 1529 an in ein tiefes, dunkles Gewölbe zusammengelegt. Noch acht Monate lang haben beide in gemeinsamer Haft sich gegenseitig ermutigen dürfen.

Arnold von Tongern bringt in seinem Briefe an einen erzbischöflichen Kanzler nur die allgemeine Stimmung der katholischen Partei von Köln zum Ausdruck, wenn er sagt, man stehe vor einer Krisis, wie sie seit der Annahme des Christentums in Deutschland noch nicht erschienen sei. Der Wellenschlag der Reformation war seit Anfang der zwanziger Jahre auch bis in diese Vorburg Roms gedrungen. Im Konvent der Augustiner zu Köln hatte ein Ordensgenosse evangelisch gelehrt. Durch einen Priester Nikolaus Symmen, durch den Juristen Gerhard Westerburg und den Karlstadtianer Martin Reinhard kam der Radikalismus in die Stadt. Die Kölner haben 1525 an den Papst Clemens VII. und an den Kardinal Campegius die Erklärung abgegeben, daß ihre Stadt eigentlich nur noch die einzige in Deutschland sei, welche an der Jurisdiktion des Papstes festhalte, und daß, wenn auch Köln abfalle, es um das Ansehen des römischen Stuhls in Deutschland geschehen sei. Im Jahre 1526 beginnt der treffliche Theodor Fabritius, ein gemäßigter Lutheraner vom Niederrhein, seine evangelische Lehrthätigkeit in Köln. Der alte Deutschritter Graf Wilh. von Isenburg, ein Mitglied des Ordens, der seine Anschauungen in der „Deutschen Theologie" formuliert hatte, entwickelt eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit gegen die Mönche. Die Mißgunst der Bürgerschaft gegen den Klerus, der Handelsgeschäfte betrieb und keine Steuern bezahlte, hatte zugenommen, der Besuch der einst so glänzenden Universität seit Luthers Vorgehen rapide abgenommen. Je bedeutender das Ansehen war, welches Klarenbach, ohne litterarisch hervorzuragen, durch sein praktisches Wirken im Lande erlangt hatte, um so notwendiger erschien es den Inquisitoren, an diesem Ketzer, der es gewagt hatte, sogar im Centrum des erzbischöflichen Machtbezirks aufzutreten, und an seiner ganzen Sippe ein abschreckendes Exempel zu statuieren. Unter den Mitgliedern des geistlich-kurfürstlichen Gerichtes ragt hervor der aus dem westfälischen Orte Kirspe gebürtige, in Italien gebildete Dominikaner Johann Host von Romberch, der die Schwächen des Klerus scharf kritisiert, aber noch mehr in Schrift und Wort gegen die Reformation gekämpft hat und so sehr um den Ruf seiner Rechtgläubigkeit besorgt war, daß man ihn nach seinem Ende 1532 oder Anfang 1533 erfolgten Tode mit Unrecht auf den Index gesetzt hat. In seiner oben genannten Epistel, welche die einzige, lange Zeit vergeblich gesuchte Quelle über unsere beiden Märtyrer von gegnerischer Seite her ist, verteidigt er sich in leidenschaftlicher Weise gegen die wahrscheinlich von seinen katholischen Feinden gegen ihn wegen seines Verkehrs mit Klarenbach erhobenen Verdächtigungen. Thatsächlich hat er, sei es im amtlichen Auftrage sei es privatim, mit den Gefangenen nur verhandelt, um sie, wie er meinte, von ihrer Irrlehre zu erlösen. Aber man muß den Charakter seines Briefes als einer Tendenzschrift beachten, um zu verstehen, warum Klarenbach in demselben als Theologe wie als Mensch vor Romberch in den Schatten tritt. Denn in Wahrheit hat Klarenbach durch seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn die Ankläger mehr als einmal in große Verlegenheit gebracht; und der Vorwurf Romberchs, daß jener ein Lügner sei, erscheint mir als eine fanatische Aufbauschung des harmlosen Umstandes, daß Klarenbach den ihm von Romberch mit eigner Hand aus den Prozeßakten gemachten Auszug in der Not und aus Versehen auf dem Abort verwendet und dann schamvoll gezögert hatte, dem Inquisitor den delikaten Vorfall einzugestehen. Wie die Dinge lagen, so konnte sich Klarenbach vom Zurückhalten des Manuskripts dieser „23 Artikel" gar keinen Nutzen versprechen; und hätte ihm die Aufrichtigkeit der Gesinnung nicht höher als aller Vorteil gestanden, so wäre er nicht zum Märtyrer geworden. Der Prozeß gegen Klarenbach, der in eine Voruntersuchung und in die eigentliche Hauptverhandlung zerfiel, hat sich lange hingezogen, da der Fall nicht bloß die geistliche Behörde, sondern auch das bürgerliche Gericht von Köln, ja sogar das kaiserliche Kammergericht in Speier, an das Klarenbachs Brüder und andere Anhänger appellierten, beschäftigt hat. Das Kammergericht war dafür, daß man ihn auf Urfehde aus dem Gefängnis entlasse. Aber das Inquisitionsgericht kehrte sich nicht an diesen Bescheid. Und da auch der Erzbischof Hermann v. Wied und Klarenbachs Landesherr, der Herzog von Jülich-Cleve-Berg, ihn nicht beschützten, so hat es am 4. März 1529 das verdammende Urteil gesprochen. Die immer dunkler gefärbten Berichte Romberchs über die Erfahrungen, die er mit dem Ketzer gemacht habe, mögen mit ein Beweggrund für die zuerst milder gesinnten Richter gewesen sein. — Schon vorher war Fliestedens gleiches Los in geheimer Sitzung entschieden worden. Seine Persönlichkeit tritt im Prozeß neben dem bedeutenderen Leidensgenossen, dem er sich willig unterordnet, wenig hervor. Er hat auch nicht, wie dieser,

Freunde, die um seine Befreiung sich bemühen. Während der maßvolle Klarenbach sichtlich bestrebt ist, die Inquisitoren ohne zwingenden Grund nicht zu reizen, benimmt sich Fliesteden herausfordernd und aggressiv, er verzichtet von Anfang an auf Losgebung und arbeitet zielbewußt darauf hin, in der Nachfolge seines Heilandes das Leben zu verlieren, um es zu gewinnen.

Es entsteht nun die Frage, welches die reformatorische Eigenart der beiden Männer gewesen sei. Während C. Krafft geneigt ist, den „Gymnasiallehrer" Klarenbach ohne weiteres als lutherischen Märtyrer in Anspruch zu nehmen, meint Joh. Hillmann, daß er unabhängig von Luther und den anderen Geistesgrößen jener Tage seinen Weg gegangen sei, und K. Rembert hat den bekannten Fingerzeigen L. Kellers folgend, den Nachweis zu führen versucht, daß auch in diesem Manne vielmehr der Geist der altevangelischen Brüdergemeinden mächtig war, zu denen Waldenser, böhmische Brüder, Konvente der Beghinen und Begharden &c. gehört, und welche die eigentliche Vorhut der Wiedertäufer, überhaupt der Radikalen des Reformationszeitalters gebildet hätten. Auf den Umstand, daß Klarenbach in seinem Verhör wiederholt gegen die lutherische Ketzerei sich verwahrt, möchte ich allerdings kein großes Gewicht legen. Er erklärt da nämlich, daß er nicht Luthers Lehre, sondern Christum und das Evangelium allein gepredigt habe; seinen Glauben habe er bereits von seiner Mutter überkommen; Luther kenne er nicht von Angesicht, und er habe mit ihm auch keine Gemeinschaft gehabt; nur seine Schriften habe er gelesen, daraus Anregungen erhalten, manches Gute in ihnen gefunden, jedoch auch manches, was er nicht teilen könne, weil es nach seiner Meinung mit dem NT nicht übereinstimme; dieses habe er besonders gelesen und verbreitet. Obwohl wir nämlich diese Worte einerseits als ein Zeugnis für Klarenbachs Bewußtsein betrachten dürfen, daß er seinen Standpunkt wesentlich mit Hilfe der großen Lehrmeisterin der Christenheit, der Bibel, gewonnen hat, so würde er andererseits doch sehr thöricht gehandelt haben, wenn er eben diese für ihn günstige Thatsache angesichts der Acht, die in den Augen seiner Richter auf Luther und dessen Anhängern lastete, nicht ausgenutzt und den engen Zusammenhang seines Glaubens mit der ursprünglichen Lehre Christi nicht in den Vordergrund gestellt hätte. Aus denselben Gründen der Verteidigung haben auch Klarenbachs Freunde seinen Abstand von Luther möglichst weit gemessen. Auch die spöttische Bezeichnung der von ihm veranstalteten Zusammenkünfte mit dem Namen „Synagoge" (Judenschule), den man Ketzern des Mittelalters und den Wiedertäufern anhing, lag den Katholischen zu bequem, als daß sie nicht auch ihn damit hätten ärgern sollen. Ferner, der Gedanke der Nachfolge des leidensreichen Lebens Christi hat bei Klarenbach etwas Schillerndes an sich: Es ist möglich, daß er das mystische Vollkommenheitsideal mit umfaßt, vielleicht will er aber nicht anders verstanden werden, als das NT und auch Luther (vgl. Seeberg, Dogmengeschichte, 2. Hälfte, 1898, S. 255f.) verlangen. Dagegen ist es bemerkenswert, daß Klarenbach mit Vorliebe seine Mitchristen „Brüder" nennt. Luther wendet diesen an sich biblischen Titel verhältnismäßig selten an, augenscheinlich wegen des Unfugs der katholischen Brüderschaften, den er schon 1519 im „Sermon von dem hochw. Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi" bekämpft, sodann gerade wegen der Schwärmer: Sie „führen dieß schöne, liebliche Wort, Bruder, in sölchem Mißbrauch, daß wirs nicht wohl mehr brauchen dürfen" (Ausleg. des Joh.-Ev. v. 1528/29, EA, Bd 50, 437). Aber seinen Standort hat der Ausdruck in den Kreisen des sinkenden Mittelalters und des Reformationsjahrhunderts, wo die Mystik regiert. Noch mehr aber fällt Klarenbachs Scheu vor dem Eide auf. Es war Vorschrift, daß jeder zum Verhör kommende Inquisit geloben mußte, er wolle über alles, was man ihn fragen würde, die Wahrheit eingestehen. Weigerte er sich, das zu beschwören, so sollte er nach der Prozeßordnung ohne weiteres als Schuldiger verdammt werden. Durch den Eid hielt er sich also, wie Romberch dem Gefangenen auch sagt, die Möglichkeit offen, „vitam redimere et innocentiam probare", aber auch nicht mehr. Die Inquisitoren haben Klarenbach schließlich wegen seiner beharrlichen Weigerung den Eid erlassen. Man begreift aber nicht, warum der für die erkannte Wahrheit so heroisch eintretende Märtyrer sich sträubte, den einfachen Schwur der Wahrhaftigkeit zu leisten. Er selbst hat in einer besonderen Schrift über den Eid zu zeigen gesucht, daß derselbe nur ausnahmsweise dann erlaubt sei, wenn er zur Ehre Gottes oder aus Liebe zum Nächsten geschworen wird, nicht aber, wenn es sich lediglich um das persönliche Interesse des Schwörenden handelt. Die Annahme, daß er es schon für einen unziemlichen Egoismus gehalten habe, wenn er sich durch den Schwur die Möglichkeit der Freisprechung offen hielt, stimmt nicht zu seinem maßvollen, jeglichem Übereifer abholden Wesen, und sie ist um so weniger stichhaltig, als er sich sagen mußte, daß er durch seine und des Evangeliums Verteidigung in einem

ordentlichen Prozeßverfahren der Ehre Gottes und den Mitmenschen gute Dienste leisten konnte. Die Bedingung zu diesem Verfahren aber war der Eid. Luther hatte schon 1523 in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ 2c. sich deutlich über den Punkt ausgesprochen: Christus habe in der Bergpredigt auch das Schwören verboten; und dennoch dürfen und sollen die Christen, wie das Exempel des Paulus und auch Christi eignes lehre, da schwören, wo Not, Nutzen und Seligkeit oder Gottes Ehre es erfordern; sie sollen nur nicht schwören für sich selbst aus eignem Willen und Lust. In der Theorie scheint Klarenbach dieser Lehre nicht fern zu stehen. Was aber seine Praxis anlangt, so muß selbst C. Krafft, der im übrigen von dem Inhalt des zu leistenden Eides keine richtige Vorstellung hat, zugeben, daß Klarenbach die Behauptung „in einer etwas künstlichen Weise“ durchzuführen suchte, der von ihm geforderte Eid betreffe nicht die Ehre Gottes und die Liebe des Nächsten. A. Carsted denkt im allgemeinen an Klarenbachs zarte Bedenken seines durch Gottes Wort gebundenen Gewissens. Aber es ist auch sehr wohl möglich, daß ihm diese Angst vor der Leistung eines Eides andere eingeflößt haben. Von den böhmischen Brüdern, den Waldensern und den Taufgesinnten wissen wir, daß sie einige Bibelstellen in dem Sinne interpretierten, als ob dem Christen überhaupt das Schwören verboten sei. Die weiten Handelsstraßen des Rheins sind Pflanzstätten des vorreformatorischen Waldensertums und des an Luthers Werk sich hängenden Radikalismus gewesen. Klarenbachs Entwickelung vollzieht sich zum Teil ganz in der Nähe solcher Elemente, welche die nächsten Erben des mittelalterlichen Enthusiasmus waren, zum Teil verschwindet sie für Jahre ganz unseren Augen. Man darf es also nicht für ausgeschlossen erachten, daß er Beziehungen zu denjenigen Strömungen, die im nordwestlichen Deutschland unabhängig von Luther und vor diesem die neue Zeit vorbereiteten, unterhalten hat. Je mehr ich aber trotz G. Bosserts ablehnender Kritik der Ausführungen K. Remberts (im Lit. Centralblatt 1899, Nr. 39 Sp. 1317) denselben ein gewisses Recht zugestehen möchte, um so energischer muß darauf hingewiesen werden, daß Klarenbach im Grunde seines Wesens eine selbstständige, hauptsächlich nur von der heiligen Schrift geleitete Natur war, und daß der ausgereifte Kern seiner Theologie am meisten ähnelt der Weltanschauung des Wittenberger Reformators, dessen Auftreten seinen Mut noch gestärkt und seine Erkenntnis geklärt haben wird. In der an seine Vaterstadt gerichteten Hauptschrift bekennt Klarenbach, daß „wir durch Gottes Gnade ohne alles unser Verdienst allein auf Christo und seinem ewigen Worte stehen“; die guten Werke machen uns nicht selig, sondern seien nur Zeichen des Glaubens. Der natürliche Mensch habe zum Guten keinen freien Willen, sondern Gott wirke in ihm das Wollen und Vollbringen. Er glaubt der Schrift, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi anwesend sind; ob aber Brot und Wein bleibt, weiß er nicht, auch hat ihm der Herr nicht befohlen, weiter danach zu forschen; dem widerspricht es nicht, wenn er speziell Ev. Jo c. 6 dahin interpretiert, daß Christus sich dort das Brot, welches vom Himmel gestiegen, nennt, und unter dem Essen das Glauben an ihn versteht; gegenüber der katholischen Lehre vom Opfercharakter des Abendmahls betont er, daß es sei ein Gedächtnis des alleingiltigen Opfers Christi und ein Anreiz zur Liebe. Die Kindertaufe hat er nicht bekämpft, wenn er auch den ethischen Faktor bei diesem Sakrament hervorhebt. Die wahre Pönitenz erblickt er darin, daß der reuige Sünder hingeht und nicht mehr sündigt; die Notwendigkeit besonderer Satisfaktionen erkennt er nicht an. Messe, Heiligenkultus, Ceremonien, Fegefeuer werden verworfen; wenn der Geist und der Glaube nicht da seien, so sei alles nichts. Dagegen verteidigt er das Recht der Laienpredigt neben dem amtlichen Wirken der berufenen Geistlichen. Das Binden und Lösen der Sünde gehe auf das Predigen des Wortes Gottes; dieses sei allen Menschen befohlen und nicht bloß dem Papst und seinen Bischöfen; Christus sei allein das Haupt der Kirche und brauche keinen Statthalter; wer sich an das Haupt halte, gehöre zur Kirche; die Heiligkeit komme nicht einem besonderen Stande zu, sondern wenn wir alle leben, wie sichs gebührt, so seien wir auch alle heilig; die Möncherei verstoße gegen Gottes Wort. Vor Aufruhr soll der Christ sich hüten, vielmehr brüderlich handeln und alles zum Besten kehren; der Obrigkeit soll er gehorchen, sofern sie nicht etwas verlangt, was wider Gott ist. — Von Fliesteden haben wir einige theologische Äußerungen. Wie er schon durch seine Handlungsweise sich als eine heißblütige Natur kund thut, so klingen auch seine Lehrsätze zum Teil radikal. Dieser Feuergeist, kaum aber der besonnene, feingebildete Klarenbach, würde wohl in das Lager der rheinischen Schwärmer übergegangen sein, wenn er länger die Freiheit genossen hätte. Durch die Schrift will er sich unterweisen lassen. Durch Luther habe Gott die Welt erleuchtet. Aber der Papst sei der Antichrist, ein fauler Baum, der umgehauen werden müsse. Die römische Kirche ist ihm „der

wüst grewel, da Daniel von sagt". Die wahre Kirche sei da, wo das Wort Gottes gepredigt und durch den Glauben in die Herzen der Menschen empfangen wird. Die Hostie sei nicht Gott; das Abendmahl geschehe zum Gedächtnis Christi und müsse im Glauben genossen werden; das Element sei nur ein äußerliches Zeichen und sonst nichts mehr unter den Gestalten des Brotes und Weines. Die Beichte vor einem Priester sei unnötig. An die Klostergelübde brauche man sich nicht zu kehren. Die priesterlichen Ordines seien nichts, sondern wir seien in der Taufe geweiht. Daß die beiden Märtyrer bereits den Gegensatz der lutherischen und zwinglischen Abendmahlslehre empfunden haben sollten, hält C. Krafft nicht für nachweisbar.

Schon 1527 hatte Klarenbach seinen warnenden Freunden heldenhaft erklärt, daß er durch Gottes Gnade mit den Mönchen und Pfaffen des Evangeliums halber zum Feuer disputieren wolle und nicht achten werde, auch wenn er für Christus untergehen sollte. Am 28. September 1529 hat die Stadt Köln, die so viele mythische Heilige und Märtyrer ihr eigen nennt, die beiden Bekenner der evangelischen Wahrheit sterben sehen. Die Exekution hatte sich so lange verzögert, weil die Gegner mit der Stimmung in der Bürgerschaft zu rechnen hatten. Die schließliche Entscheidung brachte ein äußeres Ereignis, eine im Sommer jenes Jahres auch die rheinische Metropole heimsuchende Seuche, das sogenannte englische Schweißfieber. Das Gerücht wurde ausgesprengt, daß die Krankheit die Strafe des Himmels für die Verschonung der hartnäckigen Ketzer sei, die Bevölkerung erfaßte ein feindseliger Fanatismus, und wegen dieses Wechsels der öffentlichen Meinung wurde die Bahn für die öffentliche Hinrichtung frei. Die Vollziehung des Todesurteils erfolgte vor den Thoren der Stadt, nahe bei einem für die Aussätzigen bestimmten Hospitale, Melaten genannt. Der Zug ging von dem scheußlichen, finsteren Kerker zum Gerichtslokal, von dort durch die Straßen der Stadt und das Feld bis zur Richtstätte. Unterwegs haben die Märtyrer erhebende Zeugnisse ihres Glaubens und Sterbemutes abgelegt. Am Ziele wurde Fliesteden zuerst ergriffen. Auf eine letzte Ermahnung Klarenbachs konnte er noch antworten: „Ich will sterben als ein Christenmensch, wie wir auch Christo unserm Bruder verheißen haben, um seines Namens willen." Der Henker schlug die Ketten so hart um seinen Hals, daß er „mit den Füßen zappelnd" verstarb, bevor man ihn an den Brandpfahl befestigen konnte. Als Klarenbach seinen Genossen tot fand, sprach er: „Bruder, ich will dir bald folgen." Er wurde ebenfalls an den Pfahl gekettet, ein Sack mit Pulver hing ihm am Halse, als das Feuer entzündet wurde. Aus den Flammen hörte man ihn noch vernehmlich rufen: „O Herr, in deine Hände befehle ich meinen Geist." Auch die letzten Versuche, sie zum Widerruf zu bewegen, waren von beiden siegreich abgewehrt worden. In den evangelischen Ländern Deutschlands hatte man nur ohnmächtige Klagen übrig. Am Rhein selbst war eine Einschüchterung der reformatorischen Kreise die nächste Folge, der die Gegenpartei noch dadurch Nachdruck verlieh, daß sie die Gesinnungsgenossen der Märtyrer maßregelte. Aber wie Klarenbachs eigene Geschwister sich dadurch nicht haben abschrecken lassen, den Glauben des Bruders anzunehmen, so ist das Blut der beiden Bekenner überhaupt eine Saat für die evangelische Kirche am Niederrhein geworden, die auch die ungefähr eineinhalb Jahrhunderte dauernden Stürme der Verfolgungen nicht haben vernichten können. Und als im Jahre 1829 unter preußischer Herrschaft das dreihundertjährige Gedächtnis ihres Martyriums herannahte, da trat im bergischen Lande das Bedürfnis nach einer öffentlichen Gedenkfeier aufs Lebhafteste hervor. Dem einflußreichen Freunde der rheinischen Kirche, Propst Roß zu Berlin, gelang es, trotz der Besorgnisse der Regierung, die Feier könnte konfessionellen Hader verursachen, bei König Friedrich Wilhelm III. eine Kabinetsordre durchzusetzen, welche dieselbe gestattete. Sie wurde am 28. September am Geburtsort Klarenbachs gehalten und gestaltete sich zu einem wahren Landesfeste. Auf der Höhe zwischen Lennep und Lüttringhausen wenige Schritte seitwärts von der Landstraße wurde später unter einer Eiche ein Stein mit dem Kreuz auf seiner Spitze errichtet, der die Inschrift trägt: „Adolph Clarenbach, dem Zeugen der Wahrheit 1529 den 28. September das bergische Land 1829 den 28. September. Offenb. Joh. 7, 13. 14." Ein Komitee betreibt gegenwärtig (1899) die Freilegung des Platzes. **Bratke.**

Klarer, Walter, gest. 1566. — Kurze Angaben über seinen Lebenslauf, laut Schäfer, Materialien zu einer vaterländ. Chronik (Herisau 1811, S. 71 f.), von K. selbst „in ein Urkundenbuch eingetragen", sind verarbeitet bei Walser, Appenzeller Chronik (1740), S. 390 f. K., Appenz. Ref.-Gesch. (im Original vermißt), nach zwei deutschen Kopien aus dem Anfang des 17. Jahrh. gedruckt: a) bei Simmler, Sammlung a. u. n. Urk. I (1759) S. 803/40,

b) von Heim, in den Appenz. Jahrb. 1873 S. 86/106. Zerstreute Angaben in den Quellenwerken z. Schweiz. Ref.-Gesch. Dazu Zellweger, Geschichte des Landes Appenzell.

K. wird gewöhnlich der Reformator des Landes Appenzell genannt. Daran ist soviel richtig, daß mit seinem Namen das Andenken der dortigen Reformation besonders eng verknüpft erscheint. Unter den Geistlichen, welche von Anfang an die neue Lehre förderten — das Hauptverdienst hat Jakob Schurtanner in Teufen, der Freund Zwinglis —, war K. der jüngste; doch wurde er bald einer der angesehensten, überlebte dann alle andern um viele Jahre und hinterließ die einzige Reformationsgeschichte, die man von seiner Heimat hat. — K. ist 1499 zu Hundwil im Kanton Appenzell geboren. In den Jahren 1509/15 besuchte er die Schule der Stadt St. Gallen, dann je ein Jahr die zu Schaffhausen und Bern. Hierauf brachte er vier Jahre im Stipendium regium zu Paris zu und studierte fleißig das Kirchenrecht. Im August 1522, gerade mit Beginn der Reformationsbewegung, der er sich anschloß, trat er das Pfarramt seiner Heimatgemeinde an. Im Auftrage seiner Obrigkeit nahm er 1528 an der Disputation zu Bern teil, 1529 an einem Gespräch zu Teufen mit den appenzellischen Wiedertäufern, an der durch Einführung des Kirchenbannes merkwürdigen Synode zu Rheineck, deren „Abschied“ er verfaßt hat (Abdruck bei E. Egli, Analecta reform. I, 94 f.), sowie an der großen ostschweizerischen Synode zu Frauenfeld. Um 1531 amtete er zu Herisau, 1532 zu Goßau. Hier, unter der Herrschaft des Abtes von St. Gallen, mußte er der Reaktion weichen; er wurde einige Tage gefangen gelegt und über die Messe verhört. In den nächsten zehn Jahren war er Pfarrer von Urnäsch im Appenzellischen und 1543/66 wieder in seiner Heimat Hundwil, wo er starb. Vadian erzählt nach K. Bericht ausführlich das erwähnte Verhör im Gefängnis (Deutsche histor. Schriften 3, S. 408 ff.) und nennt ihn gelehrt, fromm, züchtigen Wandels, von Gott besonders begabt sein Wort zu lehren, beliebt bei der Gemeinde. Die Reformationsgeschichte schrieb K. im Jahr 1565, auf Wunsch des zürcherischen Stiftsverwalters und Chorherrn Wolfgang Haller. Sie erzählt kurz, schlicht, aber recht geschickt das Wichtigste aus den Jahren 1521/31, doch bloß aus der Erinnerung, ohne Zuhilfenahme weiterer Quellen. Bei dem Mangel an appenzellischen Archivalien aus dem 16. Jahrh. ist die kleine Arbeit K. immer schätzenswert. **Emil Egli.**

Klausur s. Mönchtum.

Kleider, priesterl. im Alten Testament s. die A. Hoher Priester Bd VIII S. 252, 53 und Priestertum im AT.

Kleider und Geschmeide bei den Hebräern. — Litteratur: Weiß, Kostümkunde, Handbuch der Tracht, des Baues, der Geräte der Völker des Altertums, I. Abt.: Die Völker des Ostens, Stuttgart 1860; Ugolini, Thesaurus XXIX; Schröder, Com. phil. crit. de vestitu mulierum Hebraearum, Lugd. Bat. 1745; Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch und als Braut, Amsterdam 1809. Die Archäologien von Jahn II, 61 ff., de Wette 157 ff., Saalschütz I, 3 ff., Keil, II. 33 ff., Benzinger § 16, S. 97 ff., Nowack § 20. 21, I, 120 ff. Die Realwörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm unter den betr. Artikeln. A. Dress in Encyclopädia Biblica I 1135 ff. u. a. Artikel.

Die allgemeinen Bezeichnungen für Kleidung im Hebräischen sind בֶּגֶד, gebraucht von der einfachsten Kleidung des Armen wie vom königlichen und hohepriesterlichen Prachtgewand, sowohl von den Frauen-, als von den Männerkleidern (Gen 28, 20; 1 Kg 22, 30; Dt 24, 17; Ex 29, 5, wo auch der Kopfbund mit eingeschlossen ist); לְבוּשׁ, מַלְבּוּשׁ, תִּלְבֹּשֶׁת ebenso von Männer- und Frauenkleidung (Hi 24, 7. 10; 31, 19; 38, 14; Est 9. 6 ff; Jes 63, 1; 2 Kg 10; 22; Jes 59, 17; Da 3, 21 wo Kopf- und Fußbekleidung mit einbegriffen ist); כְּסוּת, die „Decke“ (Ex 21, 10 u. o.), insbesondere von dem auch als Decke dienenden Oberkleid gebraucht (Ex 22, 26 u. a.; s. u.); seltener מַד, מַדִּים, מִדּוֹת (1 Sa 4, 12; 2 Sa 10, 4; Ps 109, 18; 133, 2 u. a.; auch von der hohenpriesterlichen Kleidung Le 6, 3). — Da wir auf den assyrischen und ägyptischen Inschriften nur wenig Abbildungen von der hebräischen Kleidung haben und die Aussagen des AT hierüber keineswegs eine vollständige Beschreibung enthalten, sind wir zur Ergänzung unseres Wissens vielfach darauf angewiesen, aus den modernen Verhältnissen des Orients Analogieschlüsse zu ziehen. Die Tracht des modernen Städters allerdings kann hierbei nicht in Betracht kommen; dagegen dürfte die Tracht der Fellachen und Beduinen Syriens, die heute noch so einfach als möglich ist, der der alten Hebräer in manchen Stücken sehr ähnlich gewesen sein.

1. Die Männerkeidung. Das älteste Kleidungsstück ist der Lendenschurze אֵזוֹר, ein einfaches Stück Zeug, das um die Lenden geschlungen wird. Die Paradiesgeschichte erklärt seinen Ursprung mit dem Erwachen des Schamgefühls und läßt die Menschen solche Schürzen aus Baumblättern und aus Tierfellen tragen. Letzteres, die Verwendung von Tierfellen, ist in den Augen der alten Hebräer eine so wichtige Kulturerrungenschaft, daß sie, wie andere derartige Kulturfortschritte, auf direkte Unterweisung Gottes zurückgeführt wird (Gen 3, 21). In historischer Zeit freilich begegnen uns Felle als Kleidungsstücke bei den Hebräern nicht mehr, wenigstens nur als Ausnahme (s. unten); ebenso ist der Lendenschurz frühzeitig durch ein anderes Gewand ersetzt worden. Die Abbildungen der ägyptischen Denkmäler zeigen uns aber diesen Schurz als gewöhnlichstes Kleidungsstück bei den Ägyptern. Er hat dort mannigfache Formen. Im alten Reich war er das einzige Kleidungsstück; er blieb auch im Gebrauch im mittleren und neuen Reich, wo noch andere Kleidungsstücke dazu kamen (vgl. die Abbildungen bei Ermann, Ägypten 181 ff.; Weiß, Kostümkunde, S. 38 Fig. a—e). Nach Ammianus ist ein ebensolcher Lendenschurz die Tracht der Sarazenen. Heute bezeichnet das Wort izār zwar einen auch den Oberkörper bedeckenden, mantelartigen Umwurf, aber das alte Kleidungsstück hat sich erhalten in dem iḥrām, den die Pilger im Gebiet von Mekka anlegen müssen (vgl. Niebuhr, Beschreibung Arabiens 364, Reise I, 268). Ebenso ist der ēzōr als Kleidungsstück der Assyrer im AT genannt (Jes 5, 27; Ez 23, 15). Die Abbildungen der Denkmäler bestätigen, daß die Assyrer über den anderen Gewändern einen derartigen Schurz getragen haben (s. Perrot und Chipiez, Histoire de l'Art I Fig. 14; II Fig. 15, 116). Merkwürdigerweise ist nirgends im AT dieser Schurz als bei den Hebräern übliches Kleidungsstück genannt. Nur von den Propheten wird noch erzählt, daß sie einen solchen getragen (z. B. Elias, 2 Kg 1, 8 s. u.). Redensarten, wie die: „Gerechtigkeit ist der Schurz seiner Lenden" (Jes 11, 5), oder: „sich schürzen mit Kraft" (1 Sam 2, 4 u. a.) u. ä., könnten immerhin auf die Bedeutung des ēzōr als Lendenschurz zurückgehen. Andererseits ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ēzōr hier den Gürtel (= חֲגוֹר, s. u.) und nicht den Lendenschurz bezeichnet.

Abgesehen von den genannten Fällen ist nach den Berichten des AT zu schließen, daß bei den Hebräern ganz allgemein schon sehr früh an Stelle dieses Lendenschurzes das auch den Oberkörper bedeckende Hemd, oder besser der Hemdrock getreten ist (כֻּתֹּנֶת oder כְּתֹנֶת). Dieses Kleidungsstück ist als χιτών und Tunica von den Phöniziern zu den Griechen und Römern gekommen. Es dürfte durchaus dem Unterkleid des heutigen Fellachen und Beduinen entsprechen. Dieses ist ein grober Kittel (tōb) aus Baumwollenzeug, meist schmutzig blau gefärbt, vorn auf der Brust ausgeschnitten, mit weiten, bequemen Aermeln. Es reicht bis unter die Knie und wird durch einen breiten, ledernen Gürtel (bei den Beduinen durch einen härenen Strick) um die Lenden festgehalten. Bei der Arbeit und bei raschem Gehen wird dieser Hemdrock in den Gürtel aufgenommen; auch die hindernden Ärmel werden aufgebunden. Mit ungegürtetem, auf dem Boden schleppenden Kleid umhergehen, gilt als Zeichen der Vornehmthuerei und Unthätigkeit (vgl. Klein in ZdPV IV, 58 ff.) Der hebräische Hemdrock scheint in alter Zeit keine oder nur ganz kurze Ärmel gehabt zu haben und auch kürzer als der heutige tob gewesen zu sein. Ein Gürtel (חֲגוֹר, oder אֵזוֹר? s. oben, auch אַבְנֵט Jes 22, 21), oder ein einfacher Strick hielt ihn zusammen. Der lange, bis auf die Knöchel reichende und mit Ärmel versehene Hemdrock (כְּתֹנֶת פַּסִּים genannt) erscheint bei den Männern in der alten Zeit als etwas besonderes (Gen 37, 3. 23 LXX fälschlich χιτὼν ποίκιλος, „bunter Rock"). Späterhin unter dem Einfluß der kanaanitischen Tracht verlangte die Mode einen wesentlich längeren Rock (s. u.).

Über diesem Hemdrock trug der Hebräer ein Obergewand, שִׂמְלָה (Gen 9, 2; 37, 34; 44, 13; Ex 12, 35; Jos 7, 6; 9, 5 u. o.) oder שַׂלְמָה (Ex 22, 8. 25; Dt 24, 13; Jos 22, 8 u. o.) genannt, auch speziell als בֶּגֶד (Gen 39, 12; Num 15, 38 u. a.) oder כְּסוּת (Dt 22, 12; Gen 49, 11 Text. rec. סוּת) bezeichnet. Schon im Bundesbuch wird ganz allgemein vorausgesetzt, daß auch der ärmste Mann ein solches Oberkleid besitzt (Ex 22, 26 ff.). Und daß es ganz allgemeine Sitte war, es zu tragen, beweist die Thatsache, daß man denjenigen, welcher ohne Oberkleid ging und nur den Hemdrock anhatte, als „nackt" (עָרוֹם) bezeichnete (1 Sa 6, 20; 19, 24; Am 2, 16; Jes 20, 2 f.; Hi 22, 6; 24, 7. 10; vgl. Jo 21, 7). Über die Form dieser simlah giebt uns das AT keinen näheren Aufschluß; gewöhnlich denkt man sich dieselbe nach Art von Himation und Toga der Griechen und Römer als ein längliches oder quadratisches Stück Tuch, das der Träger um die Schultern und den Oberkörper schlug. Solche Tücher finden sich allerdings als Kleidungs-

stück bei einzelnen Beduinenstämmen, namentlich in Ägypten (vgl. Niebuhr, Beschreibung Arabiens 64 T. 3; Reisen I, 242 T. 29. 54). Allein viel näher liegt es, an das entsprechende Oberkleid der heutigen Fellachen und Beduinen, die abâje, zu denken, ein Gewand, das in seiner primitiven und unscheinbaren Form kaum einfacher gedacht werden kann. Dieser Mantel besteht aus einem dicken, grobgewobenen, länglich viereckigen Stück Wollzeug, schwarz, oder braun, oder braun und weiß gestreift. Dieses teppichartige Stück wird dann, ohne daß irgendwie etwas weiter zurecht geschnitten würde, einfach so zusammengenäht, daß die vordere Seite und zwei Löcher für die Arme offen bleiben. Wie die alte simlah, so ist die heutige abâje für den Besitzer ein außerordentlich nützliches Kleidungsstück: bei Tag ist es der Mantel, der gegen Regen und Kälte trefflich schützt, bei Nacht die warme Decke, in die sich der Arme einhüllt. Bei der Arbeit hindert freilich dieses Oberkleid mit seiner unbeholfenen Form die freie Bewegung, deshalb legt man es ab (vgl. Mt 24, 18; Mc 10, 50; Jo 13, 4. 12; AG 7, 58; 22, 23). Um so brauchbarer ist es für andere Gelegenheiten: es ist schon seiner Form nach ein halber Sack, in dem der Bauer alles mögliche, Gras, Früchte, Holz u. s. w. einwickeln und forttragen kann (Ex 12, 34; 2 Kg 4, 39; Spr 30, 4; vgl. Ri 8, 25; 1 Sa 21, 9). Die bauschige Falte vorn an der Brust diente als Tasche, worin man Getreide, Brot, Fleisch und anderes barg (Ruth 3, 15; Hag 2, 13; 1 Sa 17, 40?; Lc 6, 38; bildlich Ps 79, 12; Jes 65, 6 ff.). Es begreift sich unter diesen Umständen, daß die simlah als das wichtigste Kleidungsstück und als ganz unentbehrlich gilt. Das alte Gewohnheitsrecht verlangt daher, daß eine gepfändete simlah noch vor Sonnenuntergang ihrem Besitzer zurückgegeben werden muß (Ex 22, 25 f.; Dt 24, 12 f.; vgl. Am 2, 8).

Kuttoneth und simlah sind in der alten Zeit die beiden einzigen Kleidungsstücke, welche das Volk trägt. Beinkleider kennt der alte Hebräer nicht. Bei den Priestern werden sie späterhin erwähnt.

Beide Kleidungsstücke, Ober- und Untergewand, waren in alten Zeiten aus Wolle (צֶמֶר) oder Linnen (פִּשְׁתִּים Hos 2, 7. 11; Le 15, 47; Dt 22, 11). Letzteren Stoff bezeichnet speziell der Ausdruck בַּד (1 Kg 2, 18; 22, 18; 2 Sam 6, 14 u. o.; LXX λίνεος). Auch aus Ziegenhaar und Kamelhaaren wurde ein grober Stoff gewoben. Weben und Nähen der Kleider war Sache der Hausfrauen (1 Sa 2, 19; Spr 31, 21 ff. vgl. A. Handwerk Bd VII, S. 398,23). Das Deuteronomium (22, 11) wie das Priestergesetz (Le 19, 19) verbietet, Kleider zu tragen, welche aus zweierlei Faden, aus Wolle und Flachs gewoben sind (שַׁעַטְנֵז LXX κίβδηλον). Das Verbot steht neben den anderen, zweierlei Früchte im Weinberg zu pflanzen, zweierlei Tiere zusammenzuspannen, zweierlei Tiere einander begatten zu lassen. Irgendwie scheinen diese an sich harmlosen Vermischungen mit heidnischen Kulturen und Aberglauben in Verbindung gestanden zu haben; in welcher Weise, ist uns freilich nicht mehr durchsichtig. Darüber, daß die Vermischung von Stoffen aus dem Tier- und Pflanzenreich bei Zauberei eine Rolle spielt, vgl. Goldziher in ZatW XX 36 f.

An Einfachheit kann diese alte Tracht, wie sie die Hebräer aus der Wüste mitgebracht, wohl kaum übertroffen werden. Auch als Bauern im Westjordanland haben sie dieselbe beibehalten; ist sie doch bis auf den heutigen Tag im wesentlichen so geblieben. Bei den Städtern freilich scheint kanaanitische Kultur auch auf diesem Gebiete frühzeitig verfeinernd eingewirkt zu haben. Die ägyptischen Denkmäler zeigen uns, daß die Tracht der Kanaaniter eine viel feinere und elegantere war, als die eben besprochene der alten Hebräer, ja auch als die einfache weiße Kleidung der Ägypter. In dem Grabe des Ḥui in Theben z. B. tragen die syrischen Gesandten im deutlichen Unterschied von den Ägyptern enganliegende, lange Obergewänder aus blau- und rotgestreiftem Stoffe mit reicher Stickerei; die Unterkleider sind gelb und haben enge Ärmel; dazu kommen enge Beinkleider (vgl. Abbildung in Benzinger Archäologie S. 100). Daß die Israeliten derartige Tracht allgemein angenommen hätten, wird allerdings im AT nirgends gesagt; aber der verfeinernde Einfluß dieser Vorbilder ist doch unbestreitbar. Auch beim gewöhnlichen Mann war es zu Zeiten wenigstens Mode, wie oben erwähnt, das Untergewand, die kuttoneth sehr lang zu tragen. Das ergiebt sich schon daraus, das man genötigt ist, bei Reisen oder bei der Arbeit „sich zu gürten", d. h. das Unterkleid mittels des Gürtels aufzuschürzen (Ex 12, 11; 2 Kg 4, 29; 9, 1 u. a.). Vornehme schleifen das Gewand sogar auf dem Boden (vgl. Jes 6, 1 שׁוּלָיו). Die jüdischen Gefangenen auf dem Marmorrelief des Sanherib zu Kujundschik tragen ein langes Untergewand, das bis auf die Knöchel reicht und kurze Ärmel hat. Auch hier auf diesen Darstellungen ist der Unterschied von der assyrischen Tracht sehr deutlich, so daß alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß der Künstler nach dem Leben gezeichnet hat. Dagegen folgt auf dem Salmanassar-Obelisk der Künstler

der konventionellen Darstellungsweise und zeichnet die tributbringenden Gesandten Jehus in assyrischer Kleidung und Haartracht (Abbildungen siehe bei Benzinger Archäologie S. 101. 103).

Auch sonst mochten die vornehmen Israeliten, namentlich die Frauen, an der farbenprächtigen Kleidermode der Kanaaniter Geschmack gefunden haben und sie angenommen haben (vgl. צֶבַע רִקְמָה Ri 5, 30; Purpurgewänder 2 Sa 1, 24). Die Tracht der salomonischen Hofbeamten ist von der alten, einfachen Kleidung der Beduinen weit entfernt und erregt in ihrer Kostbarkeit das höchste Erstaunen der arabischen Königin (1 Kg 10, 5). Sogar ein ganz neues Kleidungsstück scheint unter dem Einfluß der syrischen Mode aufgekommen zu sein: der me'īl (מְעִיל), wahrscheinlich ein mit Ärmel versehenes, langherabhängendes, talarähnliches Obergewand aus feinerem Stoff, das bei den Vornehmen an Stelle der groben Simlah trat (1 Sa 2, 19; 15, 27; 18, 4; 24, 5; 28, 14; Esr 9, 3; Hi 1, 20; 2, 12 u. a.). Daß der me'īl Ärmel gehabt hat, wird durch Stellen, wie Jes 52, 10; Ez 4, 7 erwiesen, wo vom Entblößen der Arme die Rede ist, was voraussetzt, daß sie gewöhnlich mit Ärmeln bedeckt sind. Über dem Obergewand wird sodann noch ein weiterer Mantel אַדֶּרֶת oder אֶדֶר getragen (Mi 2, 8), über dessen Form wir nichts näheres erfahren. Dasselbe Wort bezeichnet auch den härenen Prophetenmantel (s. unten); andererseits finden wir dieses Kleidungsstück ganz besonders reich ausgestattet (Jos 7, 21). Wie der Mantel hat auch der Hemdrock ein feineres Seitenstück erhalten in dem von Männern und Frauen getragenen linnenen Hemde (סָדִין Ri 14, 12 ff.; Jes 3, 23), welches in der Form wohl wenig von der Kutthoneth unterschieden war.

In noch späterer Zeit finden wir verschiedene weitere Kleidungsstücke erwähnt. Die Tracht der drei Männer, welche in den Feuerofen geworfen werden (Da 3, 21), dürfte allerdings babylonisch oder persisch sein, und nicht national jüdisch: סַרְבָּל scheint das persische Unterkleid gleichen Namens, eine Art kurzer, weiter Unterhose zu bezeichnen. פַּטִּישׁ ist vielleicht eine Art Hemd, und כַּרְבְּלָא ein Mantel, vgl. die Kommentare zu der Stelle und die von Herodot I, 195 beschriebene dreifache Kleidung der Babylonier bestehend aus *κιθὼν ποδηνεκὴς λίνεος, ἄλλος εἰρίνεος κιθών* und *χλανίδιον λευκόν*. In griechisch-römischer Zeit ist naturgemäß auch auf diesem Gebiet ein Eindringen abendländischer Kultur zu verspüren. 2 Mak 12, 35 wird die *χλαμύς* genannt, der griechische Soldatenmantel, der an der Brust oder rechten Seite zusammengeheftet wurde und bis an die Knie reichte, vgl. dazu den Purpurmantel (*χλαμὺς κοκκίνη*) Mt 27, 28. Weiterhin nennt Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes, 3. A. II, S. 59) eine Reihe Kleidungsstücke fremden Ursprungs: das sagum (סגוס), ein Mantel, der die Arme frei läßt; die dalmatica (דלמטיקין), das paragaudion (פרגוד) und die stola (אצטלית), drei verschiedene Arten von Unterkleidern; ferner das Schweißtuch (סודרין *σουδάριον*), den Filzhut (פליון *πιλίον*), die Filzsocken (אנפליא *ἐμπίλια*) und die Sandalen (סנדל).

Vor allem in dem Stoff zeigte sich der zunehmende Luxus und die Verfeinerung. Durch den Handelsverkehr kommt aus Phönizien der kostbare Purpur, aus Ägypten der feine Byssus (שֵׁשׁ, später בוץ genannt, feiner weißer Linnen- und Baumwollenstoff), aus Nordsyrien der Damast (Am 3, 12?, s. Wellhausen zu der Stelle), und vor allem die Erzeugnisse der weltberühmten babylonischen Webereien, die sich ganz besonders auf Buntweberei und Stickerei der Kleidungsstücke mit Figuren verstanden; ihre Stoffe galten als unübertrefflich an Feinheit (Ez 27, 7. 16. 24; vgl. Jos 7, 21). Ob mit מֶשִׁי (Ez 16, 10) wirklich Seide gemeint ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden (LXX *τρίχαπτον* = feine Fäden).

So steigerte sich mit dem zunehmenden Wohlstand der Kleiderluxus gewaltig. Das ganze Haus der tugendsamen Frau in den Proverbien erscheint z. B. in Scharlachgewänder gekleidet (Spr 31, 21); und der Siracide warnt eindringlich: „sei nicht stolz auf deine schönen Kleider" (Si 11, 4). Die Reichen und Vornehmen liebten es schon zur Zeit der alten Propheten, die fremden Moden nachzuahmen und sich in ausländische Kleider zu kleiden (Zeph 1, 8). Sie haben in ihren Häusern einen großen Vorrat von Kleidern (Hi 27, 16), so gut wie der König seine Kleiderkammer hat (2 Kg 10, 22 מֶלְתָּחָה), die einem besonderen Beamten unterstellt ist (vgl. 2 Kg 22, 14). Feierkleider für festliche Gelegenheiten (מַחֲלָצוֹת Jes 3, 22; Sach 3, 4; oder חֲלִפוֹת; Gen 45, 22; Ri 14, 12 f.; 2 Kg 5, 22) waren ein sehr gern gesehenes Geschenk, mit dem man z. B. den Gast ehrte (Gen 45, 22; Ri 14, 12 f.; 1 Sa 18, 4; 2 Kg 5, 5). Den gewaltigen Unterschied zwischen der alten und neuen Zeit zeigt am deutlichsten das Priestergewand: an Stelle des einfachen, linnenen Hemdrockes ist die pompöse, hohepriesterliche Tracht getreten (s. Bd VIII S. 252, 53 und den A. Priestertum).

2. Die Frauenkleidung entspricht im wesentlichen dieser Männertracht. Auch die Frauen trugen kuttoneth und simlah. Wenn Dt 22, 5 den Weibern verboten wird, Männerkleider zu tragen und umgekehrt, so setzt das voraus, daß zwischen Männer- und Frauenkleidung in der Form doch ein Unterschied vorhanden war. Aber worin derselbe bestand, erfahren wir nirgends. Wahrscheinlich waren die Gewänder der Frauen von Anfang an länger als die der Männer. Die kuttoneth der Frauen mag lange Ärmel gehabt haben, die כְּתֹנֶת פַּסִּים (s. o.) wird als Tracht der königlichen Prinzessinnen genannt (2 Sa 13, 18 f.). Heute unterscheiden sich tōb und abāje der Frauen auch nur unwesentlich von denen der Männer. Der Mantel der Frauen ist etwas enger und kürzer und aus weniger grobem Stoff (vgl. ZdPV IV, 60). Außerdem dürfen wir uns selbstverständlich schon in alter Zeit beide Kleidungsstücke bei den Frauen feiner, vielleicht in bunten Farben ausgeführt und irgendwie verziert vorstellen.

Begreiflicherweise ist in der allgemeinen Entwickelung der Mode, wie sie oben gekennzeichnet wurde, die Frauenkleidung nicht zurückgeblieben. Die Propheten klagen immer wieder über den übertriebenen Kleiderluxus der Frauen, die sich in Purpur und Scharlach oder gar in golddurchwirkte Gewänder kleiden (Jer 4, 30; Ps 45, 14 f.), die kostbaren Stoffe auf dem Boden nachschleppen (Jes 42, 2; 47, 2; Jer 13, 22. 26; Nah 3, 5), in lange Schleier sich hüllen (Jes 3, 19; 47, 2; HL 4, 1), mit prächtigen Gürteln und Schärpen (קִשֻּׁרִים Jer 2, 32; Jes 49, 18), Riechfläschchen und Spiegeln, Taschen und Turbanen einherstolzieren. Das Inventar weiblicher Toilette, welches uns Jes 3, 18 ff. überliefert ist, bringt außer den oben besprochenen Kleidungsstücken noch drei weitere Ausdrücke für Oberkleider מַעֲטָפָה, מִטְפַּחַת, פְּתִיגִיל, welche wohl alle mantelähnliche Gewandungen bezeichnen, deren Form wir jedoch im einzelnen nicht unterscheiden können (vgl. die Wörterbücher).

Speziell der Frauenkleidung gehören die verschiedenen Schleierarten an. Heute ist es namentlich unter dem Einfluß des Islam im Orient Sitte, daß die Frauen in Gegenwart fremder Männer sich verschleiern. Sie tragen deswegen entweder einen Gesichtsschleier (so namentlich in Ägypten), der das ganze Gesicht von den Augen abwärts verhüllt, oder einen Kopfschleier (bezw. Kopftuch), welcher den Nacken bedeckt und gegebenen Falles über das Gesicht gezogen wird (so die palästinensischen Fellachinnen). Für das hebräische Altertum ist diese Sitte sich zu verschleiern nicht mit Bestimmtheit, jedenfalls nicht in dieser Ausdehnung wie im Islam, nachzuweisen. Rebekka verschleiert sich allerdings vor dem nahenden Bräutigam (Gen 24, 65, vgl. Gen 29, 22 ff.; Lane, Sitten ꝛc. I, 183). Aber sonst gehen die Patriarchenfrauen unverschleiert (Gen 12, 14; 24, 15 ff. 65). Wenn Tamar sich verhüllt (Gen 38, 15), so thut sie das, um von ihrem Schwiegervater nicht erkannt zu werden; auf allgemeine Sitte kann darauf nicht geschlossen werden. Auch in diesem Stück hat das weibliche Geschlecht bei den alten Hebräern größere Freiheit genossen als heutzutage im islamischen Orient. Doch mag gerade in diesem Punkte, wie noch heute, zwischen Stadt und Land ein gewisser Unterschied vorhanden gewesen sein, in der Hinsicht, daß die Bauern- und Beduinenweiber freier waren, und in den Städten der Schleier mehr in Gebrauch war. Jedenfalls finden wir schon in prophetischer Zeit Schleier als notwendige Bestandteile der vollständigen weiblichen Kleidung (vgl. Jes 3, 18 ff.; 47, 2 ff.; HL 5, 7). Es werden uns für Schleier, bezw. schleierartige Überwürfe eine Reihe von Ausdrücken überliefert, die wir wiederum im einzelnen nicht voneinander unterscheiden können: רְדִידִים Jes 3, 23. HL 5, 7; צַמָּה Jes 47, 2. HL 4, 1; 6, 7; רְעָלָה Jes 3, 19; צָעִיף Gen 24, 65; 38, 14.

3. Besondere Anlässe erforderten natürlich eine besondere Kleidung. Das gilt in erster Linie von allen kultischen Handlungen. Es ist schon oben bemerkt worden, daß die Araber den Umlauf um die Ka'aba in dem alten Gewand, dem Lendenschurz, machen. Im arabischen Heidentum geschah das auch vielfach ganz nackt. Jedenfalls mußte man die Kleider wechseln und durfte diese und andere religiöse Übungen nicht in seinen gewöhnlichen Kleidern vornehmen. Man borgte sich etwa vom Priester andere Kleider (vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 56. 120). Dieselbe Sitte bei den Hebräern ist ausdrücklich bezeugt durch Gen 35, 2. Der Brauch geht in letzter Linie wohl auf die Vorstellung zurück, daß alles, was mit dem Heiligen in Berührung kommt, selbst heilig wird. „Heiligkeit" ist geradeso ansteckend wie Unreinigkeit; Kleider, die im Heiligtum „heilig" geworden sind, dürfen nicht mehr im profanen Leben Verwendung finden, das wäre eine Entheiligung. Für diese Anschauung vergleiche noch aus späterer Zeit Ez 44, 19; Le 6, 23; Hag 2, 12 ff. Daher erhalten die Baaldiener, welche Jehu zum Feste zusammenberufen, vom König aus der Kleiderkammer (des Tempels?) andere Kleider für

das Fest (2 Kg 10, 22), hierzu vgl. wie Zeph 1, 8 ff. das Tragen fremder Kleider mit fremdem Gottesdienst zusammengestellt wird. Ein Ersatz für das Wechseln der Kleider ist das Waschen derselben. Auch dies wird als wesentliches Stück der Vorbereitung auf eine kultische Feier, des „sich Heiligens", betrachtet (Ex 19, 10). Auch die Sitte, überhaupt bei einem Feste besondere Kleider anzuziehen, hat in letzter Linie solchen kultischen Ursprung, denn alle Feste waren ursprünglich mit kultischen Handlungen verbunden. Es ist bezeichnend, daß die Festkleider den Namen חֲלִיפוֹת „Wechselkleider" tragen.

Die Sitte, bei kultischen Handlungen die Kleider zu wechseln, bezw. „heilige" Kleider anzuziehen, dürfte in letzter Linie vielleicht darauf zurückgehen, daß man ursprünglich die Kleider und Hüllen des Gottesbildes selber anlegte, um in allerengste Verbindung mit der Gottheit zu gelangen. Wenn ein und dasselbe Wort Ephod sowohl Bezeichnung des Gottesbildes (das einen Überzug oder Mantel trug), als auch Bezeichnung des Priestergewandes ist, so würde sich das am einfachsten daraus erklären, daß der Priester beim Orakelgeben (wozu man den Ephod in allererster Linie brauchte, vgl. 1 Sa 14, 18; 23, 9; 30, 7) sich in diesen Mantel des Gottesbildes zu hüllen pflegte, um damit auf magische Weise von der Gottheit besonderer Kräfte teilhaftig zu werden. Parallelen hierzu aus alter und neuer Zeit fehlen nicht. Ein von Fr. Delitzsch bei Bär (Ezechiel S. XIII) angeführter Zauberspruch zeigt dieselbe Vorstellung; dazu vgl. in Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch (S. 371 b) die Erwähnung, daß ein Magier das Gewand von Eridu, einer in babylonischen Zaubersprüchen häufig genannten Stadt, trägt. Aus dem modernen Orient gehört hierher der Brauch, daß man in Palästina z. B. Lappen an einem heiligen Baum aufhängt, um sie nachher, nachdem sie einige Zeit dort gehängt haben, als „heilige" Stücke, denen eine gewisse Zauberkraft innewohnt, wieder zu tragen (vgl. Baldensperger in PEF Quart. Statements 1893, 204). Wir werden uns unter diesen Umständen nicht wundern, ähnlichen Vorstellungen auch auf hebräischem Gebiet zu begegnen. So wird z. B. Ez 13, 18 von den falschen Propheten (Zauberern) gesagt, daß sie große Hüllen machen, welche sie den Fragenden über den Kopf werfen, und dieselben so in den magischen Kreis hineinziehen (vgl. Bertholet zu der Stelle). Am deutlichsten tritt uns das in der Elia- und Elisageschichte entgegen. Elisa wird dadurch zum Propheten berufen, daß Elia seinen Mantel auf ihn wirft (1 Kg 19, 19). Und wenn man hier etwa noch mit der Erklärung auskommen könnte, daß eben der Mantel das äußere Kennzeichen der Propheten sei (s. u.), so spielt doch in anderen Erzählungen der Prophetenmantel geradezu die Rolle des Zauberstabes. Mit ihm schlägt Elia das Wasser des Jordan, daß es sich spaltet (2 Kg 2, 8). Erst der Besitz des Mantels des Elia macht den Elisa zum Nachfolger des Propheten, der den Geist und die Kraft des Meisters besitzt; der Mantel wirkt auch in den Händen des Elisa Wunder (2 Kg 2, 13 ff.). Hier ist ganz deutlich, daß dieser Prophetenmantel nicht bloß äußeres Kennzeichen der Propheten ist, sondern daß sich ihm etwas von der Kraft des heiligen Mannes der ihn trägt mitgeteilt hat. Das kananäische Weib im Evangelium glaubt ebenso, daß dem Kleide Jesu etwas von seiner Kraft, Wunderheilungen zu bewirken, innewohnt (Mc 5, 23). Dazu vergleiche überhaupt die magischen Vorstellungen von der Heiligkeit und ihrer Übertragbarkeit auf Gegenstände, wie sie in Stellen wie Jes 65, 2; Hag 2, 12; Ex 29, 37 und ähnl. uns entgegentritt (s. o.). Von diesen Erwägungen aus wird man ganz allgemein den Ursprung des „Prophetenmantels" nicht darin suchen dürfen, daß eben die Propheten durch ein besonderes Kleidungsstück sich äußerlich kenntlich machen wollten, sondern man wird darin ursprünglich heilige Kleider sehen müssen. Wir finden als Prophetentracht den Lendenschurz aus Fellen; einen solchen z. B. trägt Elia (2 Kg 1, 8), und hiernach ist vielleicht auch der ēzōr aus Linnen, den Jeremia trägt, zu deuten (Jer 13, 1). Ist es nicht dieser alte Lendenschurz, so ist es ein Mantel aus Fellen אַדֶּרֶת שֵׂעָר, den die Propheten bevorzugen (1 Kg 1, 8; 2, 8; Sach 13, 4; vgl. Mt 3, 4; 7, 15). Beides fällt unter ein und denselben Gesichtspunkt: es ist das uralte außer Gebrauch gekommene Kleidungsstück, das sich nur in diesem besonderen Fall mit besonderer religiöser Bedeutung noch erhalten hat, gerade so wie bei den Arabern der Lendenschurz auch nur noch beim Fest in Mekka gebraucht wird.

Auch mit dem Trauergewand, dem sak (שַׂק) dürfte es sich so verhalten, daß ein in alter Zeit allgemein getragenes Kleidungsstück sich nur noch in dieser speziellen Bedeutung im Gebrauch erhalten hat. Durch alle Zeiten hindurch ist der Sak das übliche Trauergewand, das angelegt wird zum Ausdruck der Trauer um einen Toten, wie überhaupt jeder Art von Trauer (Gen 37, 24; 2 Sa 3, 31; 21, 10; 1 Kg 20, 31; 21, 27; 2 Kg 6, 30; 19, 1 ff.; Jes 3, 24; Jer 6, 26; 48, 37; Ez 7, 18; Am 8, 10; Hi 16, 15 u. o.), Als solches Trauergewand kann der Sak auch gelegentlich die tiefste Unter-

würfigkeit ausdrücken (1 Kg 20, 30 ff.). Seine Form ist nirgends beschrieben. Aus der Redeweise, daß der Sak um die Hüfte gelegt werde (Gen 37, 34; Am 8, 10; Jer 48, 37 u. o.), oder dem anderen Ausdruck „sich gürten (חָגַר) mit dem Sak" (Jes 3, 24; 2 Sa 3, 31; 21, 10; Jer 6, 26 u. o.) hat man schon geschlossen, daß der Sak ursprünglich nichts anderes gewesen sei als ein Lendentuch, also ganz dem oben besprochenen Lendenschurz entsprochen habe (z. B. Nowack, Archäologie 193). Allein die Thatsache, daß der Sak noch in später Zeit nicht bloß unter dem Obergewand (2 Kg 6, 30), sondern meist überhaupt als einziges Kleidungsstück (1 Kg 20, 31; 21, 7; Jes 3, 24; 32, 11 u. a.) getragen wird, sowohl von Männern als auch von Frauen, macht diese Annahme unmöglich. Wir werden daher uns denselben in ähnlicher Form wie das Untergewand, die Kuttoneth, zu denken haben. Vielleicht stellen die obenerwähnten Reliefs zu Kujundschik die jüdischen Gefangenen geradezu im Sak und nicht wie oben angenommen in der Kuttoneth dar. Dafür, daß der Sak ein solches den ganzen Körper bedeckendes Gewand ist, spricht auch der Umstand, daß das Wort Jes 20, 2 von dem von Propheten gewöhnlich getragenen Kleidungsstück gebraucht wird, welches derselbe über der Kuttoneth angezogen hat. Entweder vertritt hier also der Sak die Stelle des härenen Prophetenmantels (s. o.), oder es dürfte Sak, was noch wahrscheinlicher ist, nur eine ungenaue Bezeichnung für אַדֶּרֶת sein. Wie das Untergewand wurde auch der Sak mit einem Gürtel oder Strick um die Hüfte festgebunden. Sein Stoff ist aus Ziegen- oder Kamelshaaren grob gewoben. Als Zeichen der Trauer wurde er ursprünglich auf bloßem Leibe getragen (Hi 16, 15 u. a.), bei dieser Art von Gewebe auch für eine wenig verzärtelte Haut nichts angenehmes. Auch bei Nacht wird er in großer Trauer nicht abgelegt (1 Kg 21, 27).

4. Die **Kopfbedeckung** ist uns ebenso wenig wie irgend ein anderes Kleidungsstück näher beschrieben im alten Testament, auch die Abbildungen der assyrischen und ägyptischen Denkmäler lassen uns hier im Stich. Die tributbringenden Gesandten Jehus auf dem Obelisk Salmanassars II. sind, wie oben erwähnt, in assyrischer Tracht, also auch mit assyrischer Kopfbedeckung dargestellt; auf dem Marmorrelief des Sanherib haben die gefangenen Juden überhaupt keine Kopfbedeckung. Nur ein ägyptisches Bild, die oben erwähnte Darstellung eines syrischen Gesandten im Grabe des Hui in Theben kann etwa angeführt werden; auf ihr sehen wir das langherabhängende Haar einfach mit einem Strick um den Kopf zusammengehalten. Damit stimmt überein, daß in einer alttestl. Stelle der Strick um den Kopf neben dem Sak genannt ist (1 Kg 20, 31); beides zusammen soll die tiefste Unterwürfigkeit ausdrücken. Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß dies damals noch als geringste, ärmste Kleidung galt, und in früherer Zeit die israelitischen Nomaden und Bauern, wenigstens die Ärmeren unter ihnen, sich mit einem solchen dicken Wollstrick begnügt haben. Auch heute noch findet sich vereinzelt diese Kopftracht in Arabien: langes, bis auf die Schultern hängendes Haar mit einem Strick um den Kopf, statt jeder Kopfbedeckung. So könnte sich der 1 Kg 20, 31 bezeugte Gebrauch wie beim Sak als Rest alter Sitte erklären. Gegen die Sonne gab freilich solch ein Strick gar keinen Schutz und es ist deshalb an sich schon wahrscheinlich, daß in früher Zeit schon die Israeliten eine andere Kopfbedeckung getragen haben.

Von dieser dürfen wir vermuten, daß sie mit der der heutigen Beduinen viele Ähnlichkeit hatte. Der Beduine legt ein ziemlich großes, viereckiges Wolltuch (keffije) als Dreieck zusammengefaltet über den Kopf. Der mittlere Zipfel, der hinten herunterhängt, deckt den Nacken; die beiden Seitenzipfel werden unter dem Kinn zusammengebunden und dann ebenfalls über den Rücken geworfen. So sind Nacken, Hals und Wangen vorzüglich gegen die Sonnenstrahlen geschützt. Eine dicke, ringförmige, farbige Wollschnur (ʿakâl) hält das Tuch auf dem Kopf fest. Der Fellache und Städter dagegen trägt heute meist ein kleines weißes Mützchen, oft auch darüber noch eine Filzkappe oder den roten Fez. Um diese wird dann ein Kopftuch gewunden. Form und Farbe dieses Kopfputzes sind an verschiedenen Orten, bezw. bei verschiedenen Ständen und Religionen verschieden. Diese letztere Kopfbedeckung dürfte, in späterer Zeit wenigstens, bei den Städtern und bei den vornehmen Israeliten üblich gewesen sein. Der Name der bei Männern und Frauen gewöhnlichen Kopfbedeckung צָנִיף (Jes 62, 3; 3, 23) kennzeichnet dieselbe eben als ein um den Kopf gewundenes Tuch, einen Turban (צָנַף, Jes 22, 18 = „knäuelförmig wickeln"). Das Anlegen dieser Kopfbedeckung wird dementsprechend als חָבַשׁ „umwinden" bezeichnet (Ez 16, 10; Ex 29, 9 u. a.). Über die Form solcher Turbane erfahren wir im alten Testament nichts Näheres. Durch die Art und Weise des Wickelns, die Größe und Farbe der Tücher lassen sich dem Turban sehr verschiedene Formen geben. Möglicherweise ist auch bei den alten Israeliten schon die Form in den einzelnen Gegenden des Landes

oder bei den verschiedenen Ständen eine verschiedene gewesen. Ähnlich finden wir es wenigstens bei den Assyrern und Babyloniern (Ez 23, 15), deren Mode wohl auch in diesem Stück durch die Vermittelung der Kanaaniter auf die israelitische Mode eingewirkt haben dürfte; vgl. die verschiedenartigen Kopfbunde auf den assyrischen Denkmälern, besonders die lange und spitzige Mütze der Könige (Ez 23, 15). Die gewöhnlichen Ägypter dagegen hatten keine besondere Kopfbedeckung, auch die Priester nicht (vgl. Ermann, Ägypten 314. 403). Ein besonders feiner und prächtiger Kopfbund war der פְּאֵר, den der Bräutigam als besondere Auszeichnung am Hochzeitstage aufsetzte (Jes 61, 3). Er wurde übrigens auch sonst von vornehmen Männern und Frauen getragen (Jes 3, 20; Ez 24, 17. 23). In der Trauer wurde er natürlich abgelegt (Ez 14, 17. 23). Auch der Kopfbund der Priester wird einmal mit diesem Wort bezeichnet (Ex 39, 28). Die Angaben in dieser letzteren Stelle sprechen dafür, daß der פְּאֵר neben, d. h. über dem eigentlichen Kopfbund (צָנִיף) getragen wurde. Auch der pe'ēr wurde aus Tüchern gewickelt (Ez 44, 18). Ein eben solcher Kopfbund schließlich, nur eben von besonderer Form und Farbe — wir wissen darüber nichts Näheres —, war der Turban der Priester (מִגְבָּעָה Ex 28, 40) und der des Hohenpriesters (מִצְנֶפֶת Ex 28, 37; 29, 6).

5. Die Fußbekleidung. Der arme und niedrige Mann ging, wie meist noch heute der Fall ist, häufig barfuß. Immerhin wird auch bei ihm der Besitz von Sandalen vorausgesetzt (Am 2, 6; 8, 6; vgl. Dt 25, 10). Diese Sohlen (נְעָלִים) waren aus Leder oder aus Holz geschnitten und wurden mit einem Riemen (שְׂרוֹךְ) am Fuße befestigt (Gen 14, 23; Jes 5, 27; Mc 1,7; Lc 3, 16). Selbstverständlich trug man im Zimmer keine solche Sandalen; das wäre für den Orientalen gerade so unhöflich, wie wenn man bei uns im Zimmer den Hut aufbehielte (vgl. Lc 7, 38). Dementsprechend legte man, wie noch heute im Islam, auch im Heiligtum die Schuhe ab (Ex 3, 5; 12, 11; Jos 5, 15), und die Priester mußten ihren Dienst barfuß versehen. Sonst war das Barfußgehen wohl auch ein Zeichen der Trauer (2 Sa 15, 30; Ez 24, 17. 23). Auch an diesem Kleidungsstück konnte natürlich der Luxus und die Prachtliebe des Besitzers sich bis zu einem gewissen Grade äußern (vgl. Ez 16, 10).

6. Schmuck. Im alten, wie im neuen Orient spielt der Schmuck eine große Rolle, wie wir aus den zahlreichen Schmuckgegenständen schließen können, die uns im alten Testament genannt sind. Sowohl Männer als Frauen trugen Schmuckgegenstände, und zwar der Ärmste so gut wie der Reiche, nur eben daß der Schmuck des Armen sehr einfach und wertlos war.

Herodot (I, 195) und Strabo (XVI, 746) berichten, daß jeder Babylonier einen Siegelring und einen Stock trug, welch letzterer oben mit einer geschnitzten Blume oder sonst ähnlich verziert war. Auch noch heute gehören Ring und Stock zur Ausrüstung eines Beduinen oder Bauern. Nicht anders war die Sitte in alter Zeit (vgl. Gen 38, 18). Der Stock (מַטֶּה), ist allerdings vielfach mehr als ein Schmuckstück; er ist für den Hirten z. B. ein notwendiges Geräte. Aber er wird auch sonst vielfach getragen, namentlich auf der Reise (Ex 12, 11; 2 Kg 4, 29 u. o.). Dabei ist heutzutage bemerkenswert, daß er in der Regel nicht als Stütze beim Gehen dient — dazu ist er auch zu kurz —, sondern über die Achsel gelegt getragen wird. Er ist gewöhnlich heute mit einem Haken oder mit einem keulenartigen Knauf versehen.

Der Siegelring (חוֹתָם, טַבַּעַת) wird schon den Patriarchen beigelegt (Gen 38, 18); ihn zu tragen gilt also als uralte Sitte. Die Kunst des Steinschneidens ist auch schon in sehr früher Zeit von den Phöniziern geübt worden, und von diesen sind die Erzeugnisse und die Kunst selbst zu den Kanaanitern und Israeliten gekommen. Nach der Erzählung des AT ist das Volk sogar schon in der Wüste im Besitz der Kunst des Gravierens. Zu den Phöniziern und Syriern mag diese Sitte von den Babyloniern gekommen sein. Dort war auch, wie oben erwähnt, nach Herodot und Strabo Brauch, daß jeder Babylonier einen Siegelring trug. Von alters her wurde über jedes größere Geschäft ein Vertrag abgeschlossen und dieser mit dem Siegelring der Parteien gesiegelt, d. h. unterzeichnet. Der Abdruck eines Siegelrings ersetzt hier und bis auf den heutigen Tag noch im Orient die eigenhändige Namensunterschrift. Daher die hohe Bedeutung des Siegelrings und die Allgemeinheit der Sitte, einen solchen zu tragen, auch bei den Israeliten. Übrigens war es bei diesen in ältester Zeit üblich, den Ring an einer Schnur um den Hals zu tragen (Gen 38, 18); noch heute findet sich das nicht selten. Im Unterschied davon trugen die Aegypter ihn von jeher am Finger (vgl. Gen 41, 42). Später wurde er auch bei den Israeliten an einen Finger der rechten Hand gesteckt (Jer 22, 24). Im Hohen Lied ist auch davon einmal die Rede, daß er an einer Schnur um den Arm gebunden wird.

Über die Steine, welche bei diesem Ring verwendet wurden, vgl. den A. Edelsteine Bd V S. 156 Es sind uns noch verschiedene solcher Steine aus recht alter Zeit erhalten. Ihre Form, Schrift und Ornamentierung gleicht der phönizischen vollständig. Abbildungen s. Benzinger, Archäologie 258 ff.

Ohrringe sind im AT bei den Männern nicht ausdrücklich bezeugt, wohl aber behauptet Plinius (Historia naturalis VI 139) ganz allgemein von den Orientalen, daß die Männer solche getragen haben (vgl. auch Juven. I, 104; Xenoph. Anab. III, 1, 31; Petron. Sat. 102). Von den Midianitern wird dies auch Ri 8, 26 berichtet. Die Gewohnheit hat sich bis auf den heutigen Tag bei den Beduinen erhalten. Man wird deshalb wohl vermuten dürfen, daß auch die hebräischen Männer solche trugen, wenn auch vielleicht die Sitte nicht allgemein war, vgl. Ex 35, 22, wo vielleicht auch an Ohrringe der Männer gedacht ist. — Armbänder bei Männern, wenigstens bei Vornehmen, scheinen ebenfalls zeitweise Mode gewesen zu sein, wenn nicht die 2 Sa 1, 10 genante Armspange, die Saul trägt (אֶצְעָדָה), etwa als ein Stück seines königlichen Ornats zu betrachten ist.

Bei den Frauen bildeten den Hauptschmuck die Ohrringe (נֶזֶם, Gen 35, 4; Ex 32, 2; Ri 8, 24; Hi 42, 11; oder עָגִיל Ex 16, 22; Nu 31, 50 u. a.); auch Kinder beiderlei Geschlechts trugen solche Ohrringe (Ex 32, 2). Noch heute sind sie im Orient wie zu alten Zeiten bei Frauen und Kindern ganz allgemein. Die Araberinnen treiben damit großen Luxus, bisweilen tragen die Frauen sogar mehrere Ringe im Ohr. Das Ohrgehänge der Hebräerinnen hatte verschiedene uns unbekannte Formen; neben den runden Ringen (עָגִיל) scheinen andere Ohrgehänge eine tropfenähnliche Gestalt gehabt zu haben, wenigstens will man darauf den Namen נְטִיפוֹת deuten (Jes 3, 19; Ri 8, 26).

Neben den Ohrringen waren die Nasenringe bei den Hebräerinnen sehr beliebt (Gen 24, 47; Jes 3, 21; Ez 16, 12; Spr 11, 22); auch die heutigen Beduinenfrauen haben den gleichen Geschmack. Der Ring wird meist durch den rechten Nasenflügel gesteckt, aber auch durch die Nasenscheidewand. Er ist ziemlich groß, 1—3 Zoll im Durchmesser, und hängt oft so über den Mund herab, daß man ihn mit einer Hand halten muß, wenn man etwas in den Mund bringen will. Man sagt, daß die Araber ihre Frauen gern durch diesen Ring küssen. Die ägyptischen Fellachinnen hängen oft an diesen Ring einige kleine farbige Glaskugeln (Lane, Sitten und Gebräuche III, 214, vgl. auch Tafel 64). Der Talmud erlaubt den jüdischen Frauen am Sabbath nur die Ohrringe, nicht die Nasenringe zu tragen.

Für den Halsschmuck werden uns eine Reihe verschiedener Namen überliefert: חֲלִי (Spr 25, 12; HL 7, 2), חֶלְיָה (Ho 2, 15), עֲנָק (HL 4, 9; Spr 1, 9), רָבִיד (Gen 41, 42; Ez 16, 11), כּוּמָז (Ex 35, 22; Nu 31, 50), חֲרוּזִים (HL 1, 10). Wir können diese Bezeichnungen im einzelnen nicht mehr deuten und auch über die Form des Halsschmuckes höchstens Vermutungen aufstellen. Neben einfachen Ringen und Ketten gab es Schnüre von Goldkügelchen, Metallplättchen, Korallen, Perlen. Eine derartige Schnur scheint der Ausdruck חֲרוּזִים zu bezeichnen. An diesen Halsketten waren dann, wie es scheint, noch andere Schmuckgegenstände befestigt, so die Halbmonde aus Gold oder Silber (שַׂהֲרֹנִים, LXX *μηνίσκα* Jes 3, 28), die kleinen „Sonnen" (שְׁבִיסִים Jes 3, 18, wenn das Wort nicht mit Delitzsch und anderen auf Stirnbänder zu deuten ist; LXX *ἐμπλόκια*, Rabb. „Haarnetze"), auch vielleicht die Riechfläschchen (בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ Jes 3, 20), und weiterhin Amulette aller Art (לְחָשִׁים Jes 3, 20; s. unten).

Die Armbänder (צָמִיד Gen 24, 22; Ez 16, 3; 23, 42; אֶצְעָדָה Nu 31, 50) waren in ihrer einfachsten Form wohl wie noch heute bei den Beduinen nichts anderes, als ringförmig gebogene Drähte, deren Enden sich nur berühren, nicht aber zusammengeschweißt oder durch einen Schluß zusammengehalten sind, so daß sie durch einfachen Druck geöffnet werden können. Eine andere Art von Armbändern, wohl eine Armkette, bezeichnet der Ausdruck שֵׁרוֹת (Jes 3, 19). Gewöhnlich trug man die Armbänder am rechten Arm (Si 21, 23). — Den Armbändern haben in der Form wohl entsprochen die Fußspangen, Ringe oder Ketten, die man über den Knöcheln um den Fuß legte (עֲכָסִים Jes 3, 18), ein dem alten und neuen Orient eigentümlicher Schmuck der Frauen (Tertull. cult. fem. 7; Clem. Al. paed. II, 89; Koran 24, 32; Gem. Schabb. 6, 4; Niebuhr, Reisen I, 164; Rosenmüller, Morgenl. IV, 212). An ihnen sind vielfach Schrittkettchen (צְעָדוֹת Jes 3, 18. 20) befestigt, um die tändelnden Schritte schön und genau abzumessen.

Des weiteren wurden auch Fingerringe (wenn auch nicht gerade Siegelringe) von den Frauen getragen (Jes 3, 21), und noch mancherlei sonst gehörte zum vollen Putz der

vornehmen Hebräerin der späteren Königszeit: Stirnbänder (שְׁבִיסִים Jes 3, 18? s. oben), Taschen (חֲרִיטִים Jes 3, 22), Handspiegel (גִּלְיֹנִים Jes 3, 23) aus poliertem Metall, die schon erwähnten Riechfläschchen, und kostbare Gürtel, an denen diese Schmuckgegenstände befestigt waren.

Der Gebrauch dieser Schmucksachen war ein so allgemeiner, und sie gehörten so notwendig zur vollständigen Tracht, daß auch der Arme sie nicht entbehren konnte. Für ihn waren sie aus unedlen Metallen gefertigt. Auch heute noch müssen die Fellachen- und Beduinenweiber, selbst die ärmsten, ihren Schmuck, der nur wenige Pfennige wert ist, haben und tragen ihre Messing- und Blechringe mit Glasperlen und Glaskügelchen. Bei den Reichen und Vornehmen waren diese Schmucksachen natürlich aus edlem Metall; kostbare Edelsteine, die an ihnen angebracht waren, erhöhten ihren Wert (2 Sa 12, 30; Ex 28, 8 ff.; Ez 28, 13 u. a.). Für Siegelringe insbesondere kamen Steine in Betracht, welche sich gut gravieren ließen. Jer 17, 1 hören wir, daß man zum Gravieren einen eisernen Griffel mit Diamantspitze benützte. Korallen, die nach Plinius (Hist. nat. 32, 11) vom persischen Meerbusen bezogen wurden, sind den Hebräern wohl auch nicht unbekannt gewesen. Die Rabbinen verstehen solche unter dem רָאמוֹת genannten Schmuck, der ein Bild des Kostbaren, ja Unerschwinglichen ist (Hi 28, 18; Spr 24, 7) und nach Ez 27, 16 von den Edomitern (masoretischer Text: Aramäer) auf den Markt von Tyrus gebracht wird. Andere deuten das Wort auf Perlen. Letztere findet man meist in dem hebräischen Ausdruck פְּנִינִים (Hi 28, 18; Spr 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10), die ebenfalls immer zu den kostbarsten Kleinodien gerechnet werden. Doch ist auch möglich, daß gerade umgekehrt רָאמוֹת die Perlen und פְּנִינִים die Korallen bezeichnet, da Klagel. 4, 7 von der Röte der letzteren die Rede ist (vgl. Dillmann und Delitzsch zu Hi 28, 18 und den A. Perlen).

Die Form und Ausführung dieser Schmuckgegenstände entspricht jedenfalls durchaus derjenigen der Phönizier, ja wir werden annehmen dürfen, daß ein großer Teil dieser Dinge überhaupt phönizischen Ursprungs gewesen ist. Das Kunsthandwerk war, wie wir aus den Berichten und Abbildungen der ägyptischen Denkmäler sehen, schon in früher Zeit in Palästina hoch entwickelt. Von den Phöniziern, die im Wesentlichen den Markt im Binnenlande werden beherrscht haben, haben die Kanaaniter jedenfalls die einfacheren Gegenstände selbst herzustellen gelernt und von ihnen kam dann die Kunst zu den Israeliten. Aber auch in späterer Zeit noch mag den Phöniziern der Ruf besonderer Geschicklichkeit geblieben und ihre Ware auch bei den Israliten gern und viel gekauft worden sein. Die phönizische Kunst selbst aber ist keine originale, sondern eine eklektische, die vorzugsweise aus der babylonischen und ägyptischen Kunst ihre Motive entlehnt hat. Leider fehlt es uns, abgesehen von einigen Siegeln (s. oben) bis jetzt noch ganz an althebräischen Schmucksachen.

Noch darf eines für die Würdigung des Schmuckes in der ganzen Antike nicht außer Acht gelassen werden: die religiöse Bedeutung desselben. In späterer Zeit freilich werden alle diese Dinge, wie Ringe, Spangen u. s. w., getragen als Schmuck zur Verschönerung der äußeren Erscheinung. Aber seinen Ursprung hat der Schmuck nicht in dem Bestreben schön zu erscheinen, sondern in religiösen Vorstellungen: der Schmuck dient ursprünglich zum Schutz gegen bösen Zauber aller Art. „Jeder Schmuck, der den Blick auf sich zieht, wendet ihn vom Träger ab. Schmuck und Amulett ist dasselbe." Eine Reihe von interessanten Belegen aus dem Gebiet des arabischen Heidentums giebt Wellhausen (Reste arabischen Heidentums 165). Darum tragen auch die Männer weniger Schmuck als die Frauen: „sie glauben überhaupt nicht recht an die Mittel des Schutzzaubers und sie schämen sich der Furcht vor den Gefahren, gegen die er feien soll; sie tragen auch keine Zieraten, abgesehen von Waffen. Der Schmuck und der Zauber ist für die putzsüchtigen und abergläubischen Weiber" (Wellhausen a. a. O.). Spuren dieser Anschauung im AT fehlen nicht. Noch Jes 3, 20 erscheinen die לְחָשִׁים mitten unter den Schmucksachen der Frauen als eine besondere Art von Schmuck, vielleicht Ohrringe; ihr Name bezeichnet diese Gegenstände geradewegs als „Amulette". Gen 35, 4 müssen die Ohrringe neben den Götzenbildern aus Jakobs Haus geschafft werden, ehe er in Bethel Jahve einen Altar errichten kann. Dazu vergleiche die Benennungen der Ohrringe bei den Syrern als das „Heilige" קְדָשָׁא. Hosea bezeichnet den Nasenring und die Halskette der Weiber als die Hurerei in Israels Angesicht und die Buhlerei an seiner Brust (Hosea 2, 2. 15). Er denkt dabei ganz gewiß nicht an sündhaften Luxus, der damit getrieben wird, sondern an abergläubische Vorstellungen, die sich mit diesen Dingen verknüpfen. Dem obengenannten aramäischen Ausdruck entsprechend werden die Edelsteine Klagel. 4, 3 „heilige" Steine

genannt. Wenn ferner von den Midianitern erzählt wird, daß sie ihren Kamelen „Möndchen“ umgehängt haben (שַׂהֲרֹנִים Ri 8, 21. 26), so kann es sich hier ebenfalls nur um Amulette handeln, entsprechend der arabischen Sitte, den Pferden Silber- und Goldplättchen umzuhängen (vgl. Wellhausen a. a. O.). Aus dieser Bedeutung des Schmuckes erklärt es sich auch letzlich, warum er so allgemein verbreitet ist, und selbst das ärmste Weib ihren wertlosen Ring u. s. w. haben muß.

7. Schließlich sind noch eine Reihe meist symbolischer Bräuche hier anzuführen, welche mit Kleidung und Schmuck verbunden sind. Von der religiösen Bedeutung einzelner Stücke ist oben die Rede gewesen. Dem dort Gesagten reiht sich an die Verordnung des Gesetzes, wonach an den vier Ecken des Obergewandes Quasten oder Trodbeln angebracht werden sollen (גְּדִלִים Dt 22, 12; צִיצִת Nu 15, 38). Das Priestergesetz (Nu 15, 38), das an jeder Quaste noch eine Schnur von blauem Purpur verlangt, begründet diese ganze Sitte damit, daß diese Quaste ein Erinnerungszeichen an Gottes Gebote sein solle. Das ist natürlich nicht die ursprüngliche Meinung, ist auch im Dt noch nicht bemerkt. Dort ist vielmehr das Gebot zusammengestellt mit dem Verbot, zweierlei Fäden zusammenzuweben u. s. w. (s. oben), und fällt unter religiöse Gesichtspunkte. Ursprünglich stehen diese Quasten auf einer Linie mit Schmuckgegenständen: sie sind Talismane, durch die man sich vor bösen Geistern, Zauberern u. s. w. zu schützen suchte. Solche Quasten als Amulette kommen auch bei anderen Völkern vor, z. B. bei den Persern (Niebuhr, Reisen II, 130. 150. Tafel 22. 30). Die Pharisäer stellen die Größe ihrer Frömmigkeit durch die Größe ihrer Quasten dar (Mt 23, 5 *κράσπεδα*). Das blutflüssige Weib berührt eben diese Quasten am Oberkleid Jesu (Mt 9, 20; 14, 36). Das spätere Judentum hat sehr viel Gewicht auf diese Verordnung gelegt. „Das Gebot von der Zizith ist so groß, daß derjenige, welcher dieses Gebot fleißig in Acht nimmt, ebenso anzusehen ist, als hätte er das ganze Gesetz gehalten, dahingegen von dem, der dieses Gebot unterläßt oder hochmütig verachtet, gilt Hi 38, 13: daß die Ecke der Erde geschüttelt und die Gottlosen herausgeschüttelt werden“ (Orach. chaj. 25 § 6; Carpzov. appar. 197 ff.). — Denselben Ursprung haben die Phylakterien, die Gebetsriemen (Luther: Denkzettel), welche die Juden auf Grund einer buchstäblichen Auslegung von Dt 6, 8; Ex 13, 9. 18 beim Gebet um Arme und Stirn legten (Mt 23, 5). — Auch ein besonderer Schmuck des hohenpriesterlichen Gewandes ist in diesem Zusammenhang zu nennen: die goldenen Glöckchen, welche neben Granatäpfeln aus Purpurfäden den Saum desselben verzierten (Ex 28, 31 ff.; 39, 22 ff.). Der Siracide (45, 9) giebt ganz in Parallele mit dem Gesetz über die Bedeutung der Zizith als Zweck dieser Glöckchen an, daß des Volkes vor Gott gedacht werden soll. Ursprünglich handelt es sich hier um Amulette, welche die Dämonen abwehren sollen, die das Heiligtum bewohnen und dem Besucher gefährlich werden können. Smend (Religionsgeschichte 146 Anm. 1) erinnert daran, daß die Philister aus Furcht vor diesen Dämonen über die Schwelle des Dagontempels sprangen (1 Sa 5, 5).

Mit der erwähnten Vorstellung von Kleidern als Trägern, bezw. Vermittlern besonderer Kräfte hängt es letztlich zusammen, daß nicht bloß bei Propheten, sondern auch sonst die Übergabe der Kleidung symbolische Darstellung für Übertragung eines Amtes ist. Eleazar wird mit Aarons Kleidern bekleidet (Nu 20, 28), Eljakim soll nach dem Wort Jesaias die Kuttoneth und den Gürtel des Hausministers Sebna und damit sein Amt bekommen (Jes 22, 20 ff.), ganz wie Elia den Mantel des Elisa erbt. Krone und Schmuck Sauls werden dem David überbracht (2 Sa 1, 20; vgl. auch noch Gen 41, 42; Est 8, 15). Dementsprechend wird die Absetzung von einem Amt symbolisch dargestellt durch Abreißen der Kleider (Mc 4, 38). — Eben hierher gehört auch der Bundesschluß durch Kleidertausch: Jonathan schließt den Bruderbund mit David, indem er ihm seine Kleider und Waffen giebt; dazu vergleiche, wie Glaukus und Diomedes die Waffen wechseln, und die arabische Sitte, daß ein Schutzsuchender die Kleider des Patrons ergreift. Ein altarabisches Sprichwort heißt: „reiße meine und deine Kleider auseinander“, d. h. löse die Verbindung zwischen mir und dir (Imrulkais, Muʿallaka 50, 21; vgl. R. Smith, Rel. sem. 335). — Unter weiterer Abschwächung des Gedankens hat sich dann überhaupt die Sitte gebildet, Kleider als Zeichen der Zuneigung (Gen 45, 22) oder als Ehrengabe (1 Kg 10, 25) zu verschenken (vgl. Richter 14, 12 ff.). — Daß das gesetzliche Verbot, Kleider zu tragen, in deren Stoff, Flachs und Wolle gemischt war, ebenfalls wohl mit abergläubischen Vorstellungen zusammenhängen dürfte, ist oben bemerkt worden. Auffallend ist, daß von den Priestern durch Josephus (Ant. IV, 8, 11) ausdrücklich bezeugt wird, daß sie zu seiner Zeit solche den Laien verbotene Kleider trugen. Maimonides bezieht dies darauf, daß die Priester um Segen für Flachs und Wolle beten

sollen. Josephus erklärt das Gesetz betreffend die Laienkleider so, daß solche Kleider eben als den Priestern zukommend von Laien nicht sollten getragen werden. Noch Ezechiel (44, 17 ff.) verbietet übrigens den Priestern, irgend welche Wolle am Leibe zu tragen. Die von Josephus bezeugte Sitte muß also jüngeren Ursprungs sein.

Endlich gehört noch hierher das Verbot des Kleidertausches zwischen Mann und Frau (Dt 22, 5): ein Mann soll nicht die Simlah der Frau tragen, und ein Weib nicht die Kleider (כְּלִי) des Mannes. Die Motivierung des Verbotes ist ganz dieselbe wie beim Verbot der Zauberei u. ä. (Dt 18, 12): „Ein Greuel ist Jahve deinem Gott jeder, der dies thut.“ Das zeigt, daß es sich auch hier wohl um einen in den heidnischen Kulten geübten Brauch handelt. Beim Dienst der Aphrodite in Syrien z. B. spielte solcher Kleiderwechsel eine Rolle (R. Smith, Rel. sem., übers. von Rothstein S. 346). Im heutigen Orient ist der Kleiderwechsel von Mädchen und Knaben ein Mittel, das böse Auge abzuwenden.

Vereinzelt steht im AT die Forderung der Ruth an Boas: „Breite deine Fittige (d. h. deinen Mantel) über mich aus“ (Ruth 3, 9). Das Wort findet seine Erklärung aus einer bei den Arabern bezeugten Sitte: Ein Kleid über ein Weib werfen bedeutet so viel, als sie zur Ehe verlangen. R. Smith (Kinship 87) führt eine ganz analoge Stelle aus Tabari an, wo es sich ebenfalls um die Ausübung des Rechtes auf eine Frau handelt: der Erbe eines Mannes, der sogleich kam und sein Gewand über die Witwe warf, hatte das Recht, sie „unter der Mitgift des Mannes“ — d. h. unter der Mitgift (mohar), die bereits von dem Verstorbenen für sie bezahlt war und ohne, daß er selbst eine neue Mitgift zu zahlen brauchte — zu heiraten, oder sie anderwärts zu verheiraten und die für sie bezahlte Mitgift selbst für sich zu behalten. Nach hebräischem Eherecht handelt es sich bei dieser Sache, da die Frau Eigentum des Mannes ist (siehe A. Familie und Ehe Bd V S. 738), um einen Akt der Besitzergreifung. In derselben Ruthgeschichte wird uns von einer anderen symbolischen Handlung, die sich auf eine Besitzveränderung bezieht und mit einem Kleidungsstück ausgeübt wird (Ruth 4, 7), erzählt: es war in alter Zeit Sitte, heißt es, daß der Verkäufer seinen Schuh dem Käufer gab, zum Zeichen des Verzichtes auf das Kaufobjekt. Dazu vergleiche Psalm 60, 10; 108, 9, wo für die Besitzergreifung das Bild gebraucht wird, „den Schuh auf etwas werfen“. In Zusammenhang damit steht die Gesetzesvorschrift, daß demjenigen, der sich weigert, sein Recht der Leviratsehe auszuüben, der Schuh in Gegenwart der Vornehmsten der Stadt ausgezogen werden soll, womit ihm symbolisch das Recht auf den Besitz des Erbes entzogen wird (Dt 25, 9 ff. vgl. A. Familie und Ehe). Doch ist uns der genaue Sinn der Ceremonien nicht mehr ganz durchsichtig.

Von anderen symbolischen Handlungen ist noch zu nennen das Ausschütteln der Kleider, das eine Geberde des stärksten Abscheus vor einem anderen ist (AG 18, 6). Noch jetzt packt der Araber, um seine Verachtung auszudrücken, seinen Rock oben an der Brust und schüttelt ihn leicht (vgl. Nehemia 5, 13). — Eine schwere Beschimpfung ist das halbe Abschneiden der Kleider (1 Chr 19, 4). — Die größte Ehre und Huldigung erweist man dadurch, daß man die Oberkleider auszieht und einem anderen auf den Weg legt; so ehrt man Fürsten und Könige (2 Kg 9, 13; Mt 21, 8), eine Sitte, die noch heute geübt wird (Robinson II, 383). Für denselben Brauch bei Griechen und Römern vgl. Äschylus, Agamemnon 909, Plutarch, Kato min. 12. — Die Oberkleider (nie die Kuttoneth) zu zerreißen, war Ausdruck des leidenschaftlichen Schmerzes und der tiefen Trauer (Gen 37, 29; 44, 13; Ri 11, 35; 1 Sa 4, 12; 2 Sa 1, 2, 11; 13, 31; 1 Kg 21, 27; 2 Kg 5, 8; 6, 30; 11, 14; 19, 1; 22, 11. 19; Esr 9, 3; Est 4, 1; Hi 1, 20; 2, 12; Jer 41, 5; Mt 26, 65; AG 14, 14). Nur der Hohepriester durfte sein Kleid nicht zerreißen (Le 21, 10). Sehr häufig wird im Zusammenhang damit das Anlegen des saḳ als Trauergewand genannt (Gen 37, 34; 2 Sa 3, 31; 2 Kg 6, 30; 19, 1); man hat daher die Sache schon so zu erklären gesucht, daß die von Trauer Erfüllten in ihrem leidenschaftlichen Schmerz sich nicht Zeit nahmen, die Kleider ordentlich auszuziehen, sondern sie vom Leibe rissen (vgl. Jes 32, 11; so z. B. Nowak, Archäologie 193). Späterhin beschränkte man sich darauf, die Kleider eine Handbreit am Schlitz vorn an der Brust einzureißen. Die Rabbinen haben sehr genaue Bestimmungen darüber gegeben (M. moed. kat. 3, 7; Schabb. 13, 3, s. Othon. lex. rabb. 360: laceratio vestium fieri potest excepto pallio extero et interula in omnibus reliquis vestis partibus, etiamsi decem essent, sed vix ultra palmae longitudinem. Laceratio, quae propter parentes fit, nunquam resuitur, quae propter alios, post trigesimum diem; vgl. den A. Trauergebräuche und S. J. G. Heidenus, De scissione vestium,

Jen. 1663; Wichmannshausen, De lacer. vest., Viteb. 1716. — Endlich ist noch die den Israeliten eigentümliche Vorstellung von „Aussatz an den Kleidern" anzuführen. Um was es sich dabei handelt, wissen wir gar nicht, jedenfalls nicht um Übertragung des menschlichen Aussatzes, woran natürlich die alten Hebräer dachten (vgl. das Nähere hierüber in dem A. Aussatz II, 299). **Benzinger.**

Kleider und Insignien, geistliche, in der christlichen Kirche. — Quellen: a) monumentale Quellen: Garrucci, Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, Prato 1873 ff. 6 Bände (kommt hauptsächlich für die Vorgeschichte in Betracht); Ch. Rohault de Fleury, La messe. Études archéologiques sur ses monuments, Paris 1883 ff., 8 Bände mit 681 Tafeln; vorzüglich Bd 7 und 8 (ein umfangreiches, einzigartiges Sammelwerk, für die richtige Erkenntnis des Gegenstandes unentbehrlich; auch der Text beachtenswert); Joseph v. Hefner-Alteneck, Trachten, Kunstwerke und Gerätschaften vom frühen Mittelalter bis Ende des 18. Jahrhunderts 2. A., Frankfurt 1880 ff.; Herm. Weiß, Kostümkunde, Stuttgart 1859 ff.; K. Köhler, Die Entwickelung der Tracht in Deutschland während des Mittelalters und der Neuzeit, Nürnberg 1877; Alb. Kretschmar und C. Rohrbach, Die Trachten der Völker, 2. A., Leipzig 1880 ff.; Fr. Hottenroth, Handbuch der deutschen Tracht, Stuttgart 1895 f. Neben sonstiger hier nicht aufzuführender Litteratur sind besonders in Betracht zu ziehen die in neuerer Zeit in wachsendem Umfange erfolgenden Veröffentlichungen der Bau- und Kunstdenkmäler der Länder und Provinzen im Deutschen Reiche und die Zeitschriften zur christlichen Kunst und Archäologie, darunter in erster Linie die Revue de l'art chrétien. Für die altchristliche Zeit treten neuerdings mehr und mehr ägyptische Funde, besonders in Achmim, als Quellen ein. Da jedoch das sehr zerstreute Material noch nicht hinreichend und sicher geordnet ist, so habe ich im folgenden davon abgesehen und verweise im übrigen auf Al. Riegl, Die ägyptischen Textilfunde im k. k. Museum, Wien 1889; R. Forrer, Die Gräber und Textilfunde in Achmim-Panopolis, Straßburg 1891 und: Römische und byzantinische Seiden-Textilien aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis, Straßburg 1891. — b) Litterarische Quellen: Isidor v. Sevilla (gest. um 440), Officiorum libri II sive de officiis ecclesiasticis (s. d. A. Bd IX S. 449, 36) und Etymologiarum s. originum libri XX (ebend. S. 451, 49); Walafried Strabo (gest. 849), De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis (s. d. A.); Amalarius von Metz (gest. um 850), De ecclesiasticis officiis libri IV (s. d. A. Bd I S. 428, 53); Hrabanus Maurus (gest. 856), De sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus (s. d. A. Bd VIII S. 408, 27); Germanus (715 Patriarch von Konstantinopel, gest. 733), *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία* (MSG 98 p. 383 ff.); doch kann diese Schrift nicht vor dem Ende des 10. Jahrhunderts abgefaßt sein, vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2. A., München 1897, S. 67; Pseudo-Alkuin (12. Jahrh.?), De divinis officiis (MSL 101 p. 1174); Ivo von Chartres (gest. um 1117), Sermo de significatione indumentorum sacerdotalium (MSL 162 p. 519); Hugo von St. Victor, (gest. 1141, s. d. A. Bd VIII S. 436), sermo de vestibus sacris (MSL 177 p. 927); Honorius von Autun (gest. 1152, s. d. A. Bd VIII S. 329), Gemma animae (MSL 172 p. 543 ff.); Innocenz III. (gest. 1216, s. d. A. Bd IX S. 112), De sacro altaris mysterio I, 10 ff. (MSL 217 p. 780 ff); Wilh. Durandus (gest. 1296), Rationale divinorum officiorum; Symeon (Erzbischof von Thessalonich 1410—1429), *Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας* (MSG 155 p. 253 ff.). Eine gute Zusammenstellung dieser und anderer Quellen mit kurzen Erläuterungen bei Wh. B. Marriott, Vestiarium Christianum. The origin and gradual development of the dress of holy ministry in the church. London 1868. In Betracht kommen daneben die offiziellen liturgischen Bücher der Kirchen. — Litteratur: Die Wörterbücher von Ducange und Suicer; L. Clugnet, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque, Paris 1895; Edw. v. Muralt, Lexidion der morgenländischen Kirche, Leipzig 1838; Franz Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 3 Bde, Bonn 1859—1871 (dieses bedeutende, besonders auch für die technische Seite grundlegende Werk berücksichtigt fast ausschließlich das Abendland); K. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgie, 2. Bd, Tübingen 1864, S. 150—248; Wh. B. Marriott s. oben (die 63 Tafeln Abbildungen sind nicht sehr zweckmäßig ausgewählt); Krieg, Liturgische Kleidung (in F. X. Kraus: Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer II 1886, S. 175; die altchristliche Periode); Duchesne, Origines du culte chrétien, 2. A., Paris 1889; Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1887, S. 856 ff.; Jos. Braun, Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, Freiburg 1897; ders., Die pontifikalen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, ebendas. 1898 (beide Schriften sind Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach und zur Einführung in den Gegenstand sehr geeignet). Endlich sei noch auf die Darsteller der christlichen Altertumswissenschaft, Bingham, Augusti, Binterim, Martigny, Smith und Cheetham, F. X. Kraus verwiesen.

Die klerikale Kleidung und ihr weiteres Zubehör innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaften ist fast im ganzen Umfange antik-weltlichen Ursprungs. Während man früher in Anschluß an die mittelalterlichen Schriftsteller älterer und jüngerer Zeit das ge-

schichtliche Verständnis derselben im alttestamentlichen Kultus suchte, fanden erst neuerdings Bock und Hefele und zwar zum Teil auf ganz verschiedenen Wegen die richtige Lösung der Frage, die dann nach ihnen u. a. durch Marriott und Krieg eine noch eingehendere Begründung erfuhr. Doch hat dieses Ergebnis die Fortdauer der älteren Auffassung in der liturgischen und vorzüglich in der praktisch-liturgischen Litteratur jener Kirchen nicht völlig zerstören können, da die aus dem Mittelalter übernommene symbolische Ausdeutung der Gewänder und Insignien immer wieder dahin drängt.

Die vorkonstantinische Kirche kennt keinen Unterschied weltlicher und kultischer Kleidung, so sehr selbstverständlich ist, daß diese würdig und festlich war (vgl. Clem. Alex. Paed. III, 11 MSG 8 p. 657). Drei Taufdarstellungen aus dem Ende des 2. und der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts (Garrucci, Storia della arte crist. vol. II Taf. 1; de Rossi, Roma sott. II Taf. 15, 6; 16, 5; dazu Victor Schultze, Archäol. Studien, Wien 1880, S. 26. 38) spiegeln diese Lage trefflich wieder: in dem einen Falle trägt der Taufende einen Schurz, in dem andern Pallium oder Toga, im dritten Falle eine Tunika. Auch die nachkonstantinische Zeit hat grundsätzlich daran nichts geändert. Allerdings mußten die Steigerung der innern und äußern Autorität des Klerus, die zunehmende Hochschätzung und der fortschreitende Ausbau der Liturgie und nicht zum mindesten die immer größere Detaillierung der Beamtentracht anregen, die Stoffe wertvoll und wechselreich zu gestalten und den klerikalen Gradunterschied in Nachahmung der Beamtenhierarchie kenntlich zu machen, indes verblieb man damit immer noch im bürgerlichen Kreise. Eine Taufscene auf einem oberitalischen Grabsteine des 5. Jahrhunderts (Abbild. Victor Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst, München 1895, S. 366) zeigt den Ministranten in aufgeschürzter Tunika. In dem weltlich-geistlichen Ceremonienbilde ferner der Apsis von S. Vitale in Ravenna aus der Mitte des 6. Jahrhunderts (Abbild. Victor Schultze, Archäologie S. 371) tragen der Erzbischof Maximianus und seine Kleriker kein Gewandstück, das damals nicht im Gebrauche vornehmer Kreise gewesen wäre. Eine Besonderheit im eigentlichen Sinne wurde die geistliche Kleidung erst, als unter der Rückwirkung der Völkerwanderung mit den antiken Lebensformen auch die ältere Tracht sich auflöste und an ihre Stelle die bequeme mittelalterliche in schnellem oder allmähligem Übergange trat, während die Kirche — und längere oder kürzere Zeit auch mit ihr die vornehmen Kreise und die höhere Beamtenschaft — die römische bezw. griechische Gewohnheit festhielt. Die Bischofsbilder in S. Calisto aus dem 8. Jahrhundert (de Rossi, Roma sott. I Taf. 6 u. 7) weisen, verglichen mit dem angeführten Mosaik in St. Vitale, keine Weiterbildung auf. Der Antike entspricht auch die ausschließliche Anwendung der weißen Farbe bis zum Ausgange des christlichen Altertums. Jedoch um eben diese Zeite kommt im Abendlande unter dem Einflusse der durch die Liturgiker entdeckten angeblichen Beziehungen der liturgischen Kleidung zum alttestamentlichen Kultus, dann unter der Einwirkung der Praxis und der frühmittelalterlichen Mode eine Entwickelung in Fluß, die den überkommenen Bestand zwar nicht zerstört, aber ihn mehr oder weniger umbildet. Doch verläuft die Geschichte der liturgischen Kleidung im Mittelalter im allgemeinen ohne tiefe Einschnitte; dagegen haben Renaissance und Rokoko ihren eigentümlichen Geschmack kräftig zur Geltung gebracht. In der griechischen Kirche ist die Bewegung eine viel geringere. Die evangelischen Kirchen brachen konsequent mit der den priesterlichen und hierarchischen Charakter des Klerus ausprägenden Tracht und fanden in verschiedener Weise einen Ersatz.

Eine zuverlässigere Führung als die litterarischen Quellen gewähren im allgemeinen die Denkmäler. Einen reichen Bestand an einschlägigen Material besitzen in Deutschland u. a. die Marienkirche in Danzig (20 Dalmatiken, 92 Kaseln, 26 Pluvialien u. s. w.; vgl. A. Hinz, Die Schatzkammer der Marienkirche zu Danzig, 2 Bde 1870 mit 200 Photographien), der Dom zu Halberstadt (47 Kaseln, 28 Pluvialien, 22 Stolen, 8 Mitren u. s. w.; vgl. E. Hermes, Der Dom zu Halberstadt, Halberstadt 1896, S. 111 ff.), der Dom zu Brandenburg, das Herzogliche Museum zu Braunschweig.

Voraus bemerkt sei zum folgenden noch, daß für die geschichtliche Entwickelung in vielen Fällen eine sichere Chronologie nicht zu finden ist, was sich z. T. daraus erklärt, daß die Entwickelung nicht überall gleichmäßig verlaufen ist.

1. Die römisch-katholische Kirche. Den Sammelpunkt bildet die Ausstattung des Priesters in der Meßhandlung. Die Anlegung der einzelnen Stücke vollzieht sich nach kirchlicher Vorschrift in bestimmter Reihenfolge, der auch diese Darstellung folgt.

a) Der Amikt (amictus, humerale, seltener superhumerale), ein länglich viereckiges Leinentuch (mindestens 80 cm lang, 60 cm breit), welches zuerst auf das Haupt

gelegt, dann heruntergeschoben und um den Hals gezogen und mit Schnüren befestigt wird. Anfänglich diente es als Kopfbedeckung des Priesters (daher das Gebet beim Anlegen: impone, domine, capiti meo galeam salutis und die Formel bei Martene, De antiquis ecclesiae ritibus I, 4, 1: obumbra, domine, caput meum u. s. w.); gegenwärtig tragen es über das Haupt geschlagen auf dem Gange zum Altar und vom Altar nur noch einige Orden (Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner). Nachweisbar ist der Amikt erst seit Ausgang des 8. Jahrh. und knüpft wahrscheinlich an einen antiken priesterlichen Ritus an (vgl. die Abbild. bei Baumeister, Denkmäler des klass. Altert. II, S. 108 und Marriott Taf. 3. 6b). Die Zurückführung auf das alttestamentliche Ephod ist ebenso willkürlich wie die symbolische Umdeutung älterer und neuerer Liturgiker; auch die Begründung aus rein praktischer Erwägung (Halstuch, um das überliegende Gewand vor Schweiß zu schützen) reicht nicht aus. Solange der Amikt auf dem Haupte lag und überhaupt über die andern Gewänder am Halse noch emporragte, konnte sich Kunststickerei und anderer Schmuck an ihm entfalten. Doch verschwand er allmählich fast gänzlich unter den übrigen Stoffen, so daß gegenwärtig nur noch ein genähtes oder gesticktes Kreuz gefordert wird, welches der Priester beim Anlegen küßt. Abbildungen: Bock II Taf. 2. 4; Hinz, Danzig Taf. 2, 2; 13, 4; 14, 6; 84—86; Braun, Die priesterl. Gew., S. 13 eine übersichtliche chronologische Zusammenstellung; Fleury, La messe, VII Taf. 517. 518. b) Die Albe. Sie ist identisch mit der in verschiedenen Formen im Altertum gebrauchten leichten Tunika, und zwar mit der bis auf die Füße bezw. die Knöchel herabfallenden (tunica talaris, poderis, gr. ποδήρης scl. χιτών), faltigen Ärmeltunika (tunica manicata) von weißer Farbe (t. alba). Bis in die Karolingerzeit hinein war sie kultisches und außerkultisches Gewand der Kleriker (Bischof Riculf von Soissons i. J. 889: ut nemo illa alba utatur in sacris mysteriis, qua in quotidiano vel exteriori usu induitur, Hefele S. 169). Die Ausscheidung der Tunika aus der alltäglichen Tracht erhob die Albe zu dem Werte eines spezifisch liturgischen Gewandes. Abgesehen von Schnitt und Farbe erinnerten an ihre Herkunft die aufgenähten Streifen aus Purpur- oder Goldstoff (clavi, lorum, daher die Bezeichnungen albae monolores, dilores, trilores) und andere farbige Zierstücke (paraturae, parurae) in Form eines Quadrats oder länglichen Vierecks, in deren Fünfzahl eine Beziehung auf die Wunden Christi gefunden wurde (die Bezeichnungen plagae, plagulae). Dazu kam noch weiterer Schmuck bis zu vollständigen Scenen. Seit dem 16. Jahrhundert tritt darin ein starker Rückgang ein; Spitzen und Kanten kommen in Gebrauch, „zunächst die echten, edeln und kräftigen Brabanter, nachher alle Nachahmungen und Bastarden derselben bis zu den elendesten baumwollenen Tüllspitzen herab" (Hefele). Neuerdings werden leinene Spitzen gefordert, wie auch als Stoff Leinen vorgeschrieben ist (Thalhofer I, S. 866). Getragen wird die Albe nur von den Klerikern der höheren Ordnung (Subdiakon, Diakon, Priester, Bischof). Abbildungen: Hinz, Danzig, Taf. 1; Fleury VII Taf. 519—521. c) Der Gürtel (cingulum, cinctorium, balteus), erfordert durch die Beschaffenheit der Albe; der Stoff soll Leinen sein, doch sind Wolle und Seide nicht ausgeschlossen. Im Mittelalter war der Gürtel häufig ein Prunkstück der höheren Geistlichkeit und mit Gold, Silber und kostbaren Steinen reich ausgestattet. Dagegen z. B. das Laterankonzil 1215 c. 16 (Hefele, Konziliengeschichte[2] V. Bd S. 887). Abbild.: Hinz, Danzig, Taf. 2, 3; 11, 2; Fleury VII Taf. 522; 523. d) Der Manipel (mappula, manipulus, fanon), ein der Stola verwandter, über den linken Vorder- oder Unterarm getragener schmaler Gewandstreifen, dessen Ende früher frei herabhingen, jetzt aber zusammengenäht werden. Der Stoff war anfangs Leinen, jetzt entspricht er dem Meßgewande. Die im Mittelalter übliche reiche Verzierung des damals längeren Manipels hat so gut wie aufgehört. Erforderlich sind nur drei Kreuze; ja auch eines genügt. Er steht zu dem Bischofe, Priester, Diakon und Subdiakon und zwar in der Regel nur während der Meßfeier. Der Ursprung dieses seit dem 8. oder 9. Jahrhundert als liturgisch nachweisbaren eigentümlichen Gewandstückes ist nicht sicher. Gewöhnlich wird es als ein ursprüngliches Schweißtuch angesehen (— qua pituitam oculorum et narium detergimus Pseudo-Alkuin, De div. off. c. 39); neuerdings hat man es auf die von heidnischen Opferdienern getragene Armschürze zurückführen wollen (Kleinschmidt, Der Manipel, Katholik 1900 II, S. 165 ff.). Abbild.: Bock II Taf. 18, 3 (ein schönes Exemplar des 12. Jahrhunderts mit Inschriften); Fleury VII Taf. 523b—528. e) Die Stola (orarium). Ein schmaler langer Stoffstreifen, der den Nacken umziehend an der Brust links und rechts tief heruntersteigt. Während der Meßhandlung werden die Bänder vorn gekreuzt; nur der Bischof trägt sie auch in diesem Falle parallel, dagegen der Diakonus, dem die Stola für gewisse Funktionen gestattet ist,

immer nur auf der linken Schulter. Da sie bei allen eigentlich priesterlichen Verrichtungen getragen wird, so bildete sich daraus die Bezeichnung jura stolae, Stolgebühren Der Stoff entspricht in der Regel demjenigen des Meßgewandes. Die künstlerische Ausstattung begrenzte sich meistens auf eingestickte lateinische Kreuze; an den bischöflichen Stolen artete sie nicht selten in Luxus aus. Abbild.: Hinz, Danzig, Taf. 2, 1; Fleury VII Taf. 529—536. Die Schellchen, die sich am untern Saum zuweilen finden, sind durch 2 Moses 28, 33 f. begründet. Für die richtige Erkenntnis der Herkunft ist erschwerend der erst spät eingeführte, die Sache nicht treffende Name stola, da dieser ein weibliches Kleidungsstück bezeichnet. Dagegen weist das parallele orarium (= sudarium) richtig darauf hin, daß die Stola von dem Schweißtuche, welches man im Altertum um den Hals oder um den Arm geschlungen trug, herkommt. Alle anderen Ableitungen (z. B. Abzeichen der höheren Ordines, Besatzstücke der stola matronalis, vgl. Braun S. 113 ff.) gehen in die Irre. f) Die Kasel, das eigentliche priesterliche Meßgewand (vestis sacerdotalis). Mit paenula, später casula (Isidor von Sevilla Etymol. XIX, 24: dicta per diminutionem a casa, quod totum hominem tegat quasi minor casa), daneben planeta (Isid. v. Sev. a. a. O.: quia oris errantibus vagantur (?), also in Rücksicht auf die bauschige, bewegliche Art) ist ursprünglich ein ärmelloser, mit einem Ausschnitt für den Kopf versehener lang herabfallender Mantel, den im Altertume anfänglich Leute niederen Standes — Bauern, Hirten, Soldaten — gebrauchten, der dann aber auch in weiteren Kreisen Eingang fand (Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums III, 1889 S. 1835 ff.) und so auch zu dem Mönchtum und dem Klerus gelangte. Der in der Geschichte der Alba gezeichnete Modegang erhob diesen praktischen Überwurf merkwürdig genug etwa am Eingang des Mittelalters zum Range eines ausschließlich priesterlichen liturgischen Gewandes, nachdem er eine Zeit lang daneben in außerkultischem Gebrauche gegangen war. Der Bischof Maximianus von Ravenna trägt die Kasel in dem angeführten Mosaikbilde, auch die eingangs erwähnten bischöflichen Personen in S. Callisto aus dem 8. Jahrhundert. Die liturgische Zweckbestimmung erforderte einige Änderungen; so wurde der Mantel, um ihn bequemer zu handhaben, gekürzt, mit Zugschnüren versehen und an den Seiten ausgeschnitten (die Casula des Erzbischofs Willigis von Mainz, gest. 1011, Abb. Bock Taf. II, 9, die sog. Casula des hl. Bernhard im Münster zu Aachen, ebend. II, 10; vgl. auch Taf. I, 4, 6). Man hat dafür die Bezeichnung gotische Kasel. In und nach der Renaissance entartete die Kasel zu der gegenwärtigen geschmacklosen, steifstoffigen Baßgeigenform, wo die beiden Teile in losem Zusammenhalt auf Brust und Rücken glatt aufliegen (eine lehrreiche bildliche Übersicht der Formengeschichte der Kasel bei Fleury VII, S. 178). Der Stoff war im frühen Mittelalter fast ausschließlich Wolle. Die Gotik führte zu häufigerer Verwendung von Seide, die im 15. Jahrhundert Regel wurde. Die anfangs vorherrschend weiße Farbe erweiterte sich allmählich zu einer Skala, welche für bestimmte Feste und Zeiten die liturgischen Farben enthielt. Danach ergab sich weiß für die Feste Christi, Mariä, der Konfessoren und Jungfrauen, rot für die Oktave des hl. Geistes und die Apostel- und Märtyrertage, violett für Advent und Fasten, schwarz für Totenmesse und Vigilien, grün für den übrigen Teil des Kirchenjahres (das Genauere bei Thalhofer I, S. 911 ff.; eine volle Einheit war übrigens nicht vorhanden vgl. Otte, Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. I, Leipzig 1883, S. 272 f.). Der Schmuck beschränkte sich in älterer Zeit auf einen den Halsausschnitt säumenden und von hier aus vorn und hinten abwärts laufenden Streifen (Bock II Taf. 8. 32. 34; Hermes, Dom zu Halberstadt, S. 113). Erweiterungen bedeuten das gabelförmige Kreuz (F. X. Kraus, Geschichte des christl. Kunst II, S. 492), Pflanzenmuster, Wappen, Figuren und ganze Scenen (Hermes, Halberstadt S. 115; Heinz, Danzig, Taf. 34. 47. 48. 49 67 und sonst; Bock, Das heilige Köln Taf. 22. 23. 27. 31; Fleury VII Taf. 561—601; VIII Taf. 602—619. Hand in Hand damit ging ein kostbarer Zierat von Gold, Silber und Kleinodien (Italienische Beispiele aus späterer Zeit bei Beltrami, L'arte negli arredi sacri della Lombardia, Milano 1897, Taf. 32. 33. 59. 67). Gegenwärtig ist das gewöhnliche Meßgewand nur durch ein lateinisches Kreuz auf beiden Seiten bezeichnet. Doch sind gewöhnliche Stoffe, Leinen und Baumwolle, auch grobe Wollstoffe verboten. g) Ein allen Klerikern zustehendes Gewand ist das Pluviale. Im Altertume ein offener Mantel mit Kapuze, cappa, kam es aus dem Profangebrauch in die Kreise der Mönche und des Klerus und erschien vor allen den Kanonikern als praktisches Kleidungsstück im Chor brauchbar (cappa choralis); auch bei Prozessionen empfahl es sich gegen Unbilden der Witterung (cappa pluvialis, pallium pluviale, daher pluviale). Damit wurde ihm der Weg in die Liturgie geebnet, und das Pluviale wurde für bestimmte

Dienste, so für die Vesper (Vespermantel) obligatorisch; ein eigentliches Meßgewand ist es nicht. Daneben entwickelte es sich zum bischöflichen Prachtgewand (cappa pontificalis), an welchem Kunst und Kostbarkeit sich reich entfalteten (Bock II Taf. 17; Hermes, Halberstadt S. 119, vgl. S. 116 ff.; Hinz, Danzig, Taf. 32, 3; 40; Fleury VIII Taf. 620 ff. Die Form des Pluviale ähnelt der Kasel, nur ist es vorn offen und wird durch eine Agraffe auf der Brust zusammengehalten. Die Kapuze verschwindet auf der Höhe des Mittelalters allmählich und setzt sich schließlich in ein kleines, auf dem Rücken herunterhängendes Zeugstück (clipeus) mit Verzierung um (Bock II Taf. 41). Andererseits wächst bei dem bischöflichen Pluviale später eine Schleppe zu. h) Dalmatik und Tunicella. Dalmatica (scl. vestis oder tunica) ist ein aus Dalmatien eingeführtes, der Tunika verwandtes, aber luxuriöseres und weichlicheres Gewand, welches im 3. Jahrhundert in vornehmen Kreisen sich großer Beliebtheit erfreute (vgl. Cypriani acta procons. 5: et cum se dalmatica exspoliasset . . . in linea stetit). Als sie gegen Eingang des Mittelalters aus dem allgemeinen Gebrauche verschwand, behielt die Kirche die Dalmatika als liturgisches Gewand, besonders der Diakonen und der Bischöfe, denen es in der Folge allein vorbehalten blieb. Länge und Ärmel wurden verkürzt und die Seiten mehr und mehr ausgeschnitten (die Dalmatika des hl. Leodegar, gest. 678, bei Fleury VII Taf. 538). Dagegen blieben die aufgenähten Streifen (clavi) und im allgemeinen die weiße Farbe. Besonders die bischöflichen Dalmatiken wurden häufig Gegenstand kostbarer Kunstbethätigung (Abbild.: Hermes, Halberstadt S. 117; Hinz Taf. 4; die berühmte vatikanische Kaiserdalmatika aus dem 12. Jahrhundert Fleury VII Taf. 554). Von der Dalmatika unterscheidet sich nur wenig die dem Subdiakonus zukommende Tunicella. Abbild.: Fleury VII Taf. 537—552. i) Chorrock (Chorhemd) und Birret (birretum, pileus). Während die Albe je länger desto mehr auf die Meßfeier beschränkt wurde, schuf man aus ihr durch Verkürzung und Vereinfachung ein bequemes Gewand für andere liturgische Verrichtungen, den Chorrock, auf den alle Kleriker ein Anrecht haben. Von der ältern, besonders in Mönchskreisen verbreiteten Sitte, über die durch die langen Gottesdienste veranlaßten Pelzröcke (pelliciae; vgl. Synode zu Aachen im Jahre 817 c. 22 Hefele, Konziliengeschichte² IV, S. 25; weiteres bei Ducange s. v. pellicia) aus liturgischer Schicklichkeit ein weißes Linnengewand zu ziehen, kommt die Bezeichnung superpelliceum. Der Stoff ist Leinen. Neben dem bequemern, weitärmeligen Chorrock besteht als Abart das enganliegende Rochett (rochetum, von roccus, Rock; auch camisia Romana), ein Vorrecht der höheren Geistlichkeit, doch in mancher Gegend auch von den gewöhnlichen Klerikern getragen. Gestattet ist der Chorrock auch den Laienministranten (Meßner, Chorknaben) im liturgischen Dienst. Der Schmuck war im allgemeinen sparsam und pflegte auf Saumstickerei sich zu beschränken. Seit der Renaissance fanden Spitzen Verwendung und das „Fälteln" wurde Mode (Joh. Braun, Rochett und Superpelliceum in Katholik 1899 S. 412 ff.). Das Birret (birretum), hervorgerufen durch das Bedürfnis, dem durch die Tonsur noch in besonderer Weise empfindlich gemachten Kopfe während des Chordienstes einen Schutz zu gewähren, war anfänglich klein und weich; erst seit dem 15. Jahrhundert vergrößerte es sich und versteifte sich zu der jetzigen vierspitzigen Form (Thalhofer I, S. 888 ff.). Abbild.: Bock II Taf. 46. 49. 50.

Die Pontifikaltracht des Bischofs (J. Braun, Die pontifikalen Gewändern des Abendlandes, Freiburg 1898) deckt sich mit den aufgeführten Gewändern (Amikt, Albe, Cingulum, Stola, Kasel, Pluviale, Dalmatika, Manipel), besitzt aber daneben noch einige weitere Stücke. a) Die bischöflichen Schuhe und Strümpfe. Eingangs des Mittelalters gehörten die Schuhe (sandalia, calceamenta) zur allgemein liturgischen Ausstattung, seit dem 10. oder 11. Jahrh. sind sie und die mit ihnen verbundenen Strümpfe (caligae) — aus Leinen, später aus farbiger Seide — ein Vorrecht des Bischofs. Die vorwaltende Farbe ist Violett. Die Anknüpfung an den Wechsel der liturgischen Farben ließ sich nicht durchführen. Die Grundform der antiken Sandale erhielt sich noch lange. Beispiele: Bock II Taf. 1 (rotgebeizter Lederschuh mit Laubgewinde-Stickerei des Erzbischofs Arnold von Trier gest. 1183); Fleury VIII Taf. 676—678; Braun S. 115. 117. 118. 121—123 b) Die Handschuhe (chirotecae, manicae), nicht vor dem 12. Jahrhundert nachweisbar, bis ins 14. Jahrhundert aus weißem oder rotem Seidenstoff; dann treten die liturgischen Farben ein. Der Saum erweiterte sich allmählich stulpenförmig. Das älteste und charakteristische Ornament ist der circulus aureus auf der oberen Handfläche, ein goldgesticktes oder auch metallenes Rundschildchen mit Bildchen (Lamm, Kreuz u. s. w.) und kostbaren Steinen. Seit dem 16. Jahrh. setzt sich der gewirkte Handschuh durch und der Schnitt entwickelte sich vielfach nach dem Vorbilde des Salonhandschuhes. Abbild.: Bock II

Taf. 9. 19. 20; Fleury VIII Taf. 679. Vgl. Barbier de Montault, Les gans pontificaux, Paris 1877. c) Der Ring (anulus episcopalis) läßt sich als bischöfliches Insigne gegen Ausgang des christlichen Altertums nachweisen (F. X. Kraus, Real-Encykl. der christlichen Altertümer II, 699 ff.). Bei der Messe trägt ihn der Bischof über den Pontifikalhandschuhen am vierten Finger der rechten Hand. Andern geistlichen Würdenträgern, die als solche das Vorrecht des Ringes haben, ist er bei diesem Akte untersagt. Vorschriftsmäßig soll dieser Ring nur aus einem Goldreifen mit einem Steine bestehen, doch finden sich in großer Zahl reiche, ja luxuriöse Exemplare. Abbild.: Bock II Taf. 28; Fleury VIII Taf. 680. d) Das Nationale (rationale, LXX *λογεῖον*, hebr. חֹשֶׁן vgl. 2 Mos 28, 30) ist ein aus mehreren Gewandstreifen zusammengesetztes, mit hohlen Schilden auf den Schultern oder auf der Brust oder auf Schulter und Brust ausgestattetes leichtes Schultertuch von wechselnder Form, welches die Päpste einzelnen Bischöfen als Auszeichnung verliehen und das nur beim Pontifikalamt und zwar unmittelbar über dem Meßgewande getragen wird. Ob ein antikes Kleidungsstück zu Grunde liegt, läßt sich nicht mehr feststellen; bei der Ausbildung haben aber jedenfalls der Brustschild des Hohenpriesters und das Ephod mitgewirkt, Mancherlei Schmuck überzieht die Bänder. Abbild.: Bock II Taf. 27 (Fig. 1 das Nationale des Bischofs von Eichstädt, Johann von Aich, gest. 1460); 26, 2, 4; Otte S. 281; Fleury VIII Taf. 637—639. Vgl. Cerf, Diss. sur le rational en usage dans l'église romaine et dans l'église de Reims, Reims 1889; e) Das Pectorale (crux pectoralis). Die spätere altchristliche Sitte, ein Kreuz auf der Brust zu tragen, welches durch eine Reliquie einen besonderen prophylaktischen Wert gewann (Art. Enkolpien in F. X. Kraus, Real.-Enc. der christl. Altertümer I, 419 ff.), verengerte sich im Mittelalter auf den Gebrauch der Bischöfe, die sich dieses Kreuzes, auch abgesehen von Kultushandlungen, als eines Insigne ihrer Würde bedienen. Das Material ist Gold; die vorhandenen Exemplare älterer Zeit zeigen vielfach eine feine künstlerische Ausarbeitung. Abbild.: Bock II Taf. 29; Fleury VIII Taf. 681. f) Die Mitra (*μίτρα, μίτρη*, infula), die liturgische Kopfbedeckung der Bischöfe einschließlich des Papstes. Ihr Vorhandensein läßt sich vor dem 10. Jahrhundert mit Sicherheit nicht erkennen (gegen Hefele S. 225 ff. mit Recht Krieg S. 212 ff. und besonders Braun, Die pontif. Gew. S. 7 ff.). Die Form hat eine große Wandelung durchlaufen. Anfangs eine der Wölbung des Kopfes sich anschließende runde Kappe mit Stirnstreifen und auf den Nacken herunterfallenden Bändern, bildet die Mitra schon früh sich zu einem Barett mit zwei scharf emporstehenden Kanten um, erhält dann einen hohen giebelartigen Abschluß und formt sich endlich an den Seiten oval ab (vgl. die Zusammenstellung bei Bock II Taf. 22—25; 10. 16). Ein Zierstreifen, den in besonderen Fällen Edelmetall und kostbare Steine schmücken, umzieht den unteren Rand (aurifrisium in circuitu), ein zweiter teilt aufsteigend die Breite (aurifrisium in fundo vel titulo). Auch wird der Stoff mit Ornamenten und Figuren bestickt (Otte I S. 276; Hermes, Halberstadt S. 113. 115. 117. 119; Fleury VIII Tafel 653 b—665; Braun S. 37—52 und Tafel). Der Stoff ist Seide, nur beim Konzil sind den Bischöfen, um den Abstand von den Kardinälen zu bezeichnen, leinene Mitren vorgeschrieben. Das Ceremoniale unterscheidet ferner mitra pretiosa, m. auriphrygiata (= aurifrisiata) und m. simplex, deren Gebrauch im einzelnen geordnet ist (vgl. Thalhofer I, S. 903). g) Der Krummstab (pedum, pastorale, virga). Der Ursprung liegt in der Idee des bischöflichen Hirtenamtes in Verbindung mit dem Herrschaftsgedanken, wie der mittelalterliche Vers es ausdrückt: attrahe per primum, medio rege, punge per imum. Dem christlichen Altertume ist dieses Insigne unbekannt; erst am Eingange des Mittelalters stoßen wir auf Spuren seines Gebrauchs. Anfangs scheint der Krummstab zumeist ein einfacher Stab mit gerader Krücke gewesen zu sein, aber schon früh trifft man daneben die gemshornartig gebogene Krümme. Im Verlaufe der romanischen Periode schweift sich diese stark aus und wird mit Ornamenten und Figuren verbunden. Beliebt war die Ausmündung in einen Schlangen- oder Drachenkopf. Als Material wurde Elfenbein verwendet, wofür dann die Gotik vergoldetes Kupfer für den Stab und edles Metall für die Krücke einführt. Zugleich bringt sie ihre architektonische Formensprache zur Anwendung und bevorzugt als figürliche Dekoration das Marienleben und die Heiligenlegende. Feine Goldschmiedearbeit kommt jetzt vor. Die Renaissance und das Rokoko blieben in der Grundform, brachten aber doch in wesentlichen Einzelheiten ihren Geschmack zur Geltung. Das unterhalb der Krümme an dem Stabe befestigte kleinere oder größere Tüchlein aus Leinen (pannisellus, sudarium) ist wohl ursprünglich als Schweißtuch gemeint (Bock II S. 226 ff.) und nicht als Handhabe für die Träger des Stabes (Thalhofer S. 910), später verschwand

es von dem bischöflichen Stabe und blieb den Abtsstäben als unterscheidendes Merkmal. Denn sowohl Aebte wie Äbtissinnen führen den Krummstab. Doch ist dieses Insigne dem Bischof nur in seiner Diöcese gestattet. Mittelalterliche Bischofs- und Abtsstäbe sind uns in großer Zahl schon seit frühromanischer Zeit erhalten, da die Sitte bestand, sie dem Besitzer ins Grab zu legen. Abbild.: Bock II Taf. 26. 27. 30. 31; Otte I S. 279. 281. 378; Bock, Das heilige Köln, Taf. 12. 17; Fleury VIII Taf. 641—653. Vgl. Barrault und Martin, Le bâton, pastoral, Paris 1856; C. Lind, Über den Krummstab, Wien 1863; Beissel in Katholik 1881, II, S. 53 ff.; Otte I S. 278 ff.

Einzelne privilegierte Bischöfe, regelmäßig aber nur der Papst, die Primaten, Patriarchen und wirklichen Erzbischöfe tragen über dem Meßgewande das pallium. Dasselbe besteht in einem weißwollenen, etwa drei Finger breiten Bande mit sechs eingewebten schwarzseidenen Kreuzen, liegt ringförmig über den Schultern und fällt auf Brust und Rücken in je einem Streifen herab. Goldene Nadeln befestigen es auf dem unterliegenden Gewande. Angefertigt werden die Pallien von den Nonnen in S. Agnese vor Rom unter mancherlei Ceremonien und erhalten durch Aufbewahrung am Grabe des Petrus eine besondere Weihe (das Nähere bei Thalhofer I, S. 899). Dem Inhaber, ausgenommen der Papst, ist es nur innerhalb der Diöcese bezw. Kirchenprovinz und nur beim Pontifikalamt und an bestimmten Tagen (festa pallii) gestattet. Die Herkunft des Palliums darf man wohl am ehesten an das lorum, die Amtsschärpe weltlicher Würdenträger, besonders im 4. und 5. Jahrhundert, anknüpfen (so Grisar, Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen, in Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, her. von Steph. Ehses, Freiburg 1897 S. 83—114 mit lehrreichen Abbildungen); andere sehen darin eine durch die Mode herbeigeführte vereinfachende Umbildung des eigentlichen Palliums (Wilpert, Un capitolo di storia del vestiario, Rom I, 1898; II, 1899; Kleinschmidt, Ursprung und Entwickelung des Palliums, in Katholik 1899, S. 52 ff.). Abbild.: Bock II Taf. 26; Marriott Taf. 41—46; Fleury VIII Taf. 630—637. Über die kirchenrechtliche Geschichte und Bedeutung des Palliums s. d. A. Pallium.

Dieselbe Gruppe von Würdenträgern hat das Recht, in und außer der Kirche ein Kreuz (crux archiepiscopalis) vor sich hertragen zu lassen, und zwar so, daß der Kruzifixus ihnen zugewendet ist.

Die Kardinäle sind durch purpurrote Kleidung und einen flachen, breitkrempigen Hut ausgezeichnet, an welchem von Quasten besetzte Schnüre an den Seiten herunterhängen.

Die eigentliche Tracht des Papstes ist die bischöfliche, wenn auch zum Teil in reicherer Ausführung und mit einigen Abweichungen. So führt er statt des Krummstabes ein hohes Kreuz mit zwei oder drei Querbalken (Marriott Taf. 47, zu früh datiert). Ein selbstständiges Stück bildet dagegen die Tiara (regnum, triregnum). Sie ist das fürstliche Insigne des Papstes, wird daher gebraucht, wo seine Fürstengewalt darzustellen ist; bei liturgischen und überhaupt geistlichen Funktionen dagegen bedient er sich der bischöflichen Mitra. Vor dem 11. Jahrhundert tritt die Tiara nicht auf und dann zuerst in Gestalt eines zugespitzten, am Saume von einer Stickerei umsäumten Hutes; hernach wird sie höher und formt sich konisch. Bei einer gewissen Übereinstimmung mit der Mitra unterscheidet sie sich von dieser dadurch, daß sie nur eine Spitze hat. Noch schärfer tritt in der Bekrönung der Unterschied hervor. Noch bis ins 13. Jahrh. umzieht ein einziger Reif (regnum) die Tiara, aber schon unter Bonifatius VIII. (1294—1308) ist ein zweiter hinzugetreten, ein päpstliches Schatzverzeichnis endlich vom Jahre 1315 nennt drei (corona, quae dicitur regnum sive tyara cum tribus circulis aureis et multis lapidibus pretiosis). Es ist möglich, daß schon unter Bonifatius VIII. die dreifache Krone aufkam, jedenfalls liegt diese Weiterbildung seinem Pontifikat zeitlich nicht fern (F. X. Kraus, Gesch. der christlichen Kunst II, S. 499 f.; Hefele S. 236 ff.; RQS XIII 1899, S. 77 ff.). Abbild.: Marriott Taf. 46. 47. (falsch datiert), 48. 50. 52. 53; Fleury VIII Taf. 666—669.

Zum Schluß sei noch als in mittelbarer Beziehung zu unserem Gegenstande stehend kurz aufgeführt der liturgische Kamm, welchen die Priester vor der Meßfeier zur Ordnung ihrer Haare benutzten und der auch dem Bischof bei der Konsekration als Eigentum übergeben wurde und daher sich häufig in Bischofsgräbern findet. Der volkstümliche Glaube bezeichnete sie gern als „Marienkämme“. Das Material ist Elfenbein, die Schnitzerei oft eine reiche. Das christliche Altertum kennt den Kamm in dieser Verwendung nicht (F. X.

Kraus, Real-Encykl. II S. 87 f.). Abbild.: Otte I S. 368; Bock, Das heilige Köln, Nr. 121. 122; Fleury VIII Taf. 673—675.

2. Die griechisch-katholische Kirche. Die Geschichte der liturgischen und geistlichen Tracht auf dem Boden des griechischen Christentums zeigt geringe Bewegung. Der Ertrag des ausgehenden christlichen Altertums hat sich wenig bereichert. Der Thatbestand, welchen Pseudo-Germanus (s. oben) feststellt, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Bilde, welches wir von dem Metropoliten Symeon von Thessalonich (s. oben) erhalten. Diese Beobachtung entspricht dem konservativen Charakter des griechischen Kirchentums. Dennoch scheinen im Verlaufe des Mittelalters leichte lateinische Einflüsse wirksam gewesen zu sein. Im übrigen erklärt sich die Verwandtschaft oder Übereinstimmung, in der sich hier die beiden Kirchen zusammenfinden, aus dem gleichen Ursprung der geistlichen Gewandung aus der Antike.

Die liturgische Kleidung des Priesters setzt sich aus diesen Stücken zusammen: a) *στιχάριον* (*στοιχάριον*), ein weißes, lang herabfallendes Gewand aus schwerem, golddurchwirktem Seidenstoffe, welches der Albe bezw. Dalmatika der Lateiner entspricht. b) *ζώνη*, Gürtel, zur Aufschürzung des Sticharion, reicher verziert als im Westen. c) *ἐπιμανίκια*, Stulpen, die den Zweck haben, das Sticharion an den Handgelenken festzuhalten. d) *περιτραχήλιον* (*πετραχήλιον*, *ἐπιτραχήλιον*), ein mit goldenen Kreuzen besetztes oder sonst verziertes Band aus Seide, das den Hals umzieht und dann mit seinen gefransten Enden bis zu den Füßen herunterfällt, die Stola der Lateiner und wie diese antiken Ursprungs. Für das Epitrachelion des Diakonus pflegt das gräzisierte lateinische Wort *ὡράριον* gebraucht zu werden. Abbild.: Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Leipzig 1711, III, nach S. 62; Marriott Taf. 58). e) *φελώνιον* (*φαιλώνιον* und andere Formen), das eigentliche Meßgewand, gleicher Herkunft wie die Kasel, aber in der ursprünglichen Form verblieben. Nur mit einem Ausschnitt für den Kopf versehen, legt es sich faltig um den Körper. Hergestellt wird es gewöhnlich aus Seide, ist reich mit Kreuzen bestickt (*πολυσταύριον*) und unterliegt dem Wechsel der liturgischen Farben. Abbild.: Marriott Taf. 18—21; Bayet, L'art. byzantin, Paris s. a. S. 165. 233 (vgl. auch S. 251 die Engel in der „heil. Liturgie"); Heineccius III, S. 60—61; Fleury VII Taf. 563. 571. f) *ὑπογονάτιον* (*ἐπιγονάτιον*), eine Tasche in Quadratform mit einem Kreuz oder heiligem Bilde als Verzierung an der linken Seite getragen. Es ist nur Ehrenabzeichen und gehört nicht zur liturgischen Kleidung.

Die liturgische Gewandung der Bischöfe deckt sich damit; eigentümlich ist ihr das mit Kreuzen geschmückte *ὠμοφόριον*, das griechische Pallium und in seiner Form diesem ziemlich entsprechend (Fleury VII Taf. 563. 571; VIII Taf. 631—633) und die rautenförmige steife Tasche, *ὑπογονάτιον* an der rechten Seite (Fleury (VIII Taf. 633). Der Ursprung dieses letzteren Stückes, welches die Bischöfe bei der Konsekration erhalten, ist dunkel. Die Brust des Bischofs schmückt ein kostbares Kreuz (*σταυρός*, *ἐγκόλπιον*) und ein Medaillon mit einem heiligen Bilde (*παναγία*). Sein Amt bezeichnet der Stab (*ἡ ῥάβδος*, auch mit dem Adjektiv *ποιμαντική*, vulg. *πατερίτσα*, *πατερίσσα*), dessen Krücke sich nach oben umbiegt und gern in zwei Schlangenköpfen ausläuft, die sich anblicken (Abbild. im Katalog der *Χριστιανικὴ ἀρχαιολογικὴ ἑταιρεία*, Athen 1892, Taf. 2; daselbst auch ein schönes Peritrachelion mit eingestickten Heiligenfiguren und ein prächtiges Sticharion). Ein hervorragendes Insigne ferner des Bischofs ist die Mitra (*μίτρα*, *κορώνα*, *στέφανος*), eine niedrige kronenartige Mütze, an welcher kunstvolle Stickereien, kostbare Steine und Goldschmuck sich sammeln. Oben erhebt sich ein Kreuz (Marriott Taf. 60).

Die Metropoliten und der Patriarch tragen statt des *φελώνιον* den *σάκκος*, ein eng anliegendes, reich gesticktes seidenes Gewand mit weiten Ärmeln (Fleury VII Taf. 543).

Die außerliturgische Kleidung des Priesters und der Bischöfe besteht aus einem schwarzen, langen, faltigen Rocke und einem cylinderförmigen Hute (*καλυμαύχιον*, *καμαλαύκιον*), der bei dem unteren Klerus niedriger ist (*σκοῦφος*, *σκουφία*). Die Bischöfe bis zum Patriarchen einschließlich tragen außerdem einen vorn offenen, mit Agraffen zu schließenden weiten Mantel (*μανδύας*, *μανδύη*), der am Saume mit Querstreifen (*ποταμοί*) und an den Ecken mit aufgenähten farbigen Tuchstücken (*πόματα*) verziert ist. Der Patriarch ferner hat das Vorrecht zweier Kreuze; seine kapuzenartige Kopfbedeckung erinnert an den Mönchsstand (vgl. RQS 1893, Taf. 15), von dem er herkommt. Darüber trägt er einen breiten flachen Hut, über dessen obere Fläche ein lichtblaues Kreuz sich breitet. (Ein mittelalterlicher Christus in Patriarchentracht bei Schlumberger, Un empereur byzantin au dixième siècle, Paris 1890, S. 371; ein modernes Brustbild bei Gelzer,

Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient, Leipzig 1900, Titelblatt; Heineccius III, S. 60). Zum Ganzen vgl. die allerdings beschränkte bildliche Zusammenstellung bei Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1893, S. 25; ferner Mich. Rajewski, Euchologion der orthodox-griechischen Kirche, 3 Bde, Wien 1861 f.

Die armenische Kirche weist in ihrer liturgischen Kleidung eine größere Mannigfaltigkeit und eine größere Prachtentfaltung auf. Doch treten die gemeinsamen Grundzüge überall hervor (vgl. Isid. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients, Landshut 1865, S. 169 ff. und die dort angegebene Litteratur). Einfachere Formen hat die koptische Kirche (Butler, The ancient coptic churches of Egypt, 2 Bde, Oxford 1884). Über die syrisch-nestorianische Kirche vgl. Assemani, Bibliotheca orientalis III, c. 11—13; R. Percy Badger, The Nestorians and their rituals, London 1852; Silbernagl S. 209. 214. Zum Ganzen: Neale, The holyeastern church, 1850. Die ziemlich beträchtlichen Einzelunterschiede können hier nicht berücksichtigt werden.

3. Der Protestantismus. Die Reformation mußte mit der Ausscheidung der Hierarchie und der Verwerfung bestimmter Kultusakte folgerichtig einen Teil der vorgefundenen liturgischen Gewändern und amtlichen Insignien abthun. Zu einem völligen Bruche dagegen mit der Vergangenheit lag ein Grund nicht vor. Diesen Schritt thaten indes die Schwarmgeister, wo immer die Durchführung in ihrer Hand lag, und auch die reformierte Kirche ging mit größerem oder geringerem Radikalismus denselben Weg. Schon 1523 gab Zwingli in seiner „Auslegung und Grund der Schlußreden" das Urteil ab, daß Kutten, Kreuz, Hemden, Platten nicht „weder gut noch bös" sind, sondern „allein bös", und dementsprechend war sein Verfahren (vgl. R. Stähelin, Huldreich Zwingli, 2. Bd, Basel 1897, S. 57 ff.). Luther dagegen sah in diesen Äußerlichkeiten an sich gleichgiltige Dinge. Noch am 4. Dezember 1539 sprach er sich in einem Brief an den Berliner Propst Buchholzer, der sich durch gewisse von dem Kurfürsten aufrecht erhaltene Ceremonien beschwert fühlte, in drastischer Weise dahin aus: „Wenn Euch Euer Herr will lassen das Evangelium lauter predigen und die beiden Sakramente nach Christi Einsetzung reichen und fallen lassen die Anrufung der Heiligen, das Umtragen des Sakraments, die Totenmesse u. s. w., so gehet in Gottes Namen mit herum und traget ein silbern oder golden Kreuz und Chorkappe oder Chorrock von Sammet, Seide oder Leinwand; und hat Euer Herr an Einer Kappe oder Rock nicht genug, so ziehet deren drei an u. s. w." (de Wette V, 235). Bugenhagen teilte diese Anschauung durchaus (O. Vogt, Briefwechsel Dr. Johann Bugenhagens, Stettin 1888, S. 98 f.); sie war im Gebiete des lutherischen Protestantismus die herrschende. Nicht nur damals, sondern lange nachher sind daher dort die Meßgewänder im Gebrauch gewesen. Das Interim gab dieser Gepflogenheit einen neuen Halt und verschaffte ihr vorübergehend weitere Verbreitung. Doch ging die Gesamtentwickelung in anderer Richtung, und zwar knüpft sie an die in mittleren und höheren Ständen übliche „Schaube" an, einen faltigen, den ganzen Körper umschließenden Mantel, der nach Stand und Mode an Stoff, Farbe und Schnitt wechselte (die Abbild. bei Hottenroth S. 510 ff.; Köhler III, S. 128 ff.) In der schwarzen Schaube der Gelehrten predigte Luther zum erstenmal am Nachmittag des 9. Oktober 1524. So zeigt ihn auf der Kanzel das Altargemälde von Lukas Cranach in der Stadtkirche zu Wittenberg (Abbild. bei Baum, Das Leben Martin Luthers, Nördlingen 1883, S. 189) und der Croyteppich v. J. 1554 der Universität Greifswald (Victor Schultze, Der Croy-Teppich der königl. Universität Greifswald, Greifswald 1898, Tafel). Jenes Gemälde führt ferner Melanchthon taufend und Bugenhagen das Schlüsselamt verwaltend in demselben Gewande vor (Abbild. z. B. Stacke, Deutsche Geschichte, Bielefeld u. Leipzig 1881, II, S. 142, vgl. auch den Holzschnitt S. 79). In der Schaube amtierten auch Zwingli und Calvin (die charakteristischen Bilder des letzteren in: Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts, Berlin 1900 f., S. 103. 116). Die Farbe des Gewandes war schwarz, häufig zierte es Pelzbesatz.

Zur Schaube gehörte das Barett, welches in der bürgerlichen Kleidung den Hut verdrängt hatte und in großer Mannigfaltigkeit erscheint (Abbild. bei Hottenroth S. 515. 563; Köhler S. 132—136). Die Geistlichkeit trug es in der Regel in der Form einer weichen, niedrigen Mütze, welche durch einen steifen untern Ansatz Halt am Kopfe gewann, zuweilen auch mit einem aufwärts gerichteten Schirm versehen war (Beispiele in: Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts S. 25. 32. 47 Luther; S. 76. 77. 91. 99 Zwingli und Ökolampadius; S. 97. 107. 109. 116 Calvin). Im 17. Jahrh. gewinnt

die spanische Tracht Einfluß auf die Schaube und führt zu einer völligen Auflösung derselben. Der Mantel setzt sich in einen schlichten, vorn zugeknöpften langen Überrock um Hottenroth S. 717 ein Lübecker, S. 761 ein Nürnberger Pfarrer). Die umfängliche Krause („Mühlsteinkragen") fand Eingang und hat sich an einzelnen Orten in Deutschland bis heute erhalten (Lübeck, Rostock, Stralsund, Leipzig und sonst). Der breite Rockkragen verminderte sich in der weltlichen wie in der geistlichen Tracht zu zwei auf der Brust liegenden Leinenstreifen, Beffchen genannt (aus dem niederdeutschen beffe, Diminut. beffken = Chorrock), das sich bis in die Gegenwart behauptet hat (Abbild. Hottenroth S. 760f.). Im 18. Jahrhundert drang das französische Abbé-Mäntelchen in die deutsche Mode ein. Berliner Prediger, die uns Chodowiecki im Bilde überliefert, tragen es, doch ist daneben auch ein langer Mantel von einfachem Schnitt in Gebrauch. Das Haupt bedeckt ein rundes Käppchen (Henne am Rhyn, Kulturgeschichte des deutschen Volkes, 2. Teil, Berlin 1886, S. 260 Abbild. Überhaupt ist Chodowiecki für diese Frage ergiebig). Innerhalb einer gewissen Übereinstimmung in Deutschland und der Schweiz traten doch auch starke Unterschiede hervor. Seitdem jedoch in Preußen durch königliche Verordnung vom 1. Januar 1811 der jetzige Chorrock vorgeschrieben wurde, in welchem die Schaube in gewissem Sinne wieder auflebt, wurde die Einheit bedeutend verstärkt und ist jetzt vielleicht wiederum eben so groß als im 16. Jahrhundert. Zugleich kam das steife, hutartige Barett auf. Als ein Stück mittelalterlicher Tracht lebt in den evangelischen Kirchen Deutschlands hier und da noch das Chorhemd fort. Dagegen gehört es in der dänisch-norwegischen und in der schwedischen Kirche zum festen Bestand der liturgischen Kleidung. In noch engerem Zusammenhange hat sich die anglikanische Kirche mit der Vergangenheit gehalten.

Eine ausreichende Erforschung und Darstellung der Geschichte der geistlichen Amtstracht in der evangelischen Kirche fehlt noch. Bunz (Die gottesdienstlichen Gewänder der Geistlichen, namentlich in der evangelischen Kirche, Christl. Kunst 1879, S. 146 ff.; vgl. auch des Verfassers Ausführungen in der 2. Aufl. der Real-Encyklopädie Bd VIII, S. 50 ff.) hat nur die ersten Schritte dazu gethan. **Victor Schultze.**

Kleinasien in der apostolischen Zeit. — Litteratur: C. Ritter, Erdkunde 18. u. 19. Bd [2], Berlin 1858. 59. Zur allgemeinen Orientierung: Sievers, Asien, Leipzig 1893 p. 78—86. 556—62; Artikel: Kleinasien von G. Rosen in Ersch u. Grubers Encyklopädie II. Sektion, XXXVII, p. 1 ff.; Kiepert, Spezialkarte vom westlichen Kleinasien 1890—92; Ramsay, The historical geography of Asia Minor., London 1890 (Royal geographical society's supplementary papers vol. IV). Ferner von demselben: The church in the Roman Empire before A.D. 170 (mit Karte) [2], London 1893; The cities and bishoprics of Phrygia 2 Bde, Oxford 1895. 97; S. Paulus as traveller and Roman citizen, London 1895. [5]99; deutsch u. d. T.: Paulus in der AG, Gütersloh 1898. Unter den zahlreichen Reisebeschreibungen und Berichten über Expeditionen sei hier nur hervorgehoben: Hamilton, Reisen in Kleinasien, deutsch von Schomburgk 1843. Anderes an seinem Orte. Vgl. auch den Aufsatz von G. Hirschfeld, Wandlungen u. Wanderungen in Kleinasien, Deutsche Rundschau XXV, Berlin 1880. Ein Ausflug in den Norden Kleinasiens, XXXVI, 1883. XXXVIII, 1884. v. d. Goltz, Anatol. Ausflüge, Berlin 1876. — Zur Geschichte: Hertzberg, Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer, 2. Teil, Halle 1868. Vor allem anderen ist dem Leser zu empfehlen: Mommsen, Röm. Geschichte V [2], p. 295—338, Berlin 1885. Die Inschriften sind einstweilen noch an vielen Orten zerstreut. Unter den größeren Sammlungen werden von uns häufig citiert: Corpus Inscriptionum Graecarum Bd II. III (CIG). The collection of ancient greek Inscriptions in the British Museum (Inscr. Brit. Mus.). Le Bas-Waddington, Voyage archéologique III, 1870. Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei I, 1895. II, 1899. III, 1898 (IGI). Eine vollständige Sammlung der Kleinasiatischen Inschriften durch die Wiener Akademie ist in Vorbereitung; erschienen ist soeben der 1. Bd: Tituli Asiae Minoris I, Wien 1901, die Inschriften in Lycischer Sprache enthaltend. Die häufig citierten Schriftsteller sind in folgenden Ausgaben benutzt: Strabo geographica, rec. Kramer, Berlin 1844—47. 52. Ptolemaeus geographia ed. Nobbe, Leipzig 1843. 45. Dio Chrysostomus, ed. Arnim, Berlin 1893. 96. Aristides ed. Keil vol. II, Berlin 1898. Dio Cassius ed. Boissevain 1895. 98 und ed. Dindorf vol. IV, Leipzig 1864. Plinius nat. historia rec. Sillig, vol. I, 1851.

1. Der Name „Kleinasien" findet sich im NT natürlich nicht; Asia minor soll erst bei Orosius I, 2, vorkommen (400 n. Chr.). Der Name Ἀσία begegnet in unserer Zeit in mehrfacher (Aristides or. 22 = Keil XXI, 7) Bedeutung: 1. für den Erdteil: Philo spricht in der leg. ad Caj. von den *μεγάλα τμήματα τῆς οἰκουμένης* Asien und Europa (p. 566 M. u. ö.), während Strabo (18/19 n. Chr. vgl. Niese Hermes XIII, p. 39 f.) das ganze Festland der *οἰκουμένη* in drei Teile scheidet, Europa,

Libyen, Asien (II, 5 p. 121. X, 1 p. 490. 491. Dio Chrys. or. 4, 49; vgl. aber Strabo XII, 3 p. 554). 2. Bezeichnet Strabo mit Ἀσία die Halbinsel ἣν Ἡρόδοτος μὲν ἐντὸς Ἅλυος καλεῖ.., οἱ δὲ νῦν τὴν ἐντὸς τοῦ Ταύρου καλοῦσιν, Ἀσίαν ὁμωνύμως τῇ ὅλῃ ἠπείρῳ ταύτην Ἀσίαν προσαγορεύοντες (XII, 1 p. 534 vgl. II, 5 p. 126): καὶ δὴ καὶ καλοῦμεν Ἀσίαν ταύτην ἰδίως καὶ ὁμωνύμως τῇ ὅλῃ. Plin. n. h. V, 27, 102. 3. sagt Strabo (XIII, 4 p. 624), die Römer haben das Reich des Attalos von Pergamon zur Provinz gemacht Ἀσίαν προσαγορεύοντες ὁμωνύμως τῇ ἠπείρῳ. Ebenso wie der Geograph Ptolemäus (z. Z. des Antoninus Pius) in seiner Geographie (V, 2) nennt er die römische Provinz ἡ ἰδίως λεγομένη Ἀσία (XII, 8 p. 577). Vgl. Aristides or. 42 = Keil XXIII, 10. Außerdem findet sich die Entgegensetzung ἡ ἄνω und ἡ κάτω Ἀσία. Aber sie deckt sich nicht ohne Weiteres mit der ähnlichen, die im NT vorkommt. Wenn Paulus nach AG 19,1 διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη herabkommt nach Ephesus, so ist mit jenen oberen Gegenden natürlich das Innere Kleinasiens, etwa die Γαλατικὴ χώρα καὶ Φρυγία 18, 23 gemeint, ἡ κάτω Ἀσία würde die Küstengegend sein, wie bei Irenäus ep. ad Flor. (Eus. V, 20, 5). So setzt auch Appian wohl einmal der Ἀσία ἡ ἄνω die ἐπὶ θαλάσσης entgegen (Syr. 15 vgl. Aristid. or. 42 = Keil XXIII, 46), aber an der deutlichsten Stelle bell. civ. II, 89 sagt er: καὶ ὅσα ἄλλα ἔθνη τὴν μεγάλην Χερρόνησον οἰκοῦσι καὶ καλοῦσιν αὐτὰ ἑνὶ ὀνόματι Ἀσίαν τὴν κάτω (ebenso Dio Chrys. or. 56, 7). Vgl. auch den Ausdruck οἱ ἄνω τόποι in einem Schreiben des Attalos II. von Pergamon an den Priester Attis in Pessinus (Archäologisch-epigr. Mitt. aus Österreich VIII, 1884 p. 100 Z. 13 f.). Der Sprachgebrauch der neutestamentlichen Schriftsteller ist nicht einheitlich und nicht immer ganz zweifellos klar (vgl. hierüber besonders Th. Zahn, Einleitung I, 132 f.) Daß Paulus (1 Ko 16, 19; 2 Ko 1, 8; Rö 16, 5; 2 Ti 1, 5) mit Asien die römische Provinz bezeichnet, ist nach seiner (später zu erörternden) sonstigen Gewohnheit wahrscheinlich, die Apokalypse versteht unter Ἀσία die Provinz mit Einschluß des Phrygischen Laodikeia, ebenso wird 1 Pt 1, 1, wo Asien hinter Pontus, Galatia, Kappadozia und vor Bithynia steht, den Provinzialbezirk meinen, wenn auch natürlich nicht sicher ist, ob der Verf. sich des politischen Charakters dieser Bezeichnungen bewußt war. Denn er trennt die politisch zusammengehörigen Begriffe Pontus und Bithynien. Er will wohl nicht Verwaltungsbezirke, sondern Länder aufzählen, aber er unterscheidet und grenzt die Länder ab nach der Praxis der römischen Verwaltung. Darum nennt er z. B. Phrygien, als zu Asien gehörig, nicht mit. Wie weit die römische Provinzialabgrenzung wirklich ins Bewußtsein des Volkes gedrungen, wird sich schwer feststellen lassen. Jedenfalls giebt es im NT Stellen, in welchen der Name Ἀσία in einem noch engeren Sinn gebraucht ist und zwar in der AG. In der Völkertafel AG 2, 9 steht neben dem Paar Pontus und Asien das andere Phrygien und Pamphylien, obwohl Phrygien zum Teil zur Provinz Asien gehörte. Von der viel umstrittenen und später zu erörternden Stelle 16, 5—8 sehen wir hier ab. Aber auch an anderen Stellen ist klar, daß der Verf. der AG mit Ἀσία ungenau die an der Küste gelegenen Teile der Provinz im Gegensatz zu den weiter landeinwärts gelegenen Teilen derselben (19, 1 τὰ ἀνωτερικὰ μέρη cf. 18, 23) bezeichnet. Die seemännische Ausdrucksweise 27, 2 μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους faßt naturgemäß besonders das Küstengebiet ins Auge. In dem Reste der Stellen wird Ἀσία mit solcher Regelmäßigkeit beinahe als ein Ersatz für Ephesus gebraucht, daß der Verf. offenbar nicht das ungeheure Gebiet der Provinz, sondern lediglich die Küste im Auge hat. Besonders auffällig, wenn Paulus zu den Ältesten von Ephesus 20, 18 sagt, von dem ersten Tage an, da er Asien betreten, habe er sich bei ihnen aufgehalten. Hat er denn nicht Asien schon betreten, als er in Troas war (16, 7), als er (18, 23) durch Phrygien reiste? Um sich nicht in Asien aufzuhalten, fährt er an Ephesus vorbei, hat aber für Milet etwas Zeit übrig (20, 16). Asien ist eben fast gleichbedeutend mit Ephesus. Beides alterniert 19, 10 und 27. Dieser ungenaue, engere Sprachgebrauch ist auch belegt durch den Brief der gallischen Gemeinden (Eus. h. e. V, 1, 3) und durch Tertullian (adv. Praxean 1), wo Asien und Phrygien unterschieden werden.

2. Übersicht. Die „Brücke vom Orient zum Occident“, als welche die kleinasiatische Halbinsel in der Geschichte gedient hat, ist, durch ihre Bodenbeschaffenheit dazu bestimmt, nicht gleichmäßig an der Kultur und Geschichte beteiligt. Das Hochplateau in der Mitte des Landes, zum Teil unwirtlich und unfruchtbar, spielt keine hervorragende Rolle. Es sind die Küstenländer, die am meisten hervortreten, sodann die Stromthäler, wie das des Maiandros. Und auch hier wieder giebt es Unterschiede. Die Nordküste, welche hafenarm ist, hat nicht den selben Beitrag geliefert, wie die buchtenreiche Südküste, die so viel

leichter in Verbindung mit den Kulturländern des Mittelmeeres treten konnte, als die Pontusländer. Außerordentlich bevorzugt durch die reiche Gliederung der Küste, durch die einmündenden Ströme, durch Klima und Fruchtbarkeit ist der westlichste Teil der Halbinsel, in alter Zeit ein unlöslicher Teil Griechenlands, in römischer Zeit das Kernland der asiatischen Provinzen, Asien schlechthin. Von hier aus hat sich der Hellenismus namentlich z. B. der Diadochen ins Binnenland verbreitet. Bezeichnend hierfür sind die z. T. mehrfach wiederkehrenden Namen der Städte im Innern: Antiocheia, Laodikeia, Apameia, Seleukeia. Der Sitz der hellenischen Kultur sind die Städte; auf dem Lande erhält sich Sprache und Sitte der alten Einwohner noch bis in späte Zeit hinein. So in Galatien, Lykaonien (AG 14), Lykien (Tituli Asiae minoris Bd I, Einleitung). Als die Römer zu Kleinasien in Beziehung traten, war das Land im ganzen von einem Netz griechischer Civilisation übersponnen. Die Begründung der römischen Herrschaft ist sehr allmählich und auf sehr verschiedene Weise vor sich gegangen. Ein großer Teil des Landes fiel den Römern als Erbe verbündeter Könige zu, die schon lange unter dem Einflusse Roms standen, so das Gebiet der Attaliden und Bithynien; andere Teile wie das Gebiet der Mithridates wurden erobert, noch andere wurden nach dem Erlöschen der Dynastien einfach eingezogen. Die Provinzen Asia, Bithynia-Pontus, Kilikien waren schon zur Zeit der Republik römischer Besitz; unter Augustus wurde Galatien, unter Tiberius Kappadokien, der Rest unter Vespasian dem römischen Staatsorganismus eingefügt. Für diese Landschaften bedeutete das Kaiserregiment einen außerordentlichen Fortschritt. Die Sicherung des Friedens, die Aufhebung der Piraten, Erleichterungen im Steuerwesen, Unterstützungen geschädigter Städte, Wegebauten, ermöglichten es dem von der Natur reich ausgestatteten Lande zu Blüte, Wohlstand, ja Reichtum zu gelangen. Vgl. die Schilderung bei Mommsen V[2], p. 329—333. Übrigens sind die Zeiten der späteren Kaiser Trajan, Hadrian, Caracalla besondere Blüteperioden Kleinasiens. In der Zeit des Paulus müssen wir uns das Land als noch im Aufschwung begriffen vorstellen.

3. **Die Provinz Asia.** Vgl. Brandis bei Pauly-Wissowa II, 1538—62; Waddington, Fastes des provinces Asiatiques, Paris 1872; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I[2], 333—349; Mommsen, Röm. Gesch. V, 299 ff.

Als im Jahre 133 vor Chr. Attalus III. von Pergamon den Römern sein Land vermachte, wurde es zur Provinz erklärt (Strabo XIII, 2 p. 724 fin. Vgl. den Senatsbeschluß aus dem Jahre 133 Athen. Mitteilungen XXIV, 190 ff.). Die eigentliche Organisation wurde aber erst im Jahre 129 durch M'. Aquillius vollzogen (Strabo XIV, 1 p. 646 fin.). Den Hauptbestandteil bildeten die Küstenlandschaften Mysien, Lydien Karien. Neben diesen nennt Cicero pro Flacco 27, 65 noch Phrygien, welches seit 116 zur Provinz gehörte (Athen. Mitteilungen XXIV, 195 f.). Gemeint ist die *Φρυγία μεγάλη*, d. h. die Landschaft, welche im N. von Bithynien, im W. von Mysien, Lydien, Karien, im O. von Galatien und Lykaonien, im S. von Pisidien begrenzt wird (Strabo XII, 8 p. 571; Ptolem. V, 2). Ueber die wechselnden Benennungen und Grenzen s. Ramsay, histor. geogr. p. 150 ff. Daß diesem Teile der Provinz „eine gewisse Selbständigkeit verblieben ist, zeigen die apamenischen Münzen mit der Aufschrift *Κοινὸν Φρυγίας*" (Waddington I, p. 132; Athen. Mitt. a. a. O. p. 196; Ramsay, cities and bishoprics II, cp. 11). Die Bezirke von Synnada, Apameia und Kibyra haben zeitweise zu Cilicien gehört, seit 49 gehören sie zu Asien (Cicero ad fam. 13. 67, 1; Strabo XIII, 17 p. 631), während die *Φρυγία παρώρειος* mit dem pisidischen Antiochien zur Provinz Galatien geschlagen wurde. Die Grenzen der Provinz sind von Waddington (p. 25) und besonders von Ramsay (hist. geogr. p. 171 f.) genau bestimmt worden (vgl. auch die Karte zu Ramsays Church. in R. E.). Asia war in der Kaiserzeit senatorische Provinz unter der Verwaltung eines Proconsuls (Strabo XVII, 3 p. 840 AG 19, 38: *ἀνθύπατοί εἰσιν*) mit 12 fasces, dem drei legati (*πρεσβευταί* CIG 3532) und ein quaestor beigegeben waren. Die Stellung eines solchen *πρεσβευτής* schildert Aristides (or. 26 = Keil L, 85). Der Sitz des Proconsuls war Ephesos, wo er zuerst vom Meere aus den Boden der Provinz betreten mußte (Ulp. Dig. I, 16, 4 § 5). Zur Handhabung der Gerichtsbarkeit reiste er im Lande umher, das zu diesem Zwecke in Gerichtsbezirke geteilt war (Strabo XIII, 4 p. 629: *διοικήσεις*. Aristides or. 26 = Keil L, 85 von dem *πρεσβευτής*: *καὶ γὰρ ἦν ἐπὶ τῆς διοικήσεως τῆς περὶ Σμύρναν*). Die Ausdrücke für das Gerichthalten bei Strabo XIII, 4 p. 629: *τὰς ἀγοραίους ποιοῦνται*; Aristides or. 26 = Keil L, 78: *Σεβῆρος ἐκ τῶν ἄνωθεν χωρίων εἰς τὴν Ἔφεσον κατῄει δικῶν ἀγορὰν ἄξων*; Jos. Ant. XIV, 10, 21 § 245; *ἄγοντι τὴν ἀγόραιον* mögen die Stelle AG 19, 38 erläutern: *ἀγοραῖοι ἄγονται καὶ ἀνθύ-*

πατοί εἰσιν. — Die glückliche Lage der Provinz preist der Rhetor Aristides or. 42 = Keil XXIII, 8 ff. — Der Landtag der Provinz (*τὸ κοινὸν Ἀσίας*, commune Asiae vgl. z. B. Jos. Ant. XIV, 6, 2 § 165; Eus. IV, 13, 7. Vgl. M. Guiraud, Les assemblées provinciales dans l'empire Romain, Paris 1887), seit Augustus eine dauernde und wichtige Einrichtung, tritt alljährlich (Tac. ann. III, 66; IV, 15; Beurlier, p. 110; Guiraud, p. 76—87) im Herbst, bei Beginn des asianischen Jahres (Aristid. or. 26 = Keil L, 100) zusammen und zwar abwechselnd in verschiedenen Städten (z. B. Ephesos, Smyrna, Pergamon, Sardeis, Laodikeia, Philadelphia). Die Abgesandten der Städte zum Landtage heißen bei Aristides (or. 26 = Keil L, 103) *σύνεδροι*, nach der Anschauung von Brandis (a. a. O. 1577) wäre ihr eigentlicher Titel *ἀσιάρχαι* gewesen, so daß also unter den AG 19, 31 erwähnten Asiarchen Landtagsabgeordnete zu verstehen wären (Weiteres s. unten). Die Kompetenzen (Marquardt, p. 507 ff.; Guiraud, p. 113—218; Boissier, La religion Romaine I, 169 ff.) und Aufgaben des Landtags gipfeln im Kaiserkultus. Darum steht an ihrer Spitze, führt den Vorsitz, bringt die Opfer dar und spricht die Gelübde für den Kaiser und sein Haus der sacerdos provinciae oder *ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας* (vgl. den A. *Ἀρχιερεύς* von Brandis bei Pauly-Wissowa II, 471—483). Das Amt wechselte alljährlich, die Jahre werden nach ihnen datiert (vgl. die von Brandis a. a. O. p. 475 besprochene lehrreiche Inschrift Inscr. Brit. Mus. III, 498). Bekanntlich wird der Irrtum des Johannes-Evangeliums betr. des jüdischen Hohenpriesters 11, 49 so erklärt, daß dem Verf. der kleinasiatische Brauch vorschwebte. Neben dem Oberpriester für die ganze Provinz bestehen aber noch an den Orten, wo es Provinzialtempel gab, *ἀρχιερεῖς Ἀσίας* mit der Nebenbezeichnung *ναῶν* (*ναοῦ*) *τῶν* (*τοῦ*) *ἐν Περγάμῳ, Σμύρνῃ, Ἐφέσῳ, τῶν ἐν Λυδίᾳ Σαρδιανῶν* (Die Fundstellen bei Brandis a. a. O. 474). Eine wichtige Streitfrage betrifft das Verhältnis des Provinzialoberpriesters (*ἀρχιερεὺς Ἀσίας*) zu dem Amt oder Stand der Asiarchen. Nach der Auffassung, welche von Marquardt (p. 513 ff., hier die ältere Litter.), Lightfoot (apostolic fathers III, 404 bis 415), Ramsay (Classical review III, 174) vertreten wird, ist der *ἀρχιερεύς* und der *ἀσιάρχης* identisch. Dagegen hat zuletzt Brandis (A. *ἀσιάρχης* bei Pauly-Wissowa II, 1564 ff.) sehr scharfsinnig und gründlich die Anschauung entwickelt, daß Asiarch und *ἀρχιερεὺς Ἀσίας* verschiedene Personen seien; die Asiarchen hätten mit dem Amt des Oberpriesters nichts zu thun, sondern seien vermutlich die Abgeordneten der einzelnen Städte zum Provinziallandtag, also immer in der Mehrheit vorhanden. Hierdurch würde der Plural AG 19, 38 erklärt sein, während die Vertreter der andern Anschauung annehmen, daß der nach einem Jahre abtretende Oberpriester = Asiarch den letzteren Titel auf Lebenszeit weitergeführt habe, ähnlich wie die abgesetzten jüdischen Hohenpriester. Jedenfalls macht die Ausdrucksweise der AG *τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἀσιαρχῶν, ὄντες αὐτῷ φίλοι* namentlich durch den Artikel den Eindruck, als ob von einem Kollegium oder einer Gruppe oder einem Stande die Rede sei. Es wäre doch auffallend (vgl. allerdings wieder *οἱ ἀρχιερεῖς* AG 9, 14. 21; 26, 10. 12), wenn damals in Ephesus so viele gewesene Asiarchen gelebt hätten, daß sie eine feste Gruppe oder Korporation bilden konnten. Außerdem ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß Paulus unter den Priestern der Kaiserreligion Freunde gehabt habe. Im übrigen wagen wir in dieser verwickelten Frage kein Urteil; nur soviel muß gesagt werden: an der im allgemeinen einleuchtenden Beweisführung von Brandis ist ein schwacher Punkt die Behandlung der Stelle Strabo XIV, 1 p. 649 über die Stadt Tralles: *συνοικεῖται δὲ καλῶς, εἴτις ἄλλη τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν, ὑπ' εὐπόρων ἀνθρώπων, καὶ ἀεί τινες ἐξ αὐτῆς εἰσιν οἱ πρωτεύοντες κατὰ τὴν ἐπαρχίαν, οὓς Ἀσιάρχας καλοῦσιν.* Wenn unter den Asiarchen die Abgeordneten zum Provinziallandtag zu verstehen wären, so wäre es ja nichts besonderes, daß immer einige aus Tralles vorhanden waren, denn diese Stadt stellte doch wohl immer Abgeordnete zum *κοινόν*. Strabo will hier den Reichtum der Stadt hervorheben und sagt deshalb: es fehle unter den *πρωτεύοντες* der Provinz nie an Männern aus Tralles. Dies läßt darauf schließen, daß ein starker Bedarf nach solchen Personen war. Da es zur Zeit des Strabo noch nicht mehrere Provinzialtempel gab, so können auch nicht die für diese einzelnen Tempel bestellten Asiarchen gemeint sein (CIG 2464: *ἀσιάρχης ναῶν τῶν ἐν Ἐφέσῳ*), die vielleicht mit den *ἀρχιερεῖς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Σμύρνῃ* etc. identisch waren (Gr. Inscr. Brit. Mus. 604. 605). Wie die Entscheidung dieser verwickelten Frage immer fallen möge — keinesfalls kann das Martyrium Polykarpi zum Beweise der Identität des einen Asiarchen mit dem einen Oberpriester Asiens sicher verwertet werden. Nach dem Anhang des Martyriums (cp. 21) ist Polykarp gestorben am 23. Februar 155 (oder 166 vgl. Harnack, Chronologie I, 334—356) *ἐπὶ ἀρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ*, d. i. als Philippos von Tralles Oberpriester von Asien war.

Nun wird im Verlauf des Martyriums (12, 2) ein Asiarch Philippos als Leiter der Tierhetzen erwähnt. Indem man ohne weiteres beide Philippi identifizierte, hat man auf die Identität des *ἀσιάρχης* und der *ἀρχιερεύς* geschlossen. Dieser Schluß ist aber voreilig, wie Brandis gezeigt hat, nicht nur weil der *ἀρχιερεύς*, doch wohl im Unterschiede von dem Asiarchen, als Trallianer bezeichnet ist, sondern hauptsächlich deshalb, weil der Oberpriester Philippos aus Tralles derselbe ist, von welchem inschriftlich bezeugt ist, daß er vier (oder vierzehn) Jahre früher (149) Asiarch war (Lipsius, JprTh 1881 p. 575: *Ἡ Ὀλυμπι[κὴ] βουλὴ Γ[άϊον] Ἰούλιο[ν] Φίλιππον Τραλλιανὸν τὸν Ἀσιάρχην ἠθῶν ἕνεκα, Ὀλυμπιάδι σλβ'*). Man müßte denn mit Lightfoot an eine fünfjährige Amtsperiode der *ἀσιάρχαι — ἀρχιερεῖς* denken oder annehmen, daß jener Plilippus im Jahre 155 zum zweitenmale Asiarch war. Aber daß der im Jahre 155 oder 165 in Smyrna die Tierhetzen leitende Asiarch der Provinzialoberpriester gewesen sein müsse, kann nicht daraus geschlossen werden, daß die unter Anwesenheit des Prokonsuls damals gehaltenen Spiele bei der Versammlung des *κοινὸν Ἀσίας* stattgefunden hätten. Denn diese Versammlung fand im Herbste statt, jene Tierhetzen aber im Frühling (Brandis). Es muß also eine andere Gelegenheit den Prokonsul nach Smyrna geführt haben, offenbar die Abhaltung des Gerichtstages. Bei Aristides or. 26 = Keil L, 85 ist der Prokonsul bei den Dionysien in Smyrna zugegen.

4. Der **Kaiserkultus** (Mommsen, Röm. Staatsrecht II³, 2 p. 755—60; O. Hirschfeld, Zur Gesch. d. röm. Kaiserkultus, SBA XXXV, 1888, p. 833—62; **Beurlier**, Essai sur le culte rendu aux empereurs Romains, Paris 1890; Preller, Röm. Mythologie II, p. 425 ff.; Boissier, La religion romaine I, p. 122—208; Marquardt-Wissowa, 91 ff. 463 f.) hat, wie in den Provinzen überhaupt, so ganz besonders in Kleinasien eine außerordentliche Blüte entfaltet. Hier bestand schon zur Zeit der Attaliden Königskultus (CIG 3067—70). Im Jahre 195 v. Chr. hat Smyrna der Dea Roma einen Tempel errichtet (Tac. ann. IV, 56). Den in Ephesus wohnenden Römern gebot (*προσέταξεν*) Augustus, einen Tempel der Dea Roma und des Divus Julius zu errichten, *τοῖς δὲ δὴ ξένοις, Ἕλληνας σφᾶς ἐπικαλέσας, ἑαυτῷ τινα, τοῖς μὲν Ἀσιανοῖς ἐν Περγάμῳ, τοῖς δὲ Βιθυνοῖς ἐν Νικομηδείᾳ τεμενίσαι ἐπέτρεψεν* (Dio Cass. LI, 20); nach Tac. ann. IV, 34 war der pergamenische Tempel auch der Dea Roma geweiht. Tiborius erlaubte den civitates Asiae seine Verehrung und die seiner Mutter, aber neben der des Senates (Tac. ann. IV, 15. 37; der Senat als Gott *θεῷ Συγλήτῳ* Athen. Mitt. XXII, p. 481; Inscr. Brit. Mus. III, 600 Z. 24; JGJ I, 786 *τῆς ἱερᾶς βουλῆς συγλήτου*) und zwar in Smyrna (Dio Cass. LIX, 28). In Sardeis erscheint (CIG 3461) ein *ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Λυδίᾳ Σαρδιανῶν*. Sonst sind Provinzialtempel und d. h. Kaisertempel bezeugt für Ephesos (CIG 2965. 2987[b]. 3415. 3858[c]) und Kyzikos (Tac. ann. IV, 36).

Der Sinn und die Bedeutung dieses Kultus für die Provinzialen ist von Boissier I, 173 ff. vortrefflich erläutert. Das Kaisertum als Hort des Friedens und Quelle aller Segnungen der Kultur erschien ihnen wirklich wie eine göttliche Macht. Von seinem Standpunkt aus schildert der Apokalyptiker 13, 3 ff. diese Verehrung der Welt für das Kaisertum: *καὶ ἐθαύμασεν ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου ... καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ, καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ.* Auch der Apokalyptiker ist der Überzeugung, daß das Kaisertum seine Erfolge übernatürlicher Macht verdanke, aber nicht dem Gott des Himmels, sondern dem Teufel. Die Stimmung der Kleinasiaten dem Kaiser gegenüber wird auf das Lebendigste erläutert durch die Aktenstücke, welche sich auf die Einführung des julianischen Kalenders in der Provinz beziehen (vgl. Mitteilungen des kais. archäolog. Instituts, Athen, 24. Band, p. 275—293). Nachdem der Landtag nach einer Versammlung in Smyrna beschlossen hatte, demjenigen, der die größten Ehren für den kaiserlichen Gott erfunden haben würde, einen Kranz zu verleihen (Inschrift von Priene Z. 42), beschloß ein späterer Landtag auf die Veranlassung des Prokonsuls Paullus Fabius Maximus (nach Mommsens Vermutung im J. 9 v. Chr.) den Jahresanfang auf den Geburtstag des Kaisers Augustus (23. Sept.) zu verlegen. Das betr. Schreiben des Prokonsuls und der Beschluß des Landtags ist in verschiedenen Exemplaren erhalten und von Mommsen und von Wilamowitz bearbeitet worden. Auf die Bedeutung dieser Inschriften hat Harnack aufmerksam gemacht (Chr. Welt 1899, 1201 ff.). Die *γενέθλιος ἡμέρα τοῦ θειοτάτου Καίσαρος* wird von dem Prokonsul als der Tag gepriesen, welcher *ἑτέραν ἔδωκεν παντὶ τῷ κόσμῳ ὄψιν, ἥδιστα ἂν δεξαμένῳ φθοράν, εἰ μὴ τὸ κοινὸν πάντων εὐτύχημα ἐπεγεννήθη Καῖσαρ· διὸ ἄν τις δικαίως ὑπολάβοι τοῦτο αὐτῷ ἀρχὴν τοῦ βίου καὶ τῆς ζωῆς γεγονέναι*

ὅ ἐστιν πέρας καὶ ὅρος τοῦ μεταμελέσθαι ὅτι γεγέννηται. Der Beschluß des Landtages beginnt mit den Worten: *ἐπειδὴ ἡ πάντα διατάξασα τοῦ βίου ἡμῶν πρόνοια σπουδὴν εἰσενεγκαμένη καὶ φιλοτιμίαν τὸ τελειότατον τῷ βίῳ διεκόσμησεν ἐνεγκαμένη τὸν Σεβαστόν, ὃν εἰς εὐεργεσίαν ἀνθρώπων ἐπλήρωσεν ἀρετῆς, ὥσπερ ἡμῖν καὶ τοῖς μεθ' ἡ[μᾶς σωτῆρα πέμψασα] τὸν παύσοντα μὲν πόλεμον κοσμήσαντα ... ὁ Καῖσαρ ... οὐ μόνον τοὺς πρὸ αὐτοῦ γεγονότ[ας εὐεργέτας ὑπερβα]λόμενος, ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς ἐσομένοις ἐλπίδ[α ὑπολιπὼν ὑπερβολῆς], ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ ...* In einer verwandten Inschrift von Halikarnaß (Inscr. Brit. Mus. IV, 994) wird gesagt, daß *ἡ αἰώνιος καὶ ἀθάνατος τοῦ παντὸς φύσις τὸ μέγιστον ἀγαθὸν* den Menschen geschenkt habe in dem Kaiser, der hier die Namen *Ζεὺς πατρῷος καὶ σωτὴρ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους* erhält. Vgl. CIG 2957. 4923. 2369. 3187 *σωτῆρος τοῦ σύμπαντος ἀνθρωπείου γένους* (von Waddington I, p. 133 auf Nero bezogen vgl. Eckhel VI, 278 Nero auf einer Münze *τ. σωτῆρι τ. οἰκουμένης*). Athen. Mitt. XXII, p. 481. Bei der so sehr häufigen Anwendung des Wortes *σωτήρ* auf Kaiser und auf Feldherrn oder Statthalter (vgl. Perg. Inschr. 410 von einem Proprätor: *πάτρων καὶ σωτήρ*. 413 von P. Servilius Isauricus *σωτῆρα καὶ εὐεργέτην τῆς πόλεως καὶ ἀποδεδωκότα τῇ πόλει τοὺς πατρίους νόμους καὶ τὴν δημοκρατίαν ἀδούλωτον*. Auf Lesbos (JGJ 140—150) viele Inschriften, in denen Pompeius *σωτήρ* genannt wird), muß man sich hüten die religiöse Nuance des Wortes zu übertreiben. Hellenistische Analogien s. b. Humann-Puchstein, Reisen in Kleinasien p. 338; Dekret v. Canopus (R. Lepsius) Z. 26; Stein von Rosette (CIG 4697) Z. 47.

Es ist von Wichtigkeit, das Verhältnis der kleinasiatischen Juden und Christen zum Kaiserkultus ins Auge zu fassen. Den Juden war, wie überhaupt im römischen Reiche, so insbesondere in Asien, gestattet nach ihrer eigenen Religion zu leben und d. h.: es wurde ihnen eine Beteiligung am Kaiserkultus nicht zugemutet. In Betracht kommen hier eine Anzahl der von Josephus (ant. XIV, 10) mitgeteilten Urkunden (Schürer III³, p. 67 ff. und die dort mitgeteilte Litteratur; Grätz, Die Stellung der kleinasiat. Juden unter der Römerherrschaft, Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums, 1886, p. 329—346). Grundlegend sind die Verfügungen Cäsars, der von dem Verbote der Kollegien die Juden allein ausgenommen wissen wollte (ant. XIV, 10, 8 § 213 bis 216); es wird ihnen gestattet *κατὰ τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμιμα συνάγεσθαι καὶ ἑστιᾶσθαι*; der noch allgemeinere Ausdruck § 213: *τοῖς πατρίοις ἔθεσι καὶ ἱεροῖς χρῆσθαι* (vgl. § 223 *τὰ πάτρια τηρεῖν ἔθη καὶ κατὰ ταῦτα ζῆν ἐπιτρέπειν*) schließt einen Zwang zum Kaiserkult völlig aus. Die Privilegien sind den kleinasiatischen Juden von Augustus bestätigt worden (ant. XVI 6, 2 § 162—165). Daß dieser von Philo hochgepriesene Kaiser von den Juden keine göttliche Verehrung verlangt hat, bezeugt jener ausdrücklich (leg. ad Caj. § 23 M. 589). Die Feindseligkeiten Sejans (§ 24 M. 569), welche nach Eus. chron. ad. ann. 2050 auf die Vernichtung des Volkes abzielten (in Flacc. § 1 M. 517), scheinen doch von einem Zwange zum Kaiserkultus sich fern gehalten zu haben. Das Unternehmen des Caligula wirkt bei Philo (leg. ad. Caj. §§ 20—24) als ein völliges Novum (vgl. auch § 16 M. 562). Was Kleinasien betrifft, so ist zwar überliefert, daß Caligula in Milet einen Tempel für sich zu bauen befahl (Dio Cass. LIX, 28); daß aber die dortigen Juden durch seine Ansprüche bedrängt worden wären, ist wenigstens nicht direkt bezeugt. Es spricht zwar Vieles dafür, daß das Stück Apk 13 ursprünglich mit Bezug auf Caligula konzipiert war, man kann aber nicht beweisen, daß es in Kleinasien entstanden ist. Das Toleranzedikt des Claudius (Jos. Ant. XIX, 5, 3 § 287 bis 291) für die Juden im ganzen Reiche sichert ihnen ausdrücklich zu, *τὰ πάτρια ἔθη ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν*, während in dem für die alexandrinischen Juden noch besonders hinzugefügt wird (§ 282): *μὴ παραβαίνειν ἀναγκαζομένους τὴν πάτριον θρησκείαν*. „Seitdem ist nie wieder ernstlich davon die Rede gewesen, die Juden zur Teilnahme am Kaiserkultus zu zwingen. Es galt als ein altes Recht, daß sie davon befreit seien, ein Umstand, durch den sie namentlich den Christen gegenüber im Vorteile waren" (Schürer III³, 74). Von besonderem Gewicht ist hier die von Josephus, vielleicht noch zur Zeit Domitians (jedenfalls nach 93) abgegebene Erklärung c. Ap. II, 6 § 73, wonach die Kaiser sehr wohl wissen, daß die Juden ihnen keine Statuen errichten und in ihrer magnanimitas und mediocritas subjectos non cogunt patria iura transscendere, sed suscipiunt honores sicut dare offerentes pium atque legitimum est. Statt dessen berufen sich Philo (leg. ad Cajum § 23 M. 569. § 40 M. 592) und Josephus (b. j. II, 10, 4 § 197 17, 2. § 409 c. Ap. II, 6 fin. § 77) auf die täglichen Opfer, die im jerusalemischen

Tempel für den Kaiser und das römische Volk dargebracht werden (Schürer II[3], 303 f.). Das Gebet für die heidnische Obrigkeit wird empfohlen Aboth III, 2.

Als Paulus in Ephesus durch den Aufstand des Silberschmiedes Demetrius bedroht wurde, war von einer Verletzung der Pietät gegen den Kaiser keine Rede. Seine freundschaftlichen Beziehungen zu den Asiarchen — mögen dies nun Priester oder Landtagsabgeordnete gewesen sein — schließen jeden Gedanken daran aus, daß er, der röm. Bürger, zum Kaiserkultus eigentlich verpflichtet gewesen wäre. Dies ist um so bemerkenswerter, als nach Dio Cassius LI, 20 den in Ephesus wohnenden Römern oblag, den Divus Julius und die Dea Roma zu verehren. Es muß also in dieser Beziehung große Freiheit geherrscht haben oder Paulus muß noch ganz als Jude betrachtet worden sein. Die Leiden der kleinasiatischen Christen, welche im ersten Petrusbrief erwähnt werden, sind nicht dadurch veranlaßt, daß sie die Beteiligung am Kaiserkultus verweigern. In der unbefangensten Weise wird gefordert, den Kaiser zu ehren (2, 17), denn hierin einen Gegensatz zu der Forderung *θεὸν φοβεῖσθε* zu sehen, ist gezwungen. Dem Kaiser und seinen Statthaltern wird ein großes Vertrauen entgegengebracht; sie sind die Hüter der Gerechtigkeit (2, 13 f.); daß sie etwas fordern könnten, was gegen das Gewissen wäre, liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises. Daß die Bevölkerung sie als Christen haßt und verfolgt, ist richtig (4, 16); aber nicht weil sie dem Kaiser die Ehre versagen, sondern weil der Name dieser neuen superstitio als solcher verdächtig und verfehmt ist, wie schon zur Zeit Neros in Rom (Tac. ann. 15, 44 exitiabilis superstitio ... per urbem quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt). Man traut ihnen alle möglichen Schandthaten zu (2, 12. 4, 4), aber der Verf. meint, durch einen fleckenlosen Wandel könnten sie alle Verleumdungen zu Schanden machen (2, 12. 3, 13. 4, 15). Müssen sie trotzdem leiden, so leiden sie um Gerechtigkeit, um des Namens Christi willen (3, 14. 4, 14. 16). Durch diese Sachlage wird der Brief zwar nicht der Zeit Neros zugewiesen, wohl aber ist es unmöglich, ihn in die letzte Zeit Domitians oder in die Trajans zu setzen. Seit den Verfolgungen des „Tyrannen" Domitian mußte die Unbefangenheit der Christen dem Kaisertum gegenüber dahin sein. Das Gebet zwar für die heidnische Obrigkeit ist christlicher Grundsatz gewesen (1 Ti 2, 2), auch in Zeiten der Verfolgung (1 Klem. 61 ff.; Polyk. ad Phil. 12, 3; Justin, Apol. I, 17, 3). In den beiden letzten Stellen tritt deutlich hervor, daß das Gebet für die Kaiser als die einzig zulässige Form der Verehrung im Gegensatz zum Kultus gemeint ist. Eine Bedrängung der kleinasiatischen Christen durch den Kaiserkult zeigen erst die johanneischen Schriften (1 Jo 5, 21?), wenigstens die Apokalypse. Aber diejenigen Partien, welche von einer Christenverfolgung und von Martyrien wegen des Kaiserkultus reden, stammen sicher aus keiner früheren Zeit als der Domitians. In welcher Form Rechtens die Verfolgung unter Domitian stattgefunden hat, ist eine viel umstrittene Frage (vgl. aus der Litteratur Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche I, p. 7—17; Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Sybels histor. Zeitschrift, 64. Bd (NF 28. Bd) 1890, p. 389 ff.; Conrat (Cohn), Die Christenverfolgungen im röm. Reich 1897; Harnack PRE [3]III, 823 ff. A.: „Christenverfolgungen"; J. E. Weis, Christenverfolgungen, 1899). Daß etwa ein besonderes kaiserliches Edikt erlassen worden wäre, welches den Kultus des lebenden Kaisers allen Unterthanen einschärfte, davon ist nichts überliefert. Aber Domitian ließ „in den Konzepten, die aus seiner Kanzlei seinen Privatbeamten (procuratores) zugingen, wo diese von dem Kaiser zu sprechen hatten, die Formel dominus et deus gebrauchen" (Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 2[3], 759 Sueton Dom. 13: Pari arrogantia, cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistulam, sic coepit: Dominus et deus noster hoc fieri jubet. Vgl. Dio Chrys. or. 45, 1: *τὸν ἰσχυρότατον καὶ βαρύτατον καὶ δεσπότην ὀνομαζόμενον καὶ θεὸν παρὰ πᾶσιν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις*). Dies mag keine offizielle Titulatur gewesen sein, man kann sich aber wohl vorstellen, daß, wie die Hofdichter (Martial 5, 8), so auch eifrige Prokonsuln, Kaiserpriester und streberhafte Elemente der Bevölkerung diese Stimmung des Kaisers in Thaten umsetzten und die göttliche Verehrung des Kaisers auch von den längst verhaßten Christen forderten. Hier war eine Handhabe gegeben, sie nicht nur zu chicanieren, sondern zu vernichten.

Die Apokalypse enthält folgende Züge, die vielleicht zur Lösung des Problems und zur Charakteristik der Christenverfolgung Domitians beitragen können. Der letzte Herausgeber des Werkes blickt zurück auf eine Anzahl Martyrien (6, 9 *τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον*). Es wird nicht gesagt, daß es viele gewesen seien, es wird auch nicht gesagt, daß sie gefallen seien, weil sie das

Tier nicht angebetet haben, vielmehr werden 20, 4 *neben* den Seelen τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ und von ihnen unterschieden genannt diejenigen, welche nicht angebetet haben das Tier und sein Zeichen nicht angenommen haben. Es scheint also, daß die überstandene Verfolgung, in welcher auch Antipas gefallen sein wird (2, 13), mit dem Kaiserkult noch nicht in Verbindung stand. Es werden ähnliche „Leiden" sein, wie sie im ersten Petrusbrief vorausgesetzt werden, Verfolgungen des nomen Christianum entweder direkt oder durch Kriminalprozesse auf Grund verleumderischer Denunziationen. Aber für die Zukunft sieht der Apokalyptiker eine ganz außerordentliche Steigerung der Verfolgung vorher. Er erwartet, daß eine ungezählte Schar von Märtyrern fallen (7, 9) und nur eine kleine Elite von 144 000 (7, 3 f. 14, 1—5) bewahrt werden wird. Der Kampf gegen die „Heiligen" (13, 7. 12, 17) und gegen das Lamm (17, 14), der von dem Tiere oder dessen Helfershelfer ausgeht (13, 11—17), steht im wesentlichen noch bevor. Er wird nicht nur über Kleinasien, sondern über die ganze Welt (7, 9. 13, 7) hereinbrechen. Und zwar handelt es sich hier um den Zwang zur Anbetung des Tieres. Es wird dahin kommen, daß jeder, der das Tier nicht anbetet, getötet wird (13, 15); die Mehrzahl der Christen wird diesem Verlangen widerstehen und darum fallen (14, 12. 15, 3). Der Verf., der so schreibt, erwartet also offenbar, daß eine furchtbare Wendung in der Rechtslage der Christen dem Kaiserkultus gegenüber bevorsteht. Worauf er diese Anschauung gründet, ist nicht zu erkennen. Vielleicht war die Kunde zu ihm gedrungen, daß ein kaiserliches Edikt in Aussicht stehe oder erlassen sei, wonach von allen Christen das Kaiseropfer verlangt werden solle. Wahrscheinlicher ist aber, daß er die bevorstehende Krisis erschlossen hat aus einer, vielleicht von dem Kaiserpriestertum angezettelten leidenschaftlichen Volksbewegung, von der zu befürchten war, daß sie die römischen Beamten mit fortreißen werde (13, 12). In dieser Beziehung ist die Aussage 13, 16 lehrreich. Mit dem χάραγμα, von dem hier die Rede ist, kann nicht das Kaisergeld gemeint sein (Mommsen, RG V, 522); auch der kaiserliche Stempel, den man noch heute auf Kauf- und Pachtverträgen erkennen kann (Deißmann, Neue Bibelstudien 1897, p. 68 ff.), hat nur die Anschauungsform geliefert. Der Verf. hat offenbar eine Bewegung im Auge, in welcher die Provinzialen im Überschwang ihrer loyalen Begeisterung sich dem Kaiser zu Ehren mit dem Namen dieses ihres Gottes stigmatisierten (vgl. Deißmann, Bibelstudien 1895, p. 262 ff. und Stade, ZaW XIV, 250 ff.). Es wird dahin kommen, so fürchtet der Apokalyptiker, daß jeder, der dies nicht mitmacht (ἔχειν, λαμβάνειν τὸ χάραγμα 13, 11. 14, 11. 16, 2. 20, 4 wie ein terminus technicus), von Handel und Wandel ausgeschlossen, bürgerlich geächtet wird. Wenn uns die Apokalypse auch nichts über die Rechtsform der Verfolgung lehrt, so zeigt sie doch, wie unter der Regierung Domitians (er ist das bereits gegenwärtige Tier, wie der Wissende merken kann 13, 17. 17, 8 ff.) eine plötzliche und unerhörte Steigerung der Verfolgungen und der Bedrängung durch den Kaiserkultus zu erwarten war. Daß diese Erwartung sich in schrecklicher Weise erfüllt hat, erkennt man aus der in der Kirche fortlebenden Erinnerung an die ὠμότης Domitians, des zweiten Nero (Eus. h. e. III, 17; Tert. apol. 5; Euseb. chron. II, p. 160 ed. Schöne: Refert autem Brettius, multos Christianorum sub Dom. subisse martyrium). Es muß eine außerordentliche Anzahl von Prozessen gewesen sein, die den Nachfolger Domitians zu der Maßregel zwang, Denunziationen wegen ἀσέβεια und wegen Ἰουδαϊκὸς βίος zu verbieten (Dio Cass. 68, 1). Noch in den Christenprozessen unter Plinius 112 (ep. 96, 6) kommen Leute vor, die vor 20 Jahren (das werden, rund gerechnet, die letzten Jahre Domitians sein) vom Christentum abgefallen sind. Immerhin kann in Kleinasien die Verfolgung radikal nicht gewesen sein, da das Haupt der Gemeinden, Johannes, nicht gefallen ist, sondern die Zeiten Trajans erlebt hat. Ueber die weitere Entwickelung der Rechtslage für die Christen in Kleinasien wissen wir wenig. Das nächste Zeugnis, freilich nicht aus Asia, sondern aus Bithynia-Pontus, ist der Briefwechsel des Plinius mit Trajan (ep. 96. 97). Aus ihm geht so viel deutlich hervor, daß an der Strafbarkeit der Christen kein Zweifel ist. Die, welche sich als Christen standhaft bekennen, werden hingerichtet, soweit sie nicht römische Bürger sind. Aber es findet kein genereller Zwang zum Kaiserkultus statt, die Verfolgung hängt nur indirekt mit der Religion zusammen; die Vernachlässigung der Tempel ist vielleicht Veranlassung zu den Denunziationen gewesen, aber der Statthalter ist von religiösen Motiven nicht geleitet; das Kaiseropfer verlangt er nur von den ohnehin Abtrünnigen, um zu konstatieren, ob sie auch wirklich die superstitio abgeschworen haben (vgl. Neumann a. a. O. p. 17—26; Arnold, Studien z. Geschichte der plinian. Christenverfolgung 1887; J. E. Weis, a. a. O. p. 56 ff.). Auch im Martyrium des Polykarp wird die Todeswürdigkeit der

Christen nicht speziell damit begründet, daß sie dem Kaiser das Opfer versagen, sondern nur ganz im allgemeinen mit ihrer *ἀθεότης* (cp. 3), Polykarp ist *ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης, ὁ πολλοὺς διδάσκων μὴ θύειν μηδὲ προσκυνεῖν* (cp. 12). Das Kaiseropfer, das von Polykarp verlangt wird, ist eine Gesinnungsprobe (8, 2).

5. Städte. Die Zahl der freien Städte (Marquardt p. 346 f.) ist in der Kaiserzeit immer mehr vermindert worden; statt der Autonomie wurde bevorzugten Städten Steuerfreiheit zu teil. Die 44 oder, wie man vermutet hat, 144 (Ptolemäus V, 2) regiones, in welche Sulla das Land geteilt haben soll (Cassiodor Chron. z. J. 670), werden Stadtbezirke gewesen sein, die zum Zwecke der Steuererhebung abgeteilt waren. In einem Edikt des Antoninus (Modestinus Dig. 21. 1. 6. 2 Ptolem. 2. arg.) werden drei Klassen von Städten unterschieden nach der Größe und Bedeutung. Die zweite dieser Klassen sind die *ἀγοραὶ δίκων*, d. h. die Gerichtsorte (conventus). Als solche nennt Plinius n. h. V, 29,105 ff.: Laodicea ad Lycum, Synnada, Apameia, Alabanda, Sardeis, Smyrna (vgl. das Mart. Polyk.), Ephesus, Adramytteeon und Pergamon. Nach Athen. Mitt. XXIV, p. 281 scheinen auch Eumeneia, Priene, Dorylaion Konventorte gewesen zu sein (CIG 3902 b); Jos. Ant. XIV, 10, 21 § 245 redet der Prokonsul von seinem Gerichthalten in Tralleis. Zur ersten Klasse gehören die Städte mit dem Range der *μητροπόλεις*; dieser Titel wird nach Marquardts Vermutung (p. 343. Menadier p. 4 f.) hauptsächlich den Städten verliehen sein, in welchen der Landtag der Provinz sich versammelte. Von dem ehrgeizigen Wettstreit der Städte unter einander (Mommsen, RG V, 303) bekommt man ein Bild aus der 42. Rede (Keil XXIII) des Aristides *περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν*, die auf einem *κοινόν* zu Pergamon gehalten jeder der drei Städte Pergamon, Smyrna, Ephesos ihren Ruhm verkündigt. Diese drei Städte waren durch eine große Straße verbunden (Ramsay, geogr. p. 165). Am südlichsten an der Mündung des Kaystros, lag

Ephesos. — Litteratur: Guhl, Ephesiaca, Berlin 1843; E. Curtius, Beiträge zur Gesch. u. Topographie Kleinasiens (Abh. d. Berl. Akad. 1872); derselbe, Ephesos. (Altertum u. Gegenwart II ², p. 987 ff., 1886); G. A. Zimmermann, Ephesos im ersten christl. Jahrhundert, Jena 1874; Wood, Discoveries at Ephesus, London 1877; Menadier, Qua condicione Ephesii usi sint inde ab Asia in formam provinciae redacta, Berlin 1880; Strabo XIV, 1, p. 639—642; Aristides or. 42 = Keil, XXIII, 23—25, Vol. II, 37 f.; Inschriften CIG 2953 bis 3043; Le Bas III, 136a—184a; Brit. Mus. Inscr. III, 4467—85 und die Prolegomena p. 67. 87. Münzen: Head, Coinage of Ephesus 1880.

Ephesos nennt sich häufig auf Inschriften *ἡ πρώτη (πασῶν) καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς Ἀσίας*. Dieser Name ist der Stadt von Antoninus Pius den anderen Städten gegenüber bestätigt worden (Inscr. Brit. Mus. 489). Die politische Hauptstadt Asiens ist Ephesos insofern, als hier der Prokonsul seinen Sitz hatte und hier zuerst den Boden der Provinz betreten mußte (Ulpianus Dig. I, 16, 4. 5), vgl. Menadier p. 6 f. Ein weiterer Ehrentitel der Stadt ist *νεωκόρος* (vgl. Krause, *Νεωκόρος* Civitates neocorae sive aedituae, Leipzig 1844; W. Büchner, De neocoria, Gießen 1888). Das Wort, welches eigentlich eine Person als Tempelhüter bezeichnet (Suidas: *ὁ τὸν ναὸν κοσμῶν καὶ εὐτρεπίζων, ὁ ἐπιμελούμενος τοῦ ναοῦ*) vgl. Aristides, or. I, 23 = Keil XLVII, 11. Philo II, p. 236 M, wird auf Städte oder Völkerschaften übertragen, welche sich die Verehrung einzelner Gottheiten besonders angelegen sein lassen (Jos. b. jud. V, 19, § 383 die Juden, *οὓς ὁ θεὸς ἑαυτῷ νεωκόρους ἦγεν*). In diesem Sinne nennt der *γραμματεύς* AG 19, 35 die Stadt der Ephesier die *νεωκόρος τῆς μεγάλης Ἀρτέμιδος*. In diesem Zusammenhange ist die Bezeichnung auf Inschriften und Münzen (Le Bas-Waddington III, Nr. 147 b = CIG 2972; Waddington, Fastes Nr. 104 = Hermes VII, p. 29; Mionnet, Suppl. VI, p. 164 Nr. 561; p. 159 Nr. 524) selten und spät. Wenn der *γραμματεύς* nur dieses Neokorat erwähnt, so ist dasselbe zu jener Zeit noch nicht in Schatten gestellt durch das Neokorat, welches sich auf den Kaiserkultus bezieht. Die älteste Erwähnung desselben findet sich auf einer Münze aus der Zeit Neros (Waddington, Fastes Nr. 93, p. 139, 65/66 nach Chr.). Es ist nicht sicher, aber wahrscheinlich, daß das bloße *Εφ. νεωκόρων* ohne Zusatz auf einer Kaisermünze sich auf den Kaiserkult beziehe. Da der Titel des Neokorates durch einen besonderen Senatsbeschluß verliehen und erneuert wird (CIG 3148 von Smyrna: *δεύτερον δόγμα, καθ' ὃ δὶς νεωκόροι γεγόναμεν* unter Hadrian: Hermes VII, p. 29), so kann schon der Provinzialtempel in Ephesus bestanden haben, als Paulus dort war, wenn auch die Stadt den Titel *νεωκόρος* damals noch nicht führte. Übrigens ist es durch den Zusammenhang gerechtfertigt, daß der *γραμματεύς* nur den Neokorat der Artemis erwähnt. Das Vorhandensein von Asiarchen in Ephesus ist an sich kein Beweis dafür, daß der Provinzial-

tempel (wohl zu unterscheiden von dem der römischen Bürger Dio Cass. 51, 20) damals schon bestand. Durch die Ephesinische Inschrift CIL III, suppl. 7118 ist das Vorhandensein des Augusteums im J. 4 v. Chr. bezeugt. Aus der Zeit Vespasians oder Domitians der *ναὸς ὁ ἐν Ἐφέσῳ τῶν Σεβαστῶν κοινὸς τῆς Ἀσίας* (Brit. Mus. Inscr. III, 498). Die Ruinen des Augusteums sind entdeckt und beschrieben von Wood (p. 153). Ein Priester der Roma schon in einer Pergamenischen Inschrift Nr. 268 DE 34 f., wahrscheinlich aus dem Jahre 98 v. Chr. Bemerkenswert ist, daß durch die Mission des Paulus vor allem der Artemiskultus bedroht erscheint. In welchem Maße dieser das Wahrzeichen und Fundament der Stadt war, erkennt man aus der Inschrift Le Bas III, 136 a (88 v. Chr.), in welcher ein Beschluß der Stadt begründet wird mit der Rücksicht auf *τὴν σωτηρίαν τοῦ τε ἱεροῦ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τῆς πόλεως καὶ τῆς χώρας*. Der Tempel der Artemis, nach dem Brande des Herostratos prächtiger aufgebaut (Strabo XIV, 1 p. 640; Aristides or. 42 = Keil XXIII, 25), lag damals am Meeresstrande (Plin. n. h. II, 87, vgl. *ἡ μεγάλη θεὰ Ἀ. πρὸ πόλεως* CIG 2963 c). Die Lage und Reste sind entdeckt von Wood, Discoveries at Eph. p. 255—285); dort auch eine Rekonstruktion. Die hier verehrte Artemis (vgl. die A. Artemis bei Pauly-Wissowa II, 1336—1440, bes. 1372 f. und Roscher I, 558—608, bes. 588—593; Farnell, The cults of the Greek states II, p. 425 ff., Oxford 1896), die *Ἄρτεμις Ἐφεσία*, die *μεγάλη θεὰ Ἄρτεμις* (CIG 2963 c, vgl. AG 19,35), hat einen von dem allgemein griechischen stark abweichenden Charakter, sie erscheint hier nicht als jungfräuliche Göttin, sondern als „die große Nährmutter für Pflanzen, Tiere und Menschen". Dem entspricht der orgiastische Charakter des Kultus, der bei den griechischen Artemiskulten nicht nachzuweisen ist. Das Kultbild der Artemis zeigt noch deutlich den orientalischen Charakter der Ephesischen Göttin (Abbildungen bei Wood p. 209; Roscher I, 588 und vielfach auf Münzen Numismat. Chronicle N. S. vol. 20, pl. 5—9. vol. 15, pl. 2. 3: Die vielen Brüste, die zahlreichen Tiersymbole, die Mauerkrone). Es galt als ein *διοπετές* (AG 19, 38, vgl. v. Dobschütz, Christusbilder I, p. 11 f.), vom Himmel gefallen. Es bestand nach Plin. n. h. 16, 40, 213 aus Ebenholz. Am Gürtel, an den Füßen und dem Kranze waren angeschrieben die *Ἐφέσια γράμματα* (Eustath. ad Odyss. XIX, 247 p. 1863 Clem. Alex. Strom. V, 8 p. 672) geheimnisvolle, wahrscheinlich ursprünglich hebräische Worte (vgl. Stickel, De Ephesiis litteris, Jena 1860). In einem weiteren Sinne für Zauberformeln kommt der Ausdruck vor z. B. bei Plut. Sympos. VII *τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὑτοὺς λέγειν καὶ κατονομάζειν*. Vgl. hierfür die Abhandlung von K. Wessely im 12. Jahresbericht des Franz-Josephs-Gymnasiums, Wien 1886, und den A. „Dämonische" PRE^3 Bd IV, p. 410. Daß Ephesus gerade eine Stätte der Blüte dieses Aberglaubens war, lehrt der Name *Ἐ. γρ.* und die Geschichte AG 19, 13—19.

Kultus und Priesterschaft der Artemis sollen viel Verwandtschaft gehabt haben mit dem der Göttin Ma von Komana in Kappadozien (Strabo XII, 2 p. 535) und Pontus (XII, 3 p. 557 ff.). Strabos Bericht über die Priesterschaft der Ephesia (XII, 641) wird durch die Inschriften erläutert (vgl. die Prolegomena von Hicks Inscr. Brit. Mus. III, p. 84). An der Spitze der Priesterschaft stand, wenigstens vor der Zeit Strabos (XIV, p. 641 *εἶχον*), ein Eunuch mit dem fremdländischen Namen Megabyzos (Ps. Herakl. ep. IX, 34 ff. Bernays: *ὑμεῖς [ἐκτέμνετε] τὸν τῆς θεοῦ Μεγάβυζον*). Ihn umgab ein Kollegium jungfräulicher Priesterinnen (Strabo). Daß diese Priesterinnen sich zur Ehre der Gottheit preisgegeben hätten, wird ohne Beleg behauptet (Zimmermann p. 110). Nach CIG 3001—3003. 2823 nahmen sie eine sehr geachtete Stellung ein. Unter den zahlreichen niederen Funktionären (Roscher I, 541) mögen die *ἱεροί* (Hicks p. 85; Ramsay, Cities and bishoprics I, p. 135. 147 f.) Hierodulen gewesen sein, vgl. aber Menadier p. 101. Eine andere Gruppe *Ἐσσῆνες* interessiert uns wegen des vielleicht semitischen Namens (Hicks p. 85; Lightfoot, Colossians p. 96). Ihre Funktionen sind nicht deutlich. Einmal wird erwähnt, daß sie der Artemis *εὐαγγέλια θύειν* sollen (Brit. Mus. Inscr. III, 458). Nach Pausanias VIII 13, 1 waren sie identisch mit den *ἑστιάτορες*, welche die Opferschmäuse herzurichten hatten. Das Kollegium der *νεοποιοί*, welches auch sonst vorkommt (Hicks p. 80 f.), war kein priesterliches, sondern ein bürgerliches. Ihre Funktionen bezogen sich auf die Verwaltung, Bewachung, Reparatur der Tempelgebäude, und die Anbringung von Inschriften. Eine interessante Kontroverse hat sich an die Inschrift Inscr. Brit. Mus. III, Nr. 578 angeschlossen. Der Herausgeber Hicks vermutet, daß der hier erwähnte *νεοποιὸς Δημήτριος*, dem mit anderen *νεοποιοί* zusammen Rat und Volk eine Ehreninschrift setzen,

identisch sei mit dem Silberschmied Demetrius AG 19. Er hat diese Hypothese weiter entwickelt Expositor 1890, 401—422. Die Inschrift sei ihm gestiftet als Anerkennung für die der Göttin geleistete Hilfe gegen den Apostel Paulus. Der Ausdruck der AG *ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος* sei ein Mißverständnis des in dem ursprünglichen Bericht vorgefundenen *νεοποιὸς Ἀρτέμιδος*. Silberne Tempelchen der Artemis habe es nicht gegeben. Die Aktion gegen Paulus sei also nicht von Handwerkern aus geschäftlichem Interesse, sondern aus den Kreisen der Tempelpriesterschaft heraus in religiösem Interesse angezettelt. Diese Hypothese hat Ramsay (Church i. R. E. p. 112 bis 145) ausführlich und nicht ohne Glück zu widerlegen gesucht, indem er für den Bericht der AG eintritt. Außer Zweifeln an der so frühen Datierung der Inschrift sucht er vor allem wahrscheinlich zu machen, daß es wirklich silberne Nachbildungen des Artemistempels gegeben habe. Votivreliefs, welche eine Göttin (meist Kybele) in einem Kapellchen sitzend darstellen, sind vielfach erhalten (Archäolog. Zeitung 1880; Conze, Hermes-Cadmilos). Die *ναοφόροι* bei Ignat. ad Eph. § 9 werden solche Miniaturtempelchen bei Prozessionen getragen haben (vgl. das Wandgemälde aus Pompeji bei Helbig, Wandgemälde Campaniens Nr. 1476). Bei Dio Cass. 39, 28 wird das *τέρας* erwähnt, daß *ἐν τῷ Ἀλβανῷ νεὼς Ἥρας βραχὺς ἐπὶ τραπέζης τινὸς πρὸς ἀνατολῶν ἱδρυμένος* sich nach Norden umwendet. Ein *ναΐδιον* auf der Inschrift bei Ramsay, Cities I, p. 181 Nr. 68. Jedenfalls kann es nicht unwahrscheinlich genannt werden, daß die Silberschmiede von Ephesus sich mit der Anfertigung solcher Schreine mit Bildern der Göttin beschäftigten und der Bericht der AG legt die Annahme eines Mißverständnisses nicht nahe. Daß die vom Tempelkult abhängigen Handwerkerkreise zuerst die Konkurrenz der neuen Mission empfanden, ist eine Nachricht, die sehr viel Wahrscheinliches für sich hat. Über Handwerkergenossenschaften in Kleinasien siehe Joh. Oehler im Eranos Vindobonensis 1893, p. 276 ff. Zwar nicht in Ephesus, wohl aber in Smyrna ist eine Genossenschaft der *ἀργυροκόποι καὶ χρυσοχόοι* bezeugt (CIG 3154), in Ephesus eine *συνεργία* der Wollhändler. Demetrius wird nach AG 19, 24 (*παρείχετο τοῖς τεχνίταις οὐκ ὀλίγην ἐργασίαν*) ein großer Unternehmer, oder (*συντεχνῖται* v. 25 cod. D) der *ἐργατηγός* der *συντεχνία* (CIG 2928) der *ἀργυροκόποι* gewesen sein. Das Wort *ἐργασία* 19, 25 bedeutet sonst z. B. in Hierapolis (Altertümer von H. Inschr. Nr. 40) die Genossenschaft. Der in der AG geschilderte Vorgang ist auch sonst in jedem einzelnen Zuge archäologisch richtig. Das erregte Volk strömt (wie Brit. Mus. Inscr. 792, 4 ff. Knidos: *ὁ μὲν δᾶμος ἐν οὐ μετρίᾳ συνχύσει γενόμενος . . . μετὰ πάσας προθυμίας συνελθὼν εἰς τὸ θέατρον*) ins Theater, wo die Volksversammlungen stattfinden (Brit. Mus. Inscr. 481 Z. 394 ff.: *τὰ ἀπεικονίσματα πάντα τῆς θεοῦ φερέτωσαν ἐκ τοῦ προνάου κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν εἰς τὸ θέατρον*). Freilich ist dies keine *ἔννομος ἐκκλησία* (v. 39 IGI III, 325: *ἀγομένης ἐκκλ. ἐννόμου* Brit. Mus. Inscr. 481 Z. 339 f. *κατὰ πᾶσαν νόμιμον ἐκκλ.*), sondern eine bunt zusammengewürfelte Zufallsversammlung, eine *συστροφή* v. 40. Paulus wollte *εἰσελθεῖν εἰς τὸν δῆμον* (Brit. Mus. Inscr. 481 Z. 22), wozu er, obwohl Nichtbürger, berechtigt war (Menadier p. 40). Der *γραμματεὺς τοῦ δήμου* (häufig in Inschriften z. B. Brit. Mus. Inscr. 481, Z. 7 u. ö., vgl. Menadier p. 78 ff.) ermahnt zur Ruhe und zum Auseinandergehen, da die Bürgerschaft sonst Gefahr laufe, wegen *στάσις* belangt zu werden, und vielleicht Einschränkungen des Versammlungsrechtes zu erleiden (vgl. Menadier p. 41; Pauly-Wissowa II, 1551). Er verweist die Handwerker an den Prokonsul und sein Gericht (s. o. S. 537, 51), die Volksmasse auf die nächste ordentliche *ἐκκλησία*. Wie kann der festgegründete Ruf der Stadt durch die Männer erschüttert werden, die weder thätlich (*ἱεροσύλους* Brit. Mus. Inscr. 481, Z. 121 *ἔστω ἱεροσυλία καὶ ἀσέβεια*), noch mit Lästerungen sich an der Göttin vergriffen haben? Dies ist der einzige Moment im Leben des Paulus, den wir genauer kennen, in welchem ihm das 1 Ko 15, 32 ins Auge gefaßte *θηριομαχεῖν* gedroht hat (*εἰ ἐθηριομάχησα* kann nur irrealer Fall sein). Will man aber diese Ereignisse mit jener Stelle in Beziehung setzen, so ergeben sich schwerwiegende Folgen für die Kritik und Chronologie der Korintherbriefe.

Aus der Geschichte des Artemiskultus nach dem Eindringen der christlichen Religion in Ephesos sind auch für uns von höchstem Interesse zwei inschriftliche Dokumente des Brit. Mus. III, 481 u. 482. Das erste aus dem J. 104 enthält Aktenstücke betr. eine großartige Statuenschenkung des C. Vibius Salutaris an den Tempel. Das zweite aus dem J. 161 einen Beschluß des Rats und Demos von Ephesos den ganzen Monat Artemision der Artemis zu heiligen. Uns interessiert hieran besonders die mit AG 19, 27 sich eng berührende Begründung: [*ἐπειδὴ ἡ π*]*ροεστῶσα τῆς πόλεως ἡμῶν θεὸς Ἄρτε*[*μις οὐ*

μόνον] ἐν τῇ ἑαυτῆς πατρίδι ἀ τ ι μ ᾶ τ α ι, ἣν ἄ[λλων ἁπασῶν πόλεων] ἐνδοξοτέραν διὰ τῆς ἰδίας θειότητος πεποίηκεν, [ἀ]λλὰ καὶ παρὰ [Ἕλλησιν τε κ]αὶ [β]αρβάρ[ο]ις, ὥ[στε πολλ]αχοῦ ἀνεῖσθαι αὐτῆς ἱε[ρά τε καὶ τιμάς . . . . vgl. hierzu Plin. ep. 96 ad Traj. Daß die Ephes. Artemis nicht nur in ganz Asia (z. B. in Smyrna CIG 3155. 5945), sondern von der ganzen *οἰκουμένη* verehrt wurde, ist keine Uebertreibung des Demetrius. Sie hatte an vielen Orten ihren Kultus, z. B. in Korinth (Paus. II, 2, 6), Rom (Strabo IV, p. 180) vgl. Pauly-Wissowa II, 1385 f. Über die Feste, insbesondere die *Ἀρτεμίσια* in Ephesus s. Hicks p. 79. Zu Eph 5, 11 f. vgl. die Inschrift Corr. Hell. I, p. 289 = Brit. Mus. III, 506 b aus dem Jahre 83/84: *Μυστήρια καὶ θυσίαι . . καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπιτελοῦνται ἐν Ἐφέσῳ Δήμητρι καὶ Καρποφόρῳ καὶ Θεσμοφόρῳ καὶ θεοῖς Σεβαστοῖς ὑπὸ μυστῶν μετὰ πολλῆς ἁγνείας καὶ νομίμων ἐθῶν*; ferner Strabo XIV, p. 633. 640.

Die Blüte des Artemiskultus, ihr unhellenischer Charakter hängt jedenfalls auch zusammen mit der H a n d e l s s t a d t Ephesus. Es ist charakteristisch, daß Paulus sich als Centrum seiner kleinasiatischen Wirksamkeit wiederum die größte und blühendste Handelsstadt der Provinz gewählt hat. Strabo sagt von ihr XIV, 1 p. 641 *ἡ δὲ πόλις τῇ πρὸς τὰ ἄλλα εὐκαιρίᾳ τῶν τόπων αὔξεται καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἐμπόριον οὖσα μέγιστον τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν τὴν ἐντὸς τοῦ Ταύρου.* Außer der großen Handelsstraße, welche vom Euphrat her durchs Lykos- und Mäanderthal nach Ephesus führte, (Strabo XII, 2 p. 540), endigte hier auch die alte, von Herodot beschriebene (Ramsay p. 27 ff.) Königstraße, welche von Tavium, Ancyra, Pessinus, Sardeis herabkam. So war es die Vermittlerin des Handels zwischen Orient und Occident. Gegen die Unsittlichkeit von Ephesus richtet sich der 7. pseudoheraklitische Brief. Der Fremdenverkehr in Ephesus war ungeheuer, Strabo nennt es *καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας καὶ τῆς Ἑλλάδος ὑποδοχεῖον κοινόν* (XII, 8 p. 577). Unter den zahllosen Fremden, die in Ephesus ansäßig waren (*κατοικοῦντες* vgl. Menadier p. 12 f.; AG 19, 17; anders AG 19, 10), sind natürlich viele Römer (daher die o. S. 539, 26 angeführte Verordnung des Augustus (Dio Cass. 51, 20). Uns interessieren vor allem die vielen in Ephesus wohnenden Juden (Schürer III³, p. 12 f. 80). Eine Synagoge in Ephesus AG 18, 19, 26; 19, 8. Drei jüdische Inschriften aus dem 2./3. Jahrh. bei Schürer p. 12. Nach Jos. c. Ap. II⁴, § 39 haben die Juden in den Städten Joniens von den Diadochen, wahrscheinlich von Antiochos II Theos (261—246 v. Chr. Schürer p. 80) das Bürgerrecht erhalten. Die steigend günstigen Rechtsverhältnisse der Juden spiegeln sich in den bei Jos. Ant. XIV, 10; XVI, 6; Philo leg. ad. Caj. 40 M. 592 mitgeteilten Aktenstücke (s. oben S. 540, 30). Zunächst wurden diejenigen Juden, welche römische Bürger waren, *δεισιδαιμονίας ἕνεκα*, d. h. wegen der Rücksicht auf den Sabbat vom Kriegsdienste befreit. (Erlaß des Konsuls L. Lentulus 49 v. Chr. XIV, 10, § 228 f. 234. 236—240. Schreiben des Prokonsuls Dolabella 43 v. Chr. § 223—227). Sodann wird ihnen von Dolabella die Übung ihrer Religion, d. h. das Versammlungsrecht und das Beitragsrecht (§ 277) zugestanden und durch ein *ψήφισμα Ἐφεσίων* (§ 262—264) gesichert (42 v. Chr.). Die Verordnungen des Augustus (Ant. XVI, 6) gestatten insbesondere die Sammlungen von Beiträgen für den Tempel in Jerusalem (§ 166: Philo p. 592). In dem Erlaß des Agrippa wird außerdem (§ 168) denen, welche die heiligen Bücher der Juden stehlen, Entziehung des Asylrechts und Auslieferung an die Juden angedroht; sie sollen wie *ἱερόσυλοι* bestraft werden. Daß die Volksstimmung den Juden nicht günstig war, sondern daß sie bei den römischen Beamten den Ephesiern gegenüber Schutz fanden, lehrt das Psephisma XIV, 262—264. Vgl. außerdem AG 19, 34.

Ephesos ist ein Mitglied des Bundes der 13 jonischen Städte (Strabo XIV, 1 p. 633), des *κοινὸν ιγ' πόλεων*, vgl. Boeckh zu CIG 3461, mit einem *ἀρχιερεὺς τῆς Ἰωνίας* (CIG 2880); Vorort war Milet *ἡ μητρόπολις τῆς Ἰωνίας Μιλησίων πόλις* CIA III, 480. — M i l e t o s (Strabo XIV, p. 633—636) von Paulus AG 20, 15. 17 vorübergehend besucht (vgl. 2 Ti 4, 20, wo die Änderung in *Μελίτῃ* nichts hilft), war seit der Zerstörung durch Alexander von seiner Höhe herabgesunken und spielt neben Ephesos keine Rolle mehr in römischer Zeit. Juden in Milet Schürer III³, p. 13. Berühmt ist das Heiligtum und Orakel des Apollo Didymus *τὸ ἐν Βραγχίδαις* (Strabo XIV, p. 634), vgl. Newton, a history of discoveries at Halicarnass, Knidus and Branchidae, London 1862. 1863. Inschriften aus Br. in Inscr. Brit. Mus. IV, 921—934. Über J a s o s (Strabo XIV, 2 p. 658) vgl. W. Judeich in Athen. Mitt. XV, p. 137 ff., eine jüd. (?) Inschrift (Le Bas III, 294) bei Schürer III³, p. 13; über P r i e n e (Strabo XIV, 1 p. 636), vgl. Th. Leuschen, De rebus Prienensium, Leipziger Studien XII,

1890; über Kolophon (Strabo XIV, 1 p. 642. 643), vgl. C. Schuchardt, Athen. Mitt. XI, p. 398ff.; über Klaros (Strabo XIV, p. 642) und sein altberühmtes Orakel vgl. K. Buresch, *Ἀπόλλων Κλάριος.* Untersuchungen z. Orakelwesen des späteren Altertums I, Leipzig 1889; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, p. 213 bis 238; über Teos (Strabo XIV, 1 p. 643. 644), vgl. Scheffler, De rebus Teiorum, Leipzig 1883; über Erythrae (Strabo XIV, 1 p. 645) und die dortige Sibylle, vgl. Schürer III^3, p. 424ff.; Buresch, Athen. Mitt. XVII, p. 16—36; über Phokäa (Strabo XIV, 1 p. 647) s. d. jüd. Inschrift bull. de corresp. hellénique X, 1886, p. 327—335, abgedruckt bei Schürer III^3, 11. — Wir wenden uns jetzt zum Innern des Landes. Die große Straße führte von Ephesos zunächst nach Magnesia (Strabo XVI, 1, p. 647) *πρώτη δ' ἐστὶν ἐξ Ἐφέσου Μαγνησία* (120 Stadien XIV, 2 p. 663; so folgt unter den Ignatian. Briefen der an die Magnesier auf den an die Epheser) mit einem Artemistempel, den Strabo dem in Ephesus an die Seite stellt. Es lag nicht direkt am Mäander (Ignat. inscr. *Μαγν. τῇ πρὸς Μαιάνδρῳ*), sondern an einem Nebenfluß Lethäus. Litteratur und Geschichte bei Lightfoot, apost. fathers II, 2 p. 97 ff. Unter Tiberius bewarb sich Magnesia mit um einen Augustustempel, wurde aber als zu unbedeutend zurückgewiesen (Tac. ann. IV, 55). Das Christentum ist dorthin von Ephesos aus gekommen, vielleicht durch Tychikus (Lightfoot p. 102), dessen Name in Magnesia häufig vorkommt. Die Nichterwähnung in der Apokalypse läßt auf ein engeres oder Abhängigkeitsverhältnis zu Ephesos schließen. Eine magnesische Kolonie war das pisidische Antiocheia (Strabo XII, 8 p. 577). Eine jüdische Inschrift aus M. bei Schürer III^3, p. 11. — Auf Magnesia folgt bei Strabo (XIV, 1 p. 648) Tralleis (ebenso in der Sammlung der Ignatianen), früher eine wohlhabende Stadt (Cic. pro Flacco 22, 23), welche häufig Asiarchen stellte (s. o. S. 538, 44), z. B. den Philippos im Mart. Polycarpi 12, 21. Unter Augustus nahm es den Namen Cäsarea an (CIG 2929) Von dem Erdbeben im Jahre 26/24 (Strabo XII, 8 p. 579), nach welchem Augustus die Stadt sehr unterstützte, hatte es sich unter Tiberius noch nicht so weit erholt, um bei der Konkurrenz um den Kaisertempel in Betracht zu kommen (Tac. ann. IV, 55). Juden in Tralleis Jos. Ant. XIV, 10 § 242. Über die Entstehung der christlichen Gemeinde in Tralleis ist nichts bekannt. Wahrscheinlich ist auch hierhin das Evangelium von Ephesos gekommen (AG 19, 10). Eine zusammenhängende Mission scheint den Städten an der Mäander-Lykosstraße gewidmet worden zu sein. Denn im weiteren Verlauf dieser Route stoßen wir auf die drei eng zusammengehörigen phrygischen Gemeinden Laodikeia, Hierapolis, Kolossä (vgl. über sie die Materialsammlung bei Lightfoot, Colossians p. 1—70, und die Spezialkarte bei Ramsay, Church i. R. E. p. 472). Durch die gleiche günstige Lage an oder in der Nähe der großen Handelsstraße ausgezeichnet, haben sie auch sonst viel Gemeinsames, vor allem dieselben industriellen und Handelsinteressen. Die Wollindustrie in allen Zweigen, besonders die Wollfärberei, blühte in den drei Städten (Strabo XII, 8 p. 578; XIII, 4 p. 630). Hiervon legen besonders die Inschriften von Hierapolis ein redendes Zeugnis ab (vgl. C. Cichorius in den „Altertümern von Hierapolis" p. 50f.). Andererseits teilen sie auch das Schicksal der in dieser Gegend häufigen Erdbeben (Strabo XII, 8 p. 578 *σχεδὸν δέ τι καὶ πᾶσα εὔσειστός ἐστιν ἡ περὶ τὸν Μαίανδρον χώρα*). In der älteren Kaiserzeit sind es namentlich folgende Erdbeben, von denen wir Kunde haben. Im Jahre 12 v. Chr. wurden Tralleis und Laodikeia (Strabo XII, 8 p. 579) besonders stark betroffen. Ein Erdbeben unter Nero setzt Tac. ann. XIV, 27 ins Jahr 60, nennt hierbei nur Laodikeia als betroffen. Wenn er sagt, daß es propriis opibus valuit, so war es inzwischen so erstarkt, daß es die früher (Strabo XII, 8 p. 579) geleistete Beihilfe entbehren konnte. Da Tacitus die Nachbarstädte nicht erwähnt, so ist sehr unwahrscheinlich, daß dies Erdbeben dasselbe sein sollte, welches Eus. chron. (II, p. 154f. ed. Schöne) auf Ol. 210 = a. Abr. 2079 = 65 p. Chr. ansetzt: In Asia urbes terrae motu conciderunt Laodicea Hierapolis Colossae. Wenn der Kolosserbrief in den Jahren 61—63 geschrieben ist, so müßten wir eine Anspielung auf dies außerordentliche Ereignis erwarten, falls es schon geschehen wäre. Denn von dem unbedeutenden Kolossä ist nicht ohne weiteres anzunehmen, daß es sich, wie das reiche Laodikeia im Laufe weniger Jahre so völlig von dem vernichtenden Schlage erholt hätte, daß kaum noch davon geredet wurde. Wir haben also doch wohl zwei Erdbeben unter Nero anzunehmen. Für Gleichsetzung beider Ereignisse Zahn, Einl. I^1, p. 316f. 319.

Laodikeia (Ramsay, Cities and bishoprics I, p. 32—79) *πρὸς τῷ Λύκῳ*, wie sie zur Unterscheidung genannt wird, war unter den drei Städten die bedeutendste. Nur sie erscheint in der Apokalypse; mit Hierapolis und Kolossä bildet sie vielleicht eine

Art kirchlicher Diöcese. In außerordentlich bevorzugter Lage, am Schnittpunkt der großen Straßen von Ephesus und von Sardeis, war sie zur Zeit Strabos (XII, 8 p. 578) noch in mächtigem Aufschwunge begriffen, nach Plinius (n. h. V, 29) eine celeberrima urbs, Sitz eines conventus (Strabo XIII, 4 p. 631), zu welchem nicht weniger als 25 Städte gehörten. Für ihren Wohlstand zeugt die oben citierte Stelle Tac. ann. XIV, 27. Die christliche Gemeinde scheint an dem Reichtum der Stadt teilgenommen zu haben (Apk 3, 17). L. war Versammlungsort des *κοινὸν Ἀσίας* (Inscr. Brit. Mus. 605), aber ein Kaisertempel ist dort bisher nicht bezeugt. Neokorat unter Caracalla (Ramsay p. 85 f.). Polykrates von Ephesos nennt unter den *στοιχεῖα* Asiens den Bischof und Märtyrer mit dem phrygischen Namen *Σάγαρις* (Eus. V, 24, 5). Der in den ap. const. VII, 46 genannte *Νυμφᾶς* stammt wohl aus Kol 4, 15. Im Jahre 165 fand in L. eine *ζήτησις περὶ τοῦ πάσχα* statt (Eus. IV, 26, 3).

Kolossä (Ramsay, Cities and bishoprics I, p. 208 ff.), in früherer Zeit eine der bedeutendsten Städte Phrygiens (Xen. Anab. I, 2, 6: *πόλιν οἰκουμένην εὐδαίμονα καὶ μεγάλην*), ist durch die Konkurrenz von Laodikeia ganz in den Hintergrund gedrängt. Strabo (XII, 8 p. 576) nennt es nur noch ein *πόλισμα*, Plin. n. h. V, 29 nennt es unter den zu Laodikeia gehörigen Städten, quos nominare non piget, überhaupt nicht. Dagegen V, 32 erscheint es wieder neben Kelainai unter den oppida celeberrima; aber dies ist wohl mehr historisch gemeint. Ptolem. V, 2, 22 ff. erwähnt es nicht. Wahrscheinlich hat auch das Erdbeben von 65 es aus der Reihe der in Betracht kommenden Städte gestrichen. Zwar war es noch lange ein Bischofssitz. Auf dem Concilium Trullanum 692 unterschreibt noch ein Bischof von Kolossä, auf dem 2. Nicänum 787 ebenfalls, aber er residiert schon nicht mehr in Kolossä, sondern in dem etwas südlich davon unter Justinian angelegten befestigten Khonai. Dann verschwindet der Name Kolossä (Ramsay, Church i. R. E. p. 478, geogr. p. 135. 340). Um so bedeutender war das bei Kolossä gelegene Heiligtum des Michael *ὁ ἀρχιστρατηγός* (Ramsay, Cities I, p. 214 ff.). Ungleich bedeutender als Kol. war Hierapolis (Ramsay, Cities and bishoprics I, p. 84 ff. und Altertümer von Hierapolis: 4. Ergänzungsheft des Jahrbuchs des Archäolog. Instituts, Berlin 1898; Topographie und Bauten, bearbeitet von Humann, Geschichte und städtische Verhältnisse von Cichorius. Inschriften von W. Judeich). Hierapolis (Strabo XIII, 4 p. 129) lag nicht an der großen Straße von Ephesos, sondern an der von Sardeis kommenden, die bei Laodikeia in die große Straße einmündet, 1½ St. von Laodikeia, in dem Keil zwischen Lykos und Mäander. Das Erdbeben unter Nero scheint doch sehr auf die Blüte der Stadt eingewirkt zu haben, denn aus der Zeit von Nero bis Hadrian sind keine Münzen erhalten. Seine Glanzzeit scheint es unter Septimius Severus und Caracalla gehabt zu haben. Neokorat unter Caracalla. Berühmt war es durch die beiden Naturmerkwürdigkeiten, das Plutonium, eine Höhle, aus welcher tötliche Dämpfe aufstiegen (Strabo XIII, 4 p. 629. 630. Dio Cass. 18, 27 s. Humann a. a. O.) und die heißen Quellen, die als Bäder sehr gesucht waren. In den durch die Inschriften bezeugten gewerblichen Genossenschaften von Hierapolis spielen Juden eine erhebliche Rolle (Inschr. Nr. 69. (72.) 212. 227). Sie bildeten eine eigene Kolonie (*κατοικία*) und hatten ein eigenes Archiv (*ἀρχεῖον*). Überhaupt sind in der Gegend der drei Städte die Juden außerordentlich zahlreich (Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia I, p. 667 ff.). Antiochos der Große siedelte nach Jos. Ant. XII, 3, 4 § 149 2000 Juden in Phrygien und Lydien an, vermutlich stammt die *κατοικία τῶν Ἰουδαίων* in Hierapolis aus dieser Zeit. Unter den jüdischen Grabinschriften Roms (CIG 9916) erscheint eine *Ἄμμια εἰουδέα ἀπὸ Λαοδικίας* (vgl. 6478). Juden aus Phrygien AG 2, 10. Von der Zahl der im Bezirk von Laodikeia ansässigen Juden giebt Cic. pro Flacco 28 einen Begriff. Flaccus war angeklagt, im Jahre 62 v. Chr. als Proprätor von Asien mehr als zwanzig Pfund Gold an jüdischen Tempelgeldern konfisziert zu haben. Lightfoot berechnet hiernach, daß es in diesem Bezirk mehr als 10000 freie jüdische Männer gegeben habe (p. 20). Religionsfreiheit der Juden in dem Schreiben der *Λαοδικέων ἄρχοντες* Jos. ant. XIV, 10, 20 § 241—243. Hierapolis war die Vaterstadt des Philosophen Epiktetos (Lightfoot p. 13; Philippians p. 313 f.); Christliche Inschriften in Hierapolis Nr. 22. 24. 80? 319. In Hierapolis hat der Apostel Philippus mit seinen zwei prophetischen Töchtern gelebt und ist dort gestorben (nach dem Zeugnis des Polykrates von Ephesos bei Euseb. h. e. III, 31, 3. = V, 24, 2; III, 31, 4. 39, 9 vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons VI, p. 158—175). Papias (der Name häufig in H. Inschr. Nr. 72. 76. 250. 266) war Bischof von Hierapolis III, 36, 2, ebenso Claudius Apollinarios IV, 26, 1; V, 16, 1; 19, 2. Eine Anzahl interessanter religiöser Inschriften aus

Nachbarorten von Hierapolis bei Ramsay, Cities I, p. 142—157; Eumeneia II, p. 386 ff. Nr. 232.

Auf der großen Straße und am Schnittpunkt mehrerer anderer Straßen gelegen (Ramsay, Cities II, 396 f.) folgt jetzt Apameia, zur Unterscheidung das Phrygische genannt, mit dem Beinamen ἡ Κιβωτός, vgl. Ramsay, Cities and bishoprics II, p. 396 ff.; G. Hirschfeld bei Pauly-Wissowa I, 2664 f. und in den ABA 1875. In der Nähe des alten Kelainai, an dessen Stelle es getreten, von Antiochos Soter gegründet (Strabo VII, 8 p. 577 ff.), ἐμπόριον μέγα τῆς ἰδίως λεγομένης Ἀσίας, δευτερεῦον μετὰ τὴν Ἔφεσον. Die vielen hier ansässigen Römer bildeten einen conventus civium Romanorum Apameae consistentium, der wohl zum größten Teil aus Kaufleuten bestand (Ramsay p. 425 f.). Vielleicht bildeten sie mit den sonst in Phrygien ansässigen Römern das auf Münzen bezeugte Κοινὸν Φρυγίας, über dessen Charakter man sonst nichts weiß (Ramsay p. 426). Ap. war Sitz eines conventus iuridicus. Seine Bedeutung unter den phrygischen Städten ist von Dio Chrysostomus in der Rede ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας (XXXV Arnim. 18 vol. I, p. 331 ff.) lebendig geschildert §§ 13 ff. Ein ἱερεὺς Ῥώμης und ein ἱερεὺς τῶν Σεβαστῶν sind durch Inschriften bezeugt (Nr. 302. 305 bei Ramsay), aber ein Provinzialkaisertempel war nach Dio Chrys. XXXV § 17 nicht in Apameia. Es fehlen die Titel μητρόπολις und νεωκόρος. Eine außerordentlich zahlreiche Judenschaft in Apameia ist durch Cicero pr. Flacco 28 verbürgt. Vgl. Ramsay, Cities II, p. 667 ff. Angesiedelt waren sie dort wie überhaupt in Phrygien durch die Seleukiden (Jos. Ant. XII, 3, 1 § 119). Sie standen dort unter einer eigenen Verfassung, einem νόμος τῶν Ἰουδαίων (Ramsay Nr. 399 b). Über den Beinamen der Stadt ἡ Κιβωτός und die hier lokalisierte Sage von der Arche Noä s. Schürer III³, p. 14 f. — Wir gehen zurück nach Laodikeia und folgen von dort der Straße, welche zunächst nach dem Lydischen Philadelpheia am Tmolos führt. Vgl. Lightfoot, Apost. fathers II, 2 p. 237 ff.; Curtius, ABA 1873, p. 93 ff. Die Stadt war ganz besonders Erdbeben ausgesetzt (σεισμῶν πλήρης Strabo XIII, 4 p. 629; XII, 8 p. 579), daher schwach bevölkert, aber von zahlreicher Landbevölkerung umgeben. Sie gehörte zur Zeit des Plinius zum conventus von Sardeis (Plin. V, 29, 111); zur Zeit des Aristides (or. 26 = Keil, 96) hielt der Legat des Prokonsuls in Ph. Gericht. Die elf Märtyrer von Ph., welche im Mart. Polykarp. erwähnt sind (19, 1), werden in Smyrna abgeurteilt, weil sie sich dort aufgehalten haben (vgl. K. Buresch, Aus Lydien p. 102 f.). Auch als Versammlungsort des κοινὸν Ἀσίας kommt Ph. vor (CIG 1068. 3428). Vgl. K. Buresch a. a. O. p. 16. Verleihung des Neokorats unter Caracalla. Juden in Ph. werden Apk 3, 9 erwähnt. Das Evangelium wird von Ephesos dorthin gekommen sein. Ph. war eine der sieben Gemeinden Asiens in der Apokalypse (3, 7—13); sie ist auch die Empfängerin eines Briefes des Ignatius. Die Angabe einiger Handschriften, daß auch der Brief der Smyrnaeischen Gemeinde über das Martyrium des Polykarp nach Philadelpheia gerichtet sei, ist ein falscher Schluß aus der Erwähnung der 11 philadelpheniſchen Märtyrer 19, 1, s. Lightfoot z. St. Eine Prophetin Ammia in Philadelpheia Eus. V, 17. 3. — Die Straße führt am Nordabhang des Tmolos weiter nach Sardeis, der alten lydischen Königsstadt (Herod. I, 84). Vgl. Curtius, Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens (ABA 1872, p. 84 ff.). Auch zur Zeit Strabos noch (XIII, 4 p. 625 ff.) eine πόλις μεγάλη, νεωστί durch Erdbeben schwer getroffen, aber durch die Hilfe des Tiberius wieder gekräftigt (Tac. ann. II, 47), Konventsort (Plin. V, 31, vgl. K. Buresch a. a. O. p. 102 f.) und Versammlungsort des κοινόν (CIG 5918. 3461: ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Λυδίᾳ Σαρδιανῶν). Juden waren in Sardeis nach Jos. ant. XIV, 10, 24 § 259 seit langer Zeit (ἀπ' ἀρχῆς) ansässig und genossen dort sowohl von seiten der Römer wie der Stadt große Rechte und Freiheiten. In dem von Josephus XIV, 10, 24 mitgeteilten ψήφισμα Σαρδιανῶν wird ihnen nicht nur Versammlungsrecht und Religionsfreiheit, sondern auch eigene Gerichtsbarkeit verbürgt, insbesondere wird ihnen gestattet, ein Versammlungsgebäude zu errichten. In einem Erlaß des Proprätors L. Antonius wird ihrer σύνοδος die Religionsfreiheit und Gerichtsbarkeit bestätigt (50/49 v. Chr. ant. XIV, 10, 17, § 235), in einem Edikt des Prokonsuls C. Norbanus Flaccus an die ἄρχοντες Σαρδιανῶν wird ihnen durch Augustus gestattet, die gesammelten Gelder nach Jerusalem zu schicken (ant. XVI, 6 § 171). Die christliche Gemeinde zu Sardeis, welche unter den sieben Gemeinden der Apokalypse vorkommt (Apk 3, 1 ff.), ist unter Antoninus Pius Bischofssitz des Melito (Eus. h. e. IV, 26, 1), der von Polykrates von Ephesus unter die μεγάλα στοιχεῖα gerechnet wird, die in Asien begraben sind (V, 24, 5). Von Sardeis führen zwei bedeutende Straßen, die eine über Thyateira nach Pergamon, die

andere nach Smyrna. Alle drei Städte begegnen unter den sieben Gemeinden der Apokalypse. Thyateira (vgl. M. Clerc, De rebus Thyatirenorum, Paris 1893; Strabo XIII, 4 p. 625) ist erst durch Caracalla zum Konventsort erhoben, während es früher zu Pergamon gehörte (Plin. V, 30, 126 bull. com. hell. X p. 399 Nr. 2). Ein Kaisertempel ist bisher in Thyateira nicht nachgewiesen (Clerc p. 68 f.). CIG 3504 ist eine *ἀρχιέρεια τῶν Σεβαστῶν* bezeugt. Unter den Handwerkergenossenschaften in Thyateira sind die Wollwirker, *οἱ βαφεῖς* (CIG 3496 ff.) und *οἱ λανάριοι* genannt. Über das in Lydien heimische Färben der Wolle mit Purpur vgl. Blümner, Technologie der Griechen und Römer 1875, I, 224 f. und W. A. Schmidt, Forschungen auf dem Gebiet des Altertums, 1. Teil, Berlin 1842, p. 96—213: Die Purpurfärberei und der Purpurhandel im Altertum. Die AG 16, 14 genannte *πορφυρόπωλις* Lydia aus Th. ist eine Händlerin, welche in Philippi die in der Heimat gefärbte Wolle verkauft. Religionsgeschichtlich interessant ist die von Schürer (Theol. Abh. für Weizsäcker 1892, p. 37 ff.) besprochene Inschrift CIG 3509, vielleicht aus der Zeit Trajans. Hier wird ein *Σαμβαθεῖον ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ* erwähnt. Dies ist nach Schürer p. 49 f. ein Heiligtum der Sambethe oder der orientalischen Sibylle (Orac. Sibyllina ed. Rzach 1891, p. 4: *πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία ἤγουν ἡ Περσὶς ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη, ἐκ τοῦ γένους οὖσα τοῦ μακαριωτάτου Νῶε* vgl. Pauf. X, 12), welches in „dem Bezirk des Chaldäers" (vgl. auch Schürer, Jüd. Gesch. III[3], p. 42) liegt, jedenfalls eine Orakelstätte, wahrscheinlich doch wohl nichtjüdischen Charakters (gegen Schürer p. 53 ff.). Ob es ferner erlaubt ist, mit Schürer eine Prophetin dieses Orakels mit der in der Apk 3, 20 bekämpften Jezabel zu identifizieren, ist fraglich, da sie doch wohl als ein auf Irrwege geratenes Gemeindeglied gedacht ist. Sehr wahrscheinlich ist aber mit Zahn (Einl. II, p. 608 ff.) die LA *ἀφεῖς τὴν γυναῖκά σου* (AQ) vorzuziehen, wonach die Jezabel die Frau des angeredeten Bischofs, also eine christliche Pseudoprophetin vom Schlage der Nikolaiten 2, 14 f. war. In der Geschichte des Montanismus spielt Thyateira eine hervorragende Rolle. Epiphan 51, 33. Von Thyateira gelangen wir auf der westlichen Straße nach Smyrna (vgl. G. M. Lane, Smyrnaeorum res gestae et antiquitates, Göttingen 1851. Prokesch in den Wiener Jahrbb. 1867. 1868. *Τσακυρογλους, Τὰ Σμυρναϊκὰ ἤτοι ἱστορικὴ καὶ τοπογραφικὴ μελέτη περὶ Σμύρνης,* Smyrna 1876. 1879. Über das moderne Smyrna vgl. Scherzer, Smyrna, mit bes. Rücksicht auf die geographischen, wirtschaftlichen und intellektuellen Verhältnisse von Vorder-Kleinasien, Wien 1873). Die altberühmte Stadt war von jeher der römischen Herrschaft sehr entgegengekommen (Aristides, or. 41 = Keil XIX, 11). Bereits im Jahre 195 v. Chr. hatte es der Dea Roma einen Tempel erbaut (Tac. ann. IV, 56). Tiberius gestattete, daß ihm und seiner Mutter und dem Senate dort ein Tempel errichtet werde; Provinzialtempel CIG 3507; Le Bas III, 5; Neokorat CIG 3202; Le Bas III, 8, nicht vor Trajan. Es hat denn auch unter den Kaisern eine außerordentliche Blütezeit gehabt (Strabo XIV, 1 p. 633. 646). An politischer Bedeutung freilich konnte es sich mit Ephesos nicht messen, aber der Ruhm, daß es die schönste Stadt Asiens sei, wurde ihm nicht bestritten (*ὁ κόσμος Ἰωνίας* CIG 3191. *ἡ πρώτη τῆς Ἀσίας κάλλει καὶ μεγέθει καὶ λαμπροτάτη καὶ μητρόπολις τῆς Ἀσίας*). Dies bezeugt ihr Lobredner Aristides in einer begeisterten Schilderung ihrer Lage, ihrer Baulichkeiten, ihrer Plätze und Straßen, ihres Klimas, ihres Ruhmes als Bildungsstätte (*φαίης ἂν ἑστίαν εἶναι τῆς ἠπείρου παιδείας ἕνεκα*); vgl. den *Σμυρναϊκός* or. 15 = Keil XVII. Übersetz. der smyrnäischen Reden von A. Schwarz, Progr. Horn 1885; Friedländer, Sittengesch. Roms II, p. 137 f.; Cherbuliez, La ville de Smyrne et son orateur Aristide, Genf 1863. Unter Marc Aurel wurde es von einem furchtbaren Erdbeben heimgesucht, aber durch das Eingreifen des Kaisers wieder hergestellt (Dio Cass. 71, 32. Aristides *ἐπὶ Σμύρνῃ μονῳδία* or. 20 = Keil XVIII und sein Brief an die Kaiser or. 41 = Keil XIX *παλινῳδία ἐπὶ Σμύρνῃ* or. 21 = Keil XX). S. war Sitz eines conventus juridicus Plin. V, 29, 120, wozu auch ein großer Teil von Äolien und Magnesia am Sipylos (jüd. Inschrift Athen. Mitth. XXIV, p. 239; Schürer III[3], p. 11) gehörten. Im Mart. Polyk. hält hier der Prokonsul Gericht. Juden in Smyrna sind in der Apk 2, 9 und im Mart. Polyk. 12, 2 bezeugt (Jüd. Inschriften bei Schürer III[3], p. 11), beidemal als Feinde der Christen. Paulus hat, obwohl er Smyrna mehrfach berührt haben muß, dort, wie es scheint, nicht missioniert (Polyk. ad Phil. 11, 3). Daß die Gemeinde erst von Johannes begründet worden sei (Zahn, Einl. II[1], p. 601), braucht darum noch nicht angenommen zu werden. Mit dem Engel der Gemeinde von S. Apk 2, 8 könnte schon Polykarp gemeint sein, wenn nicht die Briefe an die sieben Gemeinden in wesentlich früherer Zeit entstanden sind als die Endredaktion der Apokalypse. Über P. und seine Chrono-

logie s. Harnack, Chronologie [1], p. 320—381, und Zahn, Forschungen VI, p. 94—109. Von Smyrna führt die Straße weiter über Kyme, Myrina, Elaia nach Pergamon, wo sie mit der Straße nach Thyateira zusammentrifft.

Pergamon. — Litteratur: Thraemer, Pergamos, Leipz. 1888 (zur Urgeschichte); Die Ergebnisse der Ausgrabungen zu Pergamon, Jahrb. der kgl. preuß. Kunstsammlungen I. III. IX. 1880. 82. 88; Führer durch die Ruinen von Pergamon [2], Berlin 1899; Altertümer von Pergamon, II. 1885, IV. 1896, V. 1885, VIII. Berlin 1890. 95. Der VIII. Teil enthält in zwei Bänden die Inschriften von Pergamon herausg. von M. Fränkel. Ussing, Pergamos, seine Geschichte und Monumente, Berlin 1899. Jetzt vor allem das prachtvolle Werk von Pontremoli und Collignon, Pergame, Paris 1900.

Die alte Königsstadt der Attaliden hat auch unter der römischen Kaiserherrschaft noch eine glänzende Geschichte gehabt (*ἐπιφανὴς πόλις* Strabo XIII, 4, p. 623 longe clarissimum Asiae Plin. V, 30, 126); es war Konventsort und Versammlungsort des *κοινὸν Ἀσίας*; hier wurde der erste Provinzialtempel zur Zeit des Augustus (29 v. Chr.) errichtet (Dio Cass. 51, 20). Nach der schon mehrfach citierten Stelle Dios scheint P. damals dem Range und Ansehen nach nächst Ephesos die vornehmste Stadt in Asien gewesen zu sein. Nach Altertümer VIII, 2 p. 264 ist die Stelle des Augusteums durch die bisherigen Ausgrabungen noch nicht festgestellt. Dagegen ist ein dem Hadrian geweihter Altar mit einer Weihinschrift der *ὑμνῳδοὶ θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ θεᾶς Ῥώμης* gefunden worden (Nr. 374. VIII, 2 p. 260 ff.), die über den Kultus mancherlei lehrt. Gefeiert wird der jährliche und die monatlichen Geburtstage des Augustus und die Geburtsfeste der andern Kaiser; Kuchen, Weihrauch und Lampen spielen dabei eine Rolle. Zu den Festschmäusen haben die Beamten Brot und Wein zu liefern. Unter den Heiligtümern der Stadt ist uns besonders interessant das Asklepieion (Thraemer will Pauly-Wissowa II, 1674 das beträchtlich außerhalb der Stadt gelegene *τέμενος τοῦ Ἀσκληπιοῦ* von dem Tempel des Zeus Asklepios unterscheiden). Der hier bestehende und außerordentlich blühende Kultus des *Ἀσκληπιὸς σωτήρ* (vgl. den Artikel Asklepios bei Pauly-Wissowa II, 1661 ff.) wird uns namentlich durch den begeisterten Verehrer dieses Gottes, den Rhetor Aristides nahegebracht, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei ihm Heilung suchte und zeitweise fand. Vgl. über ihn H. Baumgart, Der Rhetor Älius Aristides 1874; W. Schmid bei Pauly-Wissowa II, 886 ff. Seine Krankheitsgeschichte hat er in den *ἱεροὶ λόγοι* (or. 23—27 = Keil XLVIII—LI) geschildert. Seine Frömmigkeit ist von Welcker, Kl. Schriften 3, p. 114 ff. als eine „ganz eigentlich pietistische Stimmung", von Baumgart als ein krankhafter Auswuchs seiner sophistischen Rhetorik beurteilt worden (p. 71). Eine neue Behandlung dieses Themas vom modernen religionswissenschaftlichen Standpunkt wäre erwünscht. Über die Inkubation und die Traumorakel s. Deubner, De incubatione, Leipzig 1900. Obwohl in Pergamon auch die Judenschaft einen bedeutenden Einfluß hatte (Cic. pro Flacco 28; Jos. Ant. XIV, 10, 22 § 247—255 ein *ψήφισμα Περγαμηνῶν*, eine Freundschaftsbezeugung für die Palästinens. Juden unter Hyrkan enthaltend), gehen die Feindseligkeiten gegen die Christen, Apk 2, 12—17, nicht von ihnen aus, sondern von anderer Stelle. Denn obwohl sonst in der Apk die Juden eine *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* (2, 9) genannt werden, ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß sie gemeint seien mit den Worten *οἶδα ποῦ κατοικεῖς· ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ·* (*ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ*), selbst wenn in Pergamon die Fäden der Christenverfolgung durch die Juden zusammengelaufen sein sollten. Der Ausdruck führt auf eine konkretere Erscheinung, die als Verkörperung des Satans gedacht werden könnte. An die römische Provinzialverwaltung, die ihren Sitz gar nicht in Pergamon, sondern in Ephesos hatte, kann natürlich ebenso wenig gedacht werden, wie an den Zeusaltar, mit der Gigantomachie, der die Galliersiege der Attaliden feiert. (Vgl. Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik II, 3 p. 230 ff.). In Frage kann nur kommen der Augustustempel oder das Asklepieion. Für die Vertreter der Einheit der Apokalypse sollte die erstere Beziehung näher liegen. Trotzdem hat auch Zahn II [1], 606 diese Deutung verworfen. Denn es ist in der That nicht einzusehen, warum der Kaisertempel in Pergamon den Christen verabscheuungswürdiger erschienen sein sollte als der in Ephesos. Alles spricht für die Beziehung auf den Kult des Asklepios; dieser *σωτήρ*, dessen Symbol die Schlange ist, und der nach Justin ap. I, 21, 22 so viel Ähnlichkeit mit Christus hatte, konnte wohl als teuflisches Zerrbild des Sohnes Gottes erscheinen. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist ein Studium des Asklepiospropheten Aristides, besonders auch seiner religiösen Sprache sehr lehrreich. Freilich muß man wegen *οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου* annehmen, daß in den Tagen des Antipas von der Bevölkerung versucht wurde, einen Zwang zur Verehrung des Asklepios auszuüben.

Als Paulus AG 16, 8 an Mysien vorbeigehend, entweder über das phrygische Ankyra und Pergamon oder direkt nach Troas hinabging, kam er über die Hafenstadt Adramytteion. (Pauly-Wissowa I, 404; Strabo XIII, 1 p. 606. 614; AG 27, 2 wird Paulus auf einem *πλοῖον Ἀδραμυττηνόν* transportiert, welches die Fahrt *εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους* zu machen im Begriff ist.) Die Stadt war Sitz eines conventus juridicus (Plin. V, 30, 123). Von hier geht der Weg an der Nordküste des Adramyttenischen Meerbusens weiter über Assos (Pauly-Wissowa II, 1748). In dieser Hafenstadt (Strabo XIII, 1 p. 610) scheint Paulus nach AG 20, 13f. doch Beziehungen angeknüpft zu haben. Es war die Geburtsstadt des Stoikers Kleanthes. Ausgrabungen in Assos: Papers Arch. Inst. Americ. Class. 1882. 85. Troas oder eigentlich Alexandreia *ἡ Τρῳάς* (Strabo XIII, 1 p. 581. 593. 597. 606), eine Neugründung des Antigonos und Lysimachos, erlebte unter römischer Herrschaft eine außerordentliche Blüte (Strabo XIII, 1 p. 593 fin.: *καὶ δὴ καὶ συνέμεινε καὶ αὔξησιν ἔσχε, νῦν δὲ καὶ Ῥωμαίων ἀποικίαν δέδεκται καὶ ἔστι τῶν ἐλλογίμων πόλεων*). Cäsar soll den Sitz des Reiches hierhin haben verlegen wollen (Sueton, Caes. 79), Augustus machte es zur römischen Kolonie (Col. Alex. Augusta Troas). Es war die Hafenstadt, von wo aus Paulus nach Makedonien überging (AG 16, 11). Vielleicht ist es für den römischen Bürger charakteristisch, daß Troas die einzige Stadt der Provinz Asia außer Ephesos ist, wo Paulus selbst gewirkt hat (2 Ko 2, 12; AG 20, 5ff.; 2 Ti 4, 13). Die Gemeinde von Troas wird nicht in der Apokalypse, wohl aber von Ignatius Philad. 11, 2, Smyrn. 12, 2 erwähnt.

Von der Mission des Paulus unberührt sind die Städte an der Propontis Abydos (Pauly-Wissowa I, 129; Strabo XIII, 1 p. 590f.), Lampsakos (Strabo XIII, 1 p. 589) und Kyzikos (vgl. Marquardt, Cyzikus und sein Gebiet, Berlin 1836).

7. Zur Provinz Asia gehört auch der größere Teil der Inseln des Ägäischen Meeres. Tenedos (Strabo XIII, 1 p. 604), gegenüber von Alexandreia Troas mit einer Stadt und zwei Häfen (IGI II, 639—44); Lesbos, vor dem Adramyttischen Meerbusen, mit der Nordseite Assos gegenüber, mit der Hauptstadt Mytilene, oder wie die spätere Form in der AG 20, 14 lautet, Mitylene (die erste Station auf der Fahrt von Assos aus). Vgl. Strabo XIII, 2 p. 616ff; Plehn, Lesbiacorum liber, Berlin 1826; Zander, Beitr. z. Kunde der Insel Lesbos, Hamburg 1827; Conze, Reise auf der Insel L., Hannover 1865; IGI II, 1—638. Von hier fährt Paulus AG 21, 15 nach Chios gegenüber der jon. Halbinsel. Obwohl die an der Ostküste gelegene Stadt (Plin. V, 31, 136 libera) einen guten Hafen hatte (Strabo XIV, 1 p. 645), scheint sein Schiff draußen auf der Rhede vor Anker gegangen zu sein (*κατηντήσαμεν ἀντικρὺς Χίου*). CIG II, 2214—2244.

Am nächsten Tage erreicht der Apostel Samos (Strabo XIV, 1 p. 636 fin. 637; CIG II, 2246—2260; Panofka, Res Samiorum, Berlin 1822; C. Curtius, Urkunden z. Gesch. v. Samos, Wesel 1873; Inschriften und Studien zur Gesch. v. S., Lübeck 1877). Nach der LA des Cod. D scheint er aber nicht auf der Insel selbst im Hafen der Stadt Samos (Plin. V, 31, 135 libera) übernachtet zu haben, sondern *ἐν Τρωγυλίῳ*. Damit ist wohl nicht das Samos gegenüberliegende Vorgebirge Trogilion (*ἡ Τρωγίλιος καλουμένη ἄκρα* Strabo XIV, p. 636), sondern das von Strabo ebenda erwähnte dem Vorgebirge vorgelagerte Inselchen gleichen Namens gemeint. Südlich von Samos liegt die kleine Insel Patmos (Strabo X, 5 p. 488; Plin. IV, 12, 69; Guérin, Description de l'île Patmos et de l'île Samos, Paris 1856; Renans Schilderung, l'Antéchrist p. 372f.).

Wir folgen der Route des Paulus weiter nach Kos (AG 21, 1; Strabo XIV, 2 p. 657f. Vgl. Athen. Mitteilungen XXIII, p. 441ff.; Roß, Reisen nach Kos, Halle 1852; Paton-Hicks, Inscriptions of Cos, Oxford 1891; M. Dubois, De Co insula, Nancy 1884) und nach Rhodos (Strabo XIV, 2 p. 651—655; H. van Gelder, Geschichte der alten Rhodier, Haag 1900; IGI I, 1—479). Der Staat der Rhodier blieb nach der Schlacht von Actium zunächst eine civitas foederata (Appian b. c. IV, 66ff.); im Jahre 44 nahm ihnen Claudius die Freiheit (Dio Cass. LX, 24, 4), aber schenkte sie ihnen im Jahre 53 wieder (Tac. ann. XII, 58); Vespasian hob sie wieder auf (Sueton, Vesp. 8); zur Zeit der rhodischen Rede des Dio Chrysostomos (or. 31, 101) ist Rhodos wieder frei. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ist Rh. dem römischen Staat eingefügt worden, wahrscheinlich zur Provinz Asia geschlagen (s. van Gelder, p. 176f.; Mommsen, RG V, p. 300). Später wurde Rhodos Metropolis der neueingerichteten provincia insularum (Marquardt I^2, p. 348f.), wahrscheinlich seit Dio-

kletian. — Rhodos war in den letzten Jahrhunderten vor Chr. ein Hauptcentrum der Bildung. Von Rhodos stammte der Stoiker Panaitios, dessen Schrift *περὶ τοῦ καθήκοντος* in Ciceros Buch de officiis stark benutzt ist; in Rhodos wirkten u. a. sein Schüler Poseidonius (+ 90—+ 50), der Rhetor Apollonius Molon, der Lehrer Ciceros und Cäsars, Theodoros von Gadara, der Lehrer des Tiberius.

Vgl. noch den Aufsatz von H. Achelis, Spuren des Urchristentums auf den griech. Inseln? (Zeitschr. f. neut. Wissenschaft I, p. 87ff. 1900 und A. Dieterich, *εὐαγγελιστής* (ebenda p. 336ff.).

8. Die Provinz Pontus-Bithynien. — Litteratur: Marquardt I², p. 349ff.; A. G. O. Schönemann, De Bithynia et Ponto prov. Rom., Göttingen 1855; Pauly-Wissowa III, p. 507ff. (E. Meyer u. Brandis); G. Hirschfeld, SBA 1882, p. 1089ff.; Deutsche Rundschau XXXVI, 1883. XXXVIII, 1884; Ramsay, geogr. p. 191ff.

Als König Nikomedes III. Philopator von Bithynien im Jahre 74 sein Land den Römern testamentarisch vermachte, wurde es sofort durch den Statthalter von Asia als Provinz eingerichtet, aber erst im Jahre 64 (Niese, Hermes XIII, p. 39) nach der Besiegung der Mithridates durch Pompejus wurde ihr Gebiet durch Angliederung Nord-Paphlagoniens und des Pontus nach Osten ausgedehnt (Strabo XII, 3 p. 541). Seitdem dann der sogen. Pontus Galaticus abgezweigt und zu Galatia geschlagen war (s. u.), umfaßte die neue Provinz mit den Doppelnamen Pontus (et) Bithynia das ganze Küstengebiet östlich vom Rhyndakos, nördlich vom Olymp über den Halys hinaus bis zur Stadt Amisos. Als senatorische Provinz (Strabo XVII, 3 p. 840) wird sie von Prokonsuln mit einem Legaten, einem Quästor und 6 Liktoren verwaltet; eine Ausnahme ist der jüngere Plinius, der für die Jahre 111/112 als außerordentlicher Kommissar mit dem Titel legatus pro praetore provinciae Ponti et Bithyniae consulari potestate in die Provinz geschickt wurde, um ihre gänzlich zerrütteten Verhältnisse zu ordnen. Nach Dio Cass. LIX, 14 hat Hadrian im Jahre 135 die Provinz in eigne Verwaltung genommen und dafür Pamphylien an den Senat gegeben (Brandis will diesen Wechsel in die ersten Jahre Mark Aurels verlegen). Die beiden administrativ verbundenen Landschaften behielten doch insofern eine gewisse Selbstständigkeit, als es in der Provinz zwei Landtage gab, das *κοινὸν τῶν ἐν Βιθυνίᾳ Ἑλλήνων*, welches in Nikomedeia tagt (CIG 1720. 3771) — hier auch der Provinzialtempel (Dio Cass. LI, 20) — und das *κοινὸν Πόντου* (dies der abgekürzte Name auf Münzen) mit der *μητρόπολις* Neokaisareia (so Brandis). An der Spitze steht ein *ἀρχιερεὺς Πόντου* (CIG 4149); ein *ἀρχιερεὺς Βιθυνίας* ist noch nicht nachgewiesen, wohl aber ein *ἄρξας τοῦ κοινοῦ τῶν ἐν Βιθ. Ἑλλήνων* (Perrot, Exploration archéologique p. 32 Nr. 22; Athen. Mitt. 24, p. 435, Nr. 26). Es erneut sich hier die Frage nach dem Verhältnis dieser Landtagspräsidenten zu den *βιθυνιάρχαι* (Athen. Mitt. XII, p. 175 Nr. 7; Le Bas-Waddington Nr. 1142. 1178) und *ποντάρχαι* (CIG 4157. 4183). Auch hier vertritt Brandis die Meinung, daß die Bithyniarchen und Pontarchen nicht mit dem Landtagspräsidenten, sondern mit den Landtagsabgeordneten identisch seien, welche nach der gewöhnlichen Ansicht vielmehr *κοινόβουλοι* heißen (Le Bas-Waddington Nr. 1176). Auffallend ist jedenfalls, daß einmal (SBA 1888 p. 887 Nr. 61) derselbe Mann nicht nur *βιθυνιάρχης καὶ ποντάρχης*, sondern auch *ἀρχιερεὺς τοῦ Πόντου* heißt, was doch wohl am besten so zu deuten ist, daß der Betreffende die drei Ämter nacheinander bekleidet hat. Athen. Mitt. 24, p. 429 teilt Körte eine Inschrift aus Nikomedeia mit, in welcher derselbe Mann *ἄρχων τῆς ἐπαρχείας* und *βιθυνιάρχης* genannt wird, außerdem noch *ἑλλαδάρχης* . ., *καὶ τοῦ μεγάλου καὶ κοινοῦ τῆς Βιθυνίας ναοῦ τῶν μυστηρίων ἱεροφάντης* — eine Zusammenstellung, die neue Rätsel bietet.

Ueber die inneren bithynischen Verhältnisse sind wir außer durch den Briefwechsel des jüngeren Plinius mit Trajan unterrichtet durch die Reden des Dio Chrysostomus von Prusa, die auch für den Erforscher des Urchristentums mannigfaches Interesse bieten (Ausgabe von H. v. Arnim 1893. 96 und das sehr lesenswerte Buch von demselben Verf. Dio von Prusa, Berlin 1898). Unter Titus und Domitian als Sophist in Rom wirkend, wurde er von Domitian verbannt. Während des Exils führte er ein unstätes Leben als Wanderprediger im Stile der Kyniker. Von Neron aus der Verbannung zurückgerufen, hat er teils in Rom am Hofe Trajans, teils in seiner Heimatprovinz, teils auf Reisen eine bedeutende Wirksamkeit entfaltet, deren philosophische und religiöse Grundgedanken v. Arnim lebendig dargestellt hat. — Von Pompejus war die Provinz in 11 *πολιτεῖαι* eingeteilt (Strabo XII, 3 p. 541), zur Zeit Plinius d. Ä. hatte Bithynien allein 12 civitates (n. h. V, 32, 143). Unter den Städten von Pontus und Bithy-

nien nennen wir Apameia (Pauly-Wissowa I, 2664; Strabo XII, 4 p. 563), römische Kolonie seit Cäsar (Col. Julia Concordia Ap. vgl. Strabo XII, 4 p. 564), Chalkedon (Strabo XII, 563) und das gegenüberliegende Byzanz (Pauly-Wissowa III, 1116ff.; Plin. ep. 43. 44. 77), Prusa, die Vaterstadt des Dio Chrysostomus, am Mysischen Olymp *πόλις εὐνομουμένη* (Strabo XII, 3 p. 564), mit dem Recht des conventus (Dio Chrysostomus or. 40, 33). Als Gerichtsort ist auch Nikaia bekannt (Plin. ep. 81), Strabo nennt sie *ἡ μητρόπολις τῆς Βιθυνίας* (XII, 3 p. 565); es gab hier einen Tempel der Dea Roma und des divus Julius (Dio Cass. 51, 20), während der Provinzialtempel in Nikomedeia (CIG 1720) sich befand. Strabo erwähnt weder den einen noch den andern. Zur Zeit Dios führt Nikomedeia den Titel *μητρόπολις* (or. 38, 31). Zwischen beiden Städten bestand heftige Eifersucht *περὶ τῶν πρωτείων* (Dio Chrys. or. 38, 24), d. h. wegen des Namens *πρώτη*, der sich wohl auf den Vortritt bei den Festen bezog (Marquardt, I², p. 344ff.; Dio Chrys. or. 38, 38). In Pontos nennen wir die Städte an der Küste Amastris (Pauly-Wissowa I, p. 1749; Strabo XII, 3 p. 544; G. Hirschfeld in SBA 1888, p. 871ff.); Sinope (vgl. Streuber, Sinope, Basel 1855; Strabo XII, 3 p. 545f.: *ἀξιολογωτάτη τῶν ταύτῃ πόλεων*; Ramsay geogr. p. 27f.), seit 45 v. Chr. römische Colonie, Col. Julia Felix Sinope, die Vaterstadt des Kynikers Diogenes und des Markion; Amisos (Pauly-Wissowa I, p. 1839f.; Strabo XII, p. 547f.; Plin. ep. 93. 111; Ramsay, geogr. 27f.), nach der Schlacht von Actium von Augustus zur civitas libera et foederata erhoben (bull. de corr. hell. XVIII, p. 216); Abonuteichos (Pauly-Wissowa I, 106; Strabo XII, 3 p. 545; Lucian Pseudomantis); schließlich Komana in Pontos (Strabo XII, 3 p. 557f.). — Zeugnisse über Juden in Pontos und Bithynien bei Schürer III³, 17 (Philo leg. ad Caj. § 36 M. 587; AG 2, 9. 18, 2 Aquila). Die starke Ausbreitung des Christentums in Pontos bezeugt Plinius ep. 96, 9: multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. Als Ort der Christenprozesse des Plinius ist von Renan mit guten Gründen Amastris vermutet worden, wo später die Hauptgemeinde in Pontus war. (Eus. h. e. IV, 23 erwähnt einen Brief des Dionysius von Korinth *τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικούσῃ Ἄμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον.*) Arnold (D. plinianische Christenverfolgg. p. 260) will eher an Amaseia (an der Straße vom Galatischen Tavium nach Amisos; aber dies gehörte zum Pontus Galaticus) oder Komana denken. Aus Sinope stammte Markion (Epiphan. h. 42, 1). Interessant ist die Angabe Lucians im pseudomantis cp. 25, daß das Orakelwesen des Alexander von Abonuteichos (zur Zeit des Antoninus) auf den Widerstand der Christen gestoßen sei (*ἐκφέρει φόβητρόν τι ἐπ' αὐτούς, λέγων ἀθέων ἐμπεπλῆσθαι καὶ Χριστιανῶν τὸν Πόντον, οἳ περὶ αὐτοῦ τολμῶσι τὰ κάκιστα βλασφημεῖν, οὓς ἐκέλευε λίθοις ἐλαύνειν, εἴ γε ἐθέλουσιν ἵλεων ἔχειν τὸν θεόν*, c. 38: „*εἴ τις ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικούρειος ἥκει κατάσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω*").

9. Die Provinz Galatia. — Litteratur: Perrot et Guillaume, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, Paris 1862, bes. I, p. 173ff.; Perrot, De Galatia provincia, Paris 1867; Marquardt, R. Staatsv. I², p. 358ff.; Ramsay, geogr. p. 211ff.; Felix Stähelin, Geschichte der kleinasiat. Galater, Basel 1897. — Litteratur über die Streitfrage betr. die Adresse des Galaterbriefes: Weizsäcker, Ap. ZA. p. 236—240; C. Clemen, ZwTh 1894, p. 396—423; Zahn, Einleitung I, 123—138; vor allem die verschiedenen Aeußerungen von Ramsay, Church in R. E. p. 105ff.; Paulus i. d. AG Kap. 9; Stud. bibl. et eccl. IV, p 15—57 (Oxford) und Expositor 1894. 95; Art. Galatia in Cheynes Encyclopaedia biblica, in welchem die südgalatische Theorie von Woodhouse, die nordgalatische von Schmiedel vertreten wird. Für die südgalatische Theorie auch der Katholik Valentin Weber, Die Adressaten des Galaterbriefes 1900. Zuletzt im „Katholik" 1901, I, 4. Heft. An der nordgalatischen Theorie halten fest Lightfoot, Galatians p. 19; Sieffert in Meyers Kommentar zu Ga; B. Weiß, Einleitung³, § 13, 4; Jülicher, Einleitung², p. 56; Schmiedel (bei Cheyne s. o.) und vor allem Schürer, JprTh 1892, p. 460—474; ThLZ 1893, p. 597. 1900; Zöckler, ThStK 1895, p. 51—102; Th. Mommsen, Zeitschr. f. d. neut. Wissenschaft II, p. 86. 1901.

Die Provinz hat eine verwickelte Geschichte. Ihre Grenzen haben mannigfach gewechselt. S. in Kürze Ramsay geogr. p. 252—254. p. 453f. Sie hat ihren Namen von den keltischen Stämmen (für germanische Abstammung: Wieseler, Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater 1877), welche im 3. Jahrh. vor Chr. in Kleinasien einwanderten und nach der stereotypen Angabe des Strabo den östlichen Teil von Phrygien besetzten (IV, 1 p. 187). Und zwar *ἔχουσιν οἱ μὲν Τρόκμοι τὰ πρὸς τῷ Πόντῳ καὶ*

τῇ Καππαδοκίᾳ mit der Hauptstadt Tavium (XII, 5 p. 567), die Tektosagen τὰ πρὸς τῇ μεγάλῃ Φρυγίᾳ mit der Hauptstadt Ankyra, Τολιστοβώγιοι δὲ ὅμοροι Βιθυνοῖς εἰσι καὶ τῇ Ἐπικτήτῳ καλουμένῃ Φρυγίᾳ mit der Stadt Pessinus. Nach Beendigung des Mithridatischen Krieges setzte Pompejus drei Tetrarchen ein; von diesen bemächtigte sich Deiotarus der Herrschaft über alle drei Stämme und wurde unter Cäsar als König anerkannt. Nach seinem Tode im J. 40 erhielt zunächst sein Enkel Kastor die Herrschaft in Galatia (Dio Cass. XLVIII, 33). Im Jahre 36 vor Chr. wurde sie von Antonius dem Amyntas übertragen, einem früheren Sekretär und Offizier des Deiotarus, der früher schon (Appian b. c. V, 75) die Königsherrschaft über die Pisidier erhalten hatte (vgl. die Darstellung der Absichten des Antonius bei Mommsen V, p. 360). Das Reich des Amyntas umfaßte nunmehr die Landschaften Galatia (mit dem östlichen Teile von Großphrygien und der Phrygia παρώρειος), Pisidia, Lykaonia, Isaurica (Dio Cass. XLIX, 3; Mommsen, RG V, p. 308 f.). Als Amyntas im Jahre 25 starb, wurde sein Reich zur Provinz gemacht (Dio Cass. LIII, 26), unter kaiserlicher Verwaltung, in der Regel unter einem legatus pro praetore, mit der Residenz Ankyra. Die Grenze gegen das asiatische Phrygien lief so, daß zur Zeit Strabos Amorion (XII, 8 p. 576; s. aber Marquardt p. 359), Philomelion (p. 577), Apameia (p. 576) zu Asia gehörten. Strabo nennt auch Apollonia(s) unter den phrygischen Städten (p. 576), aber dies gehört wohl zu Φρυγία ἡ πρὸς Πισιδίαν und das heißt doch wohl zur Provinz Galatia, wie Ἀντιόχεια ἡ πρὸς Πισιδίᾳ (p. 577). Über die weitere Grenze nach Süden s. Ramsay, Cities I, p. 318—321. Zu Galatia gehörte ferner Sagalassos in Pisidien. Lykaonien mit Ikonion (XII, 5 p. 568) und Isaurica mit Derbe (p. 569) grenzen z. Z. des Paulus östlich an das Reich des Antiochus IV. Epiphanes von Kommagene (Pauly-Wissowa I, 2490; Mommsen, Athen. Mitt. I p. 27 ff.). Diesem hatte Caligula zu seinem Gebiet noch τὰ παραθαλάσσια τῆς Κιλικίας hinzu verliehen (Dio Cass. LIX, 8). Im J. 72 wurde er vertrieben und sein Gebiet eingezogen. Eine Münze mit der Inschrift Λυκαόνων bei Babelon, rois de Syrie 1890, p. 233. — Im Jahre 7 vor Chr. wurde das Gebiet der Provinz Galatia im NO. und N. erweitert durch das Binnenland von Paphlagonien mit den Städten Gangra und Pompeiopolis (μητρόπολις, Marquardt p. 359; Ptolem. 5, 4 § 5. 6) und den sogen. Pontus Galaticus (Ptolem. 5, 6 § 4. 10) mit Amaseia (Vaterstadt Strabos XII, 3 p. 547. 561; Pauly-Wissowa I, 1743). Dazu kam im Jahre 63 der sogen. Pontus Polemoniacus, ein Teil des Königreiches Polemons (Strabo XII, 8 p. 578) mit der μητρόπολις Neokaisareia. Dieser Umfang der Provinz wird vorausgesetzt in der Inschrift CIL III, 291 = Supplem. 6818 . . . leg. Aug. pro pr. provinc. Gal. Pisidi. Phryg. Lyc. Isaur. Paphlag. Ponti [G]ala. Ponti Polemonian. Außerdem wird noch Armenia (minor) genannt, welches später zu Kappadokien gehörte. Die Inschrift stammt nach Marquardt p. 362 aus der Zeit Domitians, nach Ramsay aus den Jahren 70—78. — Das Bewußtsein, daß diese Provinz aus sehr verschiedenen Bestandteilen zusammengewachsen ist, hat sich offenbar lange erhalten. Strabo scheint nie von der Provinz Galatia zu reden. Bei der Aufzählung der Provinzen XVII, 3 p. 840 sagt er: Ἀσίαν τὴν ἐντὸς Ἅλυος καὶ τοῦ Ταύρου πλὴν Γαλατῶν καὶ τῶν ὑπὸ Ἀμύντα γενομένων ἐθνῶν (vgl. XII, 5 p. 567. 569. 571; Dio Cass. LIII, 26: οὕτω καὶ ἡ Γαλατία μετὰ τῆς Λυκαονίας Ῥωμαῖον ἄρχοντα ἔσχε). In diesem Zusammenhange erscheinen zwei ähnliche Inschriften aus den Jahren 80 u. 82, CIL 312. 318 Ankyra, vgl. Suppl. 1619 wichtig. Die erste lautet: Imp. Caesar, divi Vespasiani [filius Domitianus] Aug . . . per A. Caesennium Gallum leg. pr(o) pr(aetore) vias provinciarum Galatiae Cappadociae Ponti Pisidiae Paphlagoniae Lycaoniae Armeniae Minoris stravit. Wenig Gewicht wird hier auf den Plural provinciarum zu legen sein, denn Pisidien, Paphlagonien, Lykaonien waren keine Provinzen im strengen Sinne. Wohl aber ist immerhin bemerkenswert, daß Pisidien und Lykaonien hier neben Galatien erscheinen. Galatien kann also hier nur die Landschaft und nicht die Provinz in umfassendem Sinne sein. Noch auffallender CJL III, 431 = Suppl. 7116, wo neben den ἐπαρχεῖαι Λυκία Παμφυλία, Γαλατία, Πισιδία, Πόντος, Παφλαγονία (Λυκαονία) die ἐπαρχεία Ἀσία, ἐπαρχεία Συρία genannt wird. Ferner Altert. Perg. VIII, 2 Nr. 451 (90 n. Chr.): [πρεσβευτὴν] Σεβαστοῦ ἐπ[αρχ]ε[ί]ας Καππαδοκίας, Γαλατίας, Φρυγίας [Πισιδίας, Ἀντι]οχίας, Ἀρμενίας μ[ικρᾶς . . „Gemeint sind offenbar die Distrikte bei Ptolemäus V, 5, 4 Φρυγία Πισιδία und V, 4, 11 Πισιδίας μέρος, worin er Antiochia aufführt" (Mommsen). Aus solchen und ähnlichen Erscheinungen hat man früher geschlossen, daß ein amtlicher Sprachgebrauch, wonach der Begriff Galatia auch die Landschaften Pisidien

und Lykaonien umfaßt hätte, niemals existiert habe. Aber diese Meinung läßt sich nach den Nachweisen von Ramsay (Stud. bibl. et eccles. IV p. 21 ff.) nicht aufrecht erhalten. Das Wesentliche dieser Beweisführung ist von Th. Zahn, Einl. I, p. 130 ff. reproduziert. In einer Inschrift aus Ikonion CIG 3991 wird ein *ἐπίτροπος Τιβ. Κλαυδ. Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ καὶ Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Γαλατικῆς ἐπαρχείας* rühmend erwähnt. Die Bewohner von Ikonion rechnen also ihr Gebiet zur *Γαλατικὴ ἐπαρχεία*, vgl. auch CIL 254. „Wenn man im CIL 249 (Ankyra) unter anderem liest proc. fam. glad. per Asiam. Bithyn. Galat. Cappadoc. Lyciam. Pamphyl. Cil. Cyprum. Pontum. Paflag., so hat man eine Umschreibung ganz Kleinasiens mit Einschluß Cyperns. Es müssen also Lykaonien und Pisidien in Galatien, ferner Phrygien teils in Asien teils in Galatien einbegriffen sein" (Zahn). Dazu kommt der Sprachgebrauch der Schriftsteller. Daß Plin. n. h. V, 27 und 32 sowohl Ikonium wie Lystra zu Galatien rechnet, daß er Galatien an Pamphylien grenzen läßt, daß er also unter Galatia die Provinz versteht, leidet keinen Zweifel. Ebenso meint Tacitus die Provinz, wenn er hist. II, 9 sagt: Galatiam ac Pamphyliam provincias Calpurnio Asprenati regendas permiserat Galba (vgl. ann. XIII, 35. XV, 6), ebenso Ptolemäus, wenn er V, 4 die Grenzen Galatiens folgendermaßen angiebt: *ἡ Γ. περιορίζεται ἀπὸ μὲν δύσεως Βιθυνίᾳ καὶ μέρει τῆς Ἀσίας . . ἀπὸ δὲ μεσημβρίας Παμφυλίᾳ . . ἀπὸ δὲ ἀνατολῶν Καππαδοκίᾳ* (vgl. V, 5, 1); er rechnet Pisid. Antiochia und Lystra zu Galatien (V, 4, 11. 12).

Hiernach ist die Annahme nicht nur möglich, sondern naheliegend, daß auch im NT mit *Γαλατία* nicht die Landschaft, der Wohnsitz der drei keltischen Stämme, sondern der Bezirk der römischen Provinz mit Einschluß von Pisidien und Lykaonien (s. Ramsays Karte), also des Missionsgebietes von der ersten Paulinischen Missionsreise gemeint sei. Wenn der 1. Petrusbrief als nachpaulinisch betrachtet werden muß, so wäre es im höchsten Grade auffallend, wenn unter den kleinasiatischen Christen in der Adresse gerade die Gemeinden von Ikonium, Lystra und Derbe nicht mit aufgezählt wären. Sie werden daher unter den Christen Galatiens zu suchen sein. Was nun die Frage nach der Adresse des Galaterbriefes betrifft, so kann hier nicht das Problem nach seiner eigentlich theologischen Seite erörtert werden. Es ist von verschiedenen Seiten vortrefflich nachgewiesen, wie die Thatsachen des apostolischen Zeitalters sich bei der südgalatischen Hypothese am besten gruppieren, so daß wir hier auf die Vorgänger verweisen können, ganz besonders auf Weizsäcker und Th. Zahn. Hier kommt die archäologische Seite in Betracht, zunächst die Frage, ob es denkbar ist, daß Paulus unter „den Gemeinden Galatiens" nur oder auch die Gemeinden der ersten Missionsreise verstehen konnte. Hier ist zunächst auf die Neigung des Apostels hinzuweisen, seine Gemeinden nach Provinzen zusammenzufassen, wobei er der römischen Provinzialeinteilung folgt. Wenn er an eine Gemeinde schreibt mit Bezug auf ihre ganz besonderen Bedürfnisse, so redet er sie natürlich als Korinther, Thessalonicher, Philipper an. Aber wo er sein Missionsgebiet im ganzen überblickt, stellen sich ihm sofort die Provinzialnamen ein. So nennt er den Stephanas und den Epainetos nicht *ἀπαρχὴ Κορίνθου* oder *Ἐφέσου*, sondern *τῆς Ἀχαΐας, Ἀσίας* (1 Ko 16, 15; Rö 16, 5). Namentlich bei der Organisation der Kollekte liebt er es, anstatt die einzelnen Gemeinden zu nennen, von *Μακεδονία* und *Ἀχαΐα* zu sprechen (Rö 15, 26 *ηὐδόκησαν γὰρ Μ. καὶ Ἀ* 2 Ko 9, 2: *Ἀχαΐα παρεσκεύασται*). Gelegentlich tritt dafür ein *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Μακεδονίας, τῆς Ἀσίας* (2 Ko 8, 1; 1 Ko 16, 19). Wenn nun hier die von einer römischen Provinz umfaßten Gemeinden gemeint sind, so ist doch nicht die geringste Veranlassung, den Ausdruck *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας* anders zu verstehen (1 Ko 16, 1; Ga 1, 2). Es sind die Gemeinden, welche zum Provinzialbezirk Galatien gehören. Da der Galaterbrief nicht an eine Gemeinde, sondern an einen Kreis von Gemeinden gerichtet ist, so mußte Paulus einen zusammenfassenden Namen für sie wählen. Wie aber sollte er auch nur die drei Gemeinden Derbe, Lystra, Ikonion zusammenfassend nennen, etwa *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Λυκαονίας*? Aber der Verfasser der AG scheint schon Ikonion nicht zu Lykaonien zu rechnen (14, 51; 15, 6). Und wozu gehörte Antiocheia? Nach AG 13, 14 zu Pisidien, in Wahrheit wohl eher zur *Φρυγία παρώρειος* (vgl. Ramsay, Stud. bibl. IV, p. 36). Also wären mindestens zwei Namen notwendig gewesen. Wenn nun aber noch einige nördlichere Gemeinden, etwa gar Pessinus oder Ankyra miteinbegriffen wären, welchen Sammelnamen sollte dann Paulus wählen? Aber auch wenn wir von Ankyra und Pessinus ganz absehen, so ist die Bezeichnung *ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας* für den römischen Bürger, dem die staatliche Ordnung des Reiches kein Adiaphoron, sondern ein sittliches Gut war, eine ganz natürliche und angemessene. Aber es soll eine „Geschmack-

losigkeit" sein, daß Paulus die von der römischen Provinzialverfassung geeinten Bewohner Neugalatiens mit dem ethnischen Namen „Galater" angeredet hätte! Wäre die Geschmacklosigkeit so viel geringer, wenn er die aus ehemaligen Kelten, Römern, Griechen, Juden gemischten Gemeinden in Ankyra oder Pessinus so angeredet hätte? Die ehemaligen Augustusverehrer, die zum Christentum übergetreten, die griechischen Handwerker hätten doch wohl diesen Namen ebenso ablehnen müssen — wenn sie ihn wirklich als einen „ethnischen" hätten empfinden können. Aber davon ist ja gar keine Rede. Galater im alten Sinne giebt es nicht mehr; der Name bedeutet in dieser Zeit Unterthanen des römischen Kaisers aus der Provinz Galatien. So heißen Tychikos und der Ephesier Trophimos (AG 21, 29) Asianer (AG 20, 4), Gaios und Aristarchos Makedonier (AG 19, 29. 27, 2; vgl. 2 Ko 9, 2. 4), obwohl doch Gaios gewiß kein Makedonier von Abstammung war (vgl. AG 20, 7). Im übrigen verweise ich auf die Ausführungen von Ramsay, Stud. bibl. et eccl. IV, p. 26—39 (die Inschrift Le Bas III, 1192 erscheint mir, weil mehrdeutig, nicht beweisend). Vgl. auch Zahn, Einl. I, 124. Ich füge noch die Stelle Dio Cass. 51, 21 hinzu. Hier unterscheidet er die in Asien und Bithynien wohnenden Römer von den ξένοι (peregrini): *τοῖς δὲ δὴ ξένοις . . τοῖς μὲν Ἀσιανοῖς ἐν Περγάμῳ τοῖς δὲ Βιθυνοῖς ἐν Νικομηδείᾳ*. Gerade wie hier die römischen Unterthanen in der Provinz Asia *Ἀσιανοί* heißen, so können auch die in Galatien *Γαλάται* heißen. Entschieden wäre die ganze Frage, wenn nachgewiesen werden könnte, daß das *κοινὸν Γαλατῶν* (CIG 4039) oder *Σεβαστηνῶν Γαλατῶν* (Athen. Mitt. 22 p. 39 *Γαλατάρχης* CIG 4014. 4016. 4031 ꝛc.) auch die Bewohner der südlichen Landschaften mit umfaßt hätte. Perrot (Voyage I, p. 199) hat aus der Erwähnung eines *κοινὸν Λυκαονίας* auf Münzen (Eckhel III, 32) geschlossen, daß die in der Provinz geeinten Völkerschaften jede ihr eignes *κοινὸν* gehabt hätten, so daß man auch ein *κοινὸν Πισιδῶν, κοινὸν Ἰσαυρῶν* vermuten müßte. Aber nach Ramsay (geogr. p. 177) stammen die Münzen erst aus der Zeit des Antoninus Pius, der dies *κοινόν* eingerichtet hätte. Für die Zugehörigkeit der südlichen Landschaften zum *κοινὸν Γαλατῶν* spricht aber die Thatsache, daß in Apollonia (zwischen Apameia und dem Pisidischen Antiocheia gelegen) ein Augusteum bestand mit derselben Inschrift, welche das *Σεβαστεῖον* in Ankyra zierte (s. Mommsen, Res gestae divi Augusti[2], p. X). Die Gegner der südgalatischen Theorie berufen sich schließlich auf die zwei Stellen der AG 16, 6. 18, 23, in welchen mit dem Worte *Γαλατικὴ χώρα* das Missionsgebiet des Paulus ausdrücklich von der Provinz unterschieden und auf die galatische Landschaft beschränkt werde. Wir beginnen mit der zweiten 18, 23, die wenigstens in sich klar ist: *διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς*. Daß hier keine Veranlassung ist, *χώραν* auch mit *Φρυγίαν* zu verbinden, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Mit Phrygien ist hier der östliche Teil der Provinz Asia gemeint (*τὰ ἀνωτερικὰ μέρη* 19, 1). Da Paulus von Syrien kommt, so kann er Phrygien auf zwiefachem Wege durchwandert haben, entweder auf dem nördlichen, der alten Königsstraße über Sardeis oder auf dem südlichen durch das Lykos- und Mäanderthal. Für die letztere Route scheint eine alte Tradition bei Asterius zu sprechen (hom. 8 Migne XL p. 294 s. Ramsay, Stud. bibl. et eccl. IV, p. 16). Gegen sie führt Zahn Kol 2, 1 an. Aber, da damals die drei phrygischen Gemeinden überhaupt noch nicht bestanden, haben sie natürlich auch das Angesicht des Paulus nicht gesehen (vgl. übrigens ThLZ 1900, p. 555 f.). Hat Paulus den nördlichen Weg benutzt, so kam er aus Galatien im engeren Sinne. Er wäre dann von Antiocheia durch die kilikischen Tauruspässe etwa über Tyana, Archelais, Ankyra, Pessinus gereist. Aber dies war ein ungeheurer Umweg im Vergleich mit der natürlicheren, näheren Route durch Lykaonien und das Lykos-Mäander-Thal. Er wird motiviert durch den Wunsch des Paulus, die dort befindlichen Jünger zu stärken. Clemen (a. a. O. p. 403 f.) hat aber mit Recht darauf hingewiesen, daß der Ausdruck *πάντας τοὺς μαθητάς* recht wenig angezeigt war, wenn Paulus gerade die Gemeinden, welche AG 13. 14. 16 genannt sind, hätte links liegen lassen. Von Gemeindegründungen in Nord-Galatien aber ist 16, 5 f. nichts erwähnt. Für den Leser von 18, 23 wären also die *πάντες οἱ μαθηταί* eine unbekannte Größe, wenn er die *Γαλατικὴ χώρα* nicht auf die südlichen Landschaften beziehen dürfte. Aber selbst Zahn, der doch ein Anhänger der südgalatischen Hypothese ist, hält es für unmöglich, den Ausdruck so zu verstehen (I, p. 135). Auffallend ist er ja jedenfalls, aber befremdend doch eigentlich nur vom Standpunkte der nordgalatischen Hypothese aus. Warum sagt die AG nicht einfach *Γαλατία*, wenn Nord-Galatien gemeint ist? Wie die oben angeführte Stelle des Dio Cassius 53, 26 zeigt, haftete der Name *Γαλατία* an Nord-Galatien auch noch über die Zeit der Provin-

zialordnung hinaus. Nach der herrschenden Annahme soll durch *χώρα* die „Landschaft" von der Provinz unterschieden werden. Aber der im Deutschen vorhandene Gegensatz zwischen einem geographischen und einem politischen Begriff kann unmöglich durch *χώρα* ausgedrückt werden, denn *χώρα* ist entweder ganz farblos = Land oder selbst ein Verwaltungsbegriff = regio Distrikt. Ein antiker Leser der AG wird, wenn er statt *Γαλατία* *Γαλατικὴ χώρα* liest, stutzen und jedenfalls nicht ohne weiteres an Alt-Galatien denken, sondern nach dem Grunde des von Lukas gewählten Ausdruckes fragen. Wie die *Τραχωνῖτις χώρα* (Lc 3, 1) das Gebiet ist, welches seinen Namen von dem geographischen Begriff *ὁ Τράχων* hat (Jos. ant. XIII, 16, 5 § 427; Schürer I², p. 353), so ist auch *Γαλατικὴ χώρα* „das zu Galatien gehörige" oder „mit dem Namen Galatien benannte Land" Dies führt leichter auf ein Gebiet, welchem der Name Galatien erst beigelegt ist, welches mit Galatien politisch verbunden ist, als auf das Land, welches von jeher *Γαλατία* hieß. Da nun AG 18, 23 dies Gebiet mit dem Artikel als ein bekanntes eingeführt wird, da aber der Ausdruck sonst nicht gangbar ist, so muß der Leser der AG ihn sich deuten nach dem, was er früher gelesen hat. Ein Gebiet nun, in welchem es viele Jünger zu stärken gäbe, ist in diesen Gegenden nur erwähnt AG 13. 14. 16, 3—5. So ist die Rückbeziehung auf die Gemeinden der ersten Missionsreise nicht nur möglich, sondern durchaus natürlich. Um so größere Schwierigkeiten — nicht nur für die südgalatische, sondern für beide Hypothesen — macht nun freilich 16, 6: *διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ.* Wenig glücklich ist hier Ramsay, der seine Ansichten auch ziemlich verschieden nuanciert hat (s. Schmiedel bei Cheyne p. 1597 ff.). Bei dem Versuche, die *Γαλατικὴ χώρα* irgendwie mit dem durchwanderten Gebiet (16, 1—5) von Lystra, Derbe (Ikonium [Antiocheia]) zu identifizieren, ist bedenklich, 1. daß *Φρυγίαν* als Adjektivum und die beiden unter einem Artikel zusammengefaßten Namen als Bezeichnung ein und desselben Gebietes aufgefaßt werden müssen: „der phrygische Distrikt, welcher — unter dem politischen Gesichtspunkt — auch der Galatische heißt" eine doch sehr künstliche und dem unbefangenen Leser schwerlich naheliegende Deutung. Man würde dafür etwa *τὴν Φρυγίαν Γαλατικήν* oder *τὴν τῆς Φρυγίας Γαλατικὴν χώραν* erwarten (vgl. auch Zahn, I, 133). 2. Nachdem in v. 4. 5 bereits ein rekapitulierender Rückblick auf den ersten Abschnitt der Reise gegeben ist, liegt es sehr fern, in *διῆλθον δὲ* (oder etwa — nach HLP — *διελθόντες δέ*) ebenfalls eine Rekapitulation von v. 1—3 zu finden. Statt des dann zu erwartenden *μὲν οὖν* weist das *δέ* auf einen Fortschritt der Erzählung hin. Der Leser wird daher geneigt sein, in *Φρυγίαν* ein neues Gebiet zu sehen. 3. Das neue Gebiet beginnt nach Ramsay mit *κωλυθέντας* erwähnt zu werden (*Ἀσία*); diese Deutung ist ihm aber nur möglich, indem er in dem Participium das die Erzählung fortführende Glied des Satzes sieht (*διῆλθον κωλυθέντες* = *διῆλθον καὶ ἐκωλύθησαν* = *διελθόντες ἐκωλύθησαν*). Daß das sehr wenig natürlich ist, empfindet er selbst und ist daher geneigt, dem gutbeglaubigten *διῆλθον* B ℵ ACD das unzweifelhaft schlechter bezeugte *διελθόντες* vorzuziehen. Mit Recht hält die Mehrzahl der Ausleger das *κωλυθέντες* für eine Begründung oder nähere Bestimmung des *διῆλθον*: Sie zogen (nur) hindurch durch Phrygien, indem (weil) sie verhindert wurden das Wort in Asien zu verkündigen; oder: sie zogen hindurch durch Phrygien und das Galatische Land, weil sie verhindert wurden das Wort in Asien zu verkündigen. In beiden Fällen handelt es sich dann bei *Φρυγίαν* um den östlichen Teil der Provinz Asia und es kann nur die Frage sein, wie hier dessen Verhältnis zu *Ἀσία* gedacht ist. Im ersten Fall ist unter *Ἀσία* die ganze Provinz gemeint: Weil sie in der Provinz Asia nicht predigen sollten, darum zogen sie nur hindurch durch Phrygien — und die *Γαλατικὴ χώρα*? Da diese doch keinesfalls zu Asia gehört, so ist diese ganze Auffassung zu verwerfen und der zweite, besonders gut von Zahn entwickelte Fall tritt ein: Der naturgemäße Weg von Ikonion über Antiocheia hätte die Apostel über Kolossä, Laodikeia, Tralleis nach Ephesus geführt. Aber der Geist verhinderte sie daran: sie sollten nicht in Asien — und das kann hier nur das Küstengebiet sein, s. o. 536, 38 — predigen. Daher wandten sie sich jetzt nordwärts und gingen zunächst durch Phrygien. Von Antiocheia werden sie auf der Straße nach Nakoleia (oder schon von Ikonion nach Amorion) abgebogen sein (s. die Karte bei Ramsay, geogr. p. 196). Aber nicht nur Phrygien, sondern auch die *Γαλατικὴ χώρα* haben sie durchzogen — ob mit oder ohne Verkündigung, steht dahin. Hier beginnen nun die außerordentlichen Schwierigkeiten für die Anhänger der nordgalatischen Hypothese und für Zahn, der wenigstens hier die *Γαλ. χώρα* mit der Landschaft gleichsetzt. Natürlich kann man sich denken „daß die Missionare etwa von Amorium (oder von Nakoleia über

Orkistos, Ramsay, geogr. p. 230) aus einen Versuch gemacht hätten, in Pessinus und Germa zu predigen, und als sie die Verhältnisse dort ungünstig oder den Erfolg gering fanden, sich nach Doryläum wandten, wo dann zu entscheiden war, ob sie nach Bithynien oder Mysien gehen sollten" (Zahn). Aber diesem „Abstecher in das Galaterland" ist schon der Ausdruck διῆλθον nicht gerade günstig, zumal da irgendwie angenommen werden muß, daß sie denselben Weg bald darauf in umgekehrter Richtung zurückgelegt hätten, um nach Mysien zu gelangen. Auf alle Fälle sieht diese höchst unklare Expedition, von der der Verf. nicht das Geringste zu erzählen weiß, nicht danach aus, als ob auf ihr die wichtigen galatischen Gemeinden entstanden wären. Dazu kommt, daß die östliche Exkursion nicht zu der deutlich erkennbaren Absicht des Erzählers paßt. Nachdem die Apostel ihre Absicht nach Westen vorzudringen hatten aufgeben müssen, wandten sie sich nach Norden mit der Richtung auf Bithynien. In diese Provinz führte der Weg am besten über Dorylaion in Phrygien; das Galaterland lag hier ganz aus der Richtung. Aber auch hier hindert der Geist Jesu, indem er sie nach Westen und Nordwesten drängt. Man erkennt, wie die Apostel in einer mittleren Diagonale unter Vermeidung der später so wichtigen Küste Asiens und unter Ausschluß des zu Lebzeiten des Paulus wohl noch nicht missionierten Bithyniens nach Europa geführt werden. Die Darstellung antwortet auf die naheliegende Frage: wie kommt es, daß das europäische Griechenland eher das Evangelium erhielt als das asiatische? An dem Galaterland hat man in diesem Zusammenhange keinerlei Interesse. So bleibt die Γαλατικὴ χώρα an dieser Stelle eine crux für die Vertreter beider Standpunkte und man darf wohl fragen, ob wir hier den Verf. der AG als wohlorientiert oder ob wir seinen Text als ursprünglich annehmen dürfen. Die Γαλατικὴ χώρα könnte konformierende Glosse nach 18, 23 sein. Besser aber nimmt man vielleicht an, daß der kurze Bericht (der in v. 4 die Hand des Bearbeiters deutlich zeigt) durch Zusammenziehung der zu Grunde liegenden Reisequelle entstanden ist, wobei irgend ein Versehen stattfand. War vielleicht in der Quelle das phrygische Ankyra an der Straße von Kotiaion über Aizanoi nach Pergamos (Strabo XII, 5 p. 567; XII, 8 p. 576) als eine Reisestation der Apostel erwähnt und hat der Bearbeiter, dies mit dem ungleich berühmteren Galatischen verwechselnd, daraus geschlossen, daß Paulus auch durchs Galaterland gekommen sein müsse? Auf alle Fälle wird man sagen dürfen, daß der heutige Text eine befriedigende historische Erklärung nicht zuläßt und daher weder für noch gegen die nordgalatische Hypothese angeführt werden kann.

Unter den galatischen Städten ist in erster Linie zu nennen Ankyra, wohl zu unterscheiden von der ebenerwähnten gleichnamigen Stadt (ἡ πρὸς Λυδίαν . . πολίχνη Φρυγιακή, Strabo XII, 6 p. 567; Plin. V, 41, 145). Es war der Sitz des Statthalters, μητρόπολις τῆς Γαλατίας. Wenn Strabo XII, 5 p. 567 es ein φρούριον nennt, so bezieht sich das auf die frühere Zeit, als es noch Hauptstadt der Tektosagen war. Seine Lage an der großen Straße, welche von der Provinz Asia nach dem Osten führt und an der andern, welche von Chalkedon und Nikomedeia kommt, sicherte ihm eine außerordentliche Bedeutung. Noch heute ist Angora ein wichtiger Punkt an der neuen anatolischen Bahn (vgl. Ritter XVIII, p. 472—520; Perrot I, p. 225—272; Humann und Puchstein I, p. 38 ff.; v. d. Goltz, Anatol. Ausflüge, p. 213 ff.). In Ankyra befand sich der Provinzialtempel des Augustus und der Dea Roma, an dessen Wänden die Thaten des Kaisers Augustus eingegraben waren, das sogenannte Monumentum Ancyranum (Ausgabe von Mommsen, Res gestae divi Augusti, ed. 2, Berlin 1883. Abbildungen bei Perrot II, Taf. 6).

Von Ankyra führte die große Straße (Ramsay, geogr. p. 254 ff.) östlich weiter nach Tavium (Pauly[1] V, p. 1634; Ramsay, geogr. p. 243), einem wichtigen Knotenpunkt. Hier trafen sich die Straßen, welche nördlich von Amisos und von Amaseia und südlich von Kappadokien — Kilikien (Ramsay, geogr. p. 267) kommen. Es war die alte Hauptstadt der Trokmer (Strabo XII, 6 p. 567), zu Strabos Zeit das Emporium für diese Gebiete. Die Hauptstadt der Tolistobogier war Pessinus (Pauly[1] V, 1389; Ramsay, geogr. p. 223), zur Zeit Strabos ἐμπόριον τῶν ταύτῃ μέγιστον, berühmt durch den dort blühenden Kultus der Göttermutter (Kybele, hier Agdistis genannt) in dem glänzenden, von den Attaliden erbauten Tempel; das Idol wurde von den Römern auf Geheiß der Sibylle nach Rom geholt. Pessinus lag an der „Königsstraße", welche von Amorion heraufkam. An dieser lag auch, nördlich von Pessinus, Germa, eine von Augustus gegründete Kolonie Julia Augusta Fida Germa (Ramsay, geogr. p. 224). Ueber die Straßen, welche nach dem Süden der Provinz führen, s. die Karte bei Ramsay p. 196. Eine direkte Verbindung für militärische Zwecke muß bestanden haben mit dem Pisi-

dischen Antiochien Ἀντιόχεια Πισιδία, AG 13, 14. Hiermit ist doch wohl nicht ganz dasselbe ausgedrückt, wie mit Strabos Ἀ. ἡ πρὸς τῇ Πισιδίᾳ XII, 6 p. 569. Strabo betrachtet Antiocheia als die nach Pisidien gewandte Stadt der Phrygia παρώρειος p. 577, während der Verf. der AG sie zu Pisidien rechnet. Codex D schreibt Ἀ. τῆς Πισιδίας, ebenso wie Ptolem. V, 4, 4, 11 an der Stelle, wo er unter den Teilen Galatiens auch ein Πισιδίας μέρος mit der Stadt Antiocheia nennt. An einer anderen Stelle V, 5, 4 rechnet er Antiocheia zur Φρυγία Πισιδία, einem Teil von Pamphylien (vgl. dazu Ramsay, Church i. R. E. p. 25 und die Inschr. von Pergamon Nr. 451 oben S. 555, 55). Antiocheia war von Augustus zur Militärkolonie gemacht mit dem im NT nicht erwähnten Namen Cäsarea. Sie war das Centrum eines Systems von militärischen Niederlassungen (Mommsen RG V, p. 310), welche der Kaiser zum Schutze der Provinz gegen die Bergstämme Pisidiens und Isauricas angelegt hatte (Ramsay, geogr. p. 57. 398; Church i. R. E. p. 25 ff.; vgl. Pauly-Wissowa I, 2446). Ueber die von Paulus befolgte Route von Antiocheia nach Ikonion können nach Ramsays Darlegungen (Church i. E. R. p. 27 ff.) doch kaum Zweifel bestehen. Statt des schwierigen Wegs über den Sultan Dagh nach Philomelion und Laodikeia Katakekaumene empfahl sich der kürzere bequemere über Neapolis, Misthia, Vasada. In den Akten des Paulus und der Thekla (3) geht Onesiphoros dem Paulus auf der von Ikonion nach Lystra führenden βασιλικὴ ὁδός (d. h. nach Ramsay einer von Augustus gebauten Militärstraße, Church i. E. R. p. 32 f.) entgegen, als ob er von Lystra käme. Dies ist aber nach der AG ausgeschlossen. Ikonion (Ramsay, Church p. 36 ff.) wird von Strabo XII, 6 p. 568 zu Lykaonien gerechnet. Ptolemäus nennt es nicht unter den Städten Galatiens, sondern bei der zu Kappadokien gehörigen στρατηγία Λυκαονίας (V, 6, 16). In der AG scheint es 14, 6 nicht unter die lykaonischen Städte gezählt zu werden; die Bevölkerung war phrygisch (Ramsay, Church i. R. E. p. 37 f.; Cypr. ep. 75, 7; Acta Justini Mart. 3). Strabo nennt es ein πολίχνιον εὖ συνῳκισμένον, Plinius V, 27, 95 eine urbs celeberrima. Claudius machte es zur Kolonie, CIG 3991 (Κλαυδεικονιέων ὁ δῆμος) 3993. Die Juden in Ikonion hatten eine Synagoge und an ihrer Spitze nach Cod. D ἀρχισυνάγωγοι τῶν Ἰουδαίων καὶ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς (Reinach, Revue des études juives VII, 161 ff.). In den Akten des Paulus und der Thekla wird fälschlich ein Prokonsul in Ikonion erwähnt (Ramsay, Church i. E. R. p. 393). Lystra, in der AG bald als fem. bald als neutr. plur. behandelt, steht bei Ptolemäus V, 5, 12 nicht unter den Lykaonischen Städten (§ 10), sondern unter denen Isauricas. Seine Lage entdeckt durch Sterret, The Wolfe Expedition p. 142 nr. 242 (vgl. Ramsay, Church p. 48 ff.). Es war eine römische Kolonie. Der Tempel des Zeus τοῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως (oder wie Cod. D schreibt Διὸς Προπόλεως) AG 14, 13 ist noch nicht entdeckt, hat aber eine Analogie an dem in einer Inschrift von Claudiopolis in Isaurica, welche dem Ζεὺς Προάστιος geweiht ist (Ramsay, Church i. R. E. p. 51). Das Lykaonische, welches die Einwohner nach AG 14, 11 reden, ist behandelt worden von Jablonski, De lingua Lycaonica in Thesaurus novus theologico-philologicus, Bremen 1732 II, p. 638—648. Vgl. ferner P. Kretzschmer, Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache, Göttingen 1896 p. 396.

Derbe vgl. Strabo VII, 6 p. 569: τῆς δ' Ἰσαυρικῆς ἐστιν ἐν πλευραῖς ἡ Δέρβη. Ptolem. V, 6, 17 rechnet es zu dem Teil von Kappadokien, welchen er Ἀντιοχιανή nennt. Über die Lage vgl. Ramsay, Church i. R. E. p. 54. Die von Claudius zur Kolonie gemachte Stadt (Claudio-Derbe) lag an der Südostgrenze der Provinz. Ramsay vermutet (p. 69), daß die Apostel hier umkehrten, weil sie an die Grenze des römischen Gebiets gekommen waren. In das Reich des Antiochos von Kommagene überzugehen, hatten sie keine Veranlassung und über die Tauruspässe nach Tarsus und Antiocheia zurückzukehren, verbot die Jahreszeit (nach Ramsays Berechnung).

10. Die Provinz Lycia Pamphylia (Mommsen V, p. 307) ist nach einigen provisorischen Ordnungen (Marquardt p. 375) von Claudius im J. 43 eingerichtet (Dio Cass. 60, 17), definitiv aber erst unter Vespasian (Sueton, Vesp. 8; Eus. chron. p. 159 Schöne) in provinciae formam redacta, bis zum Jahre 135 unter kaiserlicher, dann unter Verwaltung des Senates (Dio Cass. 69, 14: τῇ δὲ δὴ βουλῇ καὶ τῷ κλήρῳ ἡ Παμφυλία ἀντὶ τῆς Βιθυνίας ἐδόθη). Wie Bithynien und Pontus, so bestanden trotz der politischen Zusammenfassung in einer Provinz zwei Landtage nebeneinander fort; das Λύκιον σύστημα mit 23 Städten, über welches Strabo XIV, 3 p. 664 f. ausführlich berichtet, auch unter römischer Herrschaft als κοινὸν Λυκίων bezeugt (Le Bas III, 1221. 24. 33. 45. 50. 66 CIG 4198; Benndorf, Nr. 37. 97; Λυκιάρχης CIG 4198.

4274; Benndorf Nr. 97. 118; Le Bas 1219. 24. 57); für Pamphylien eine *θέμις Παμφυλιακή* (CIG 4352. 54. 55; *Παμφυλιάρχης* Le Bas 1224; Benndorf Nr. 93: *αἱ ἐν Παμφ. πόλεις*). Unter den sechs größten Städten Lykiens, welche Strabo p. 665 aufzählt, sind auch die beiden Hafenstädte Patara (p. 666 *μεγάλη πόλις λιμένα ἔχουσα καὶ ἱερὸν Ἀπόλλωνος*) und Myra (20 Stadien *ὑπὲρ τῆς θαλάττης ἐπὶ μετεώρου λόφου*), die Paulus auf seinen Reisen berührt. In beiden Häfen nimmt er einen Schiffswechsel vor, 21, 4 in Patara von Rhodos kommend (die Worte *καὶ Μύρα* D gig sah verdienen als Konformation nach 27, 5 kaum Berücksichtigung); 27, 5 f. in Myra. Phaselis mit drei Häfen, an der Grenze Pamphyliens gelegen, gehörte z. Z. Strabos (p. 666 f.) nicht zum Lykischen Bunde, sondern stand für sich allein. Juden in Phaselis 1 Mak 15, 23 (codd. ℵ V.). „Eine Judengemeinde in Tlos" ist konstatiert durch die von Hula (Eranos Vindobonensis 1893, p. 99 ff.) mitgeteilte Inschrift (Schürer III³, p. 16 f.). Unter den pamphylischen Städten interessiert uns die Hafenstadt Attaleia (Strabo XIV, 4 p. 667), die Paulus auf der ersten Missionsreise nur bei der Rückkehr berührt hat. Von hier tritt er die Seereise nach Antiocheia an. Auf der Hinreise von Cypern aus scheint er dagegen in Attaleia keine Station gemacht zu haben. Er wird, wie auch Ramsay (Church i. R. E. p. 16 f.) annimmt, mit demselben Schiff, welches ihn von Paphos gebracht hat, den Kestros-Fluß hinaufgefahren sein bis Perge (Strabo p. 667: *ὁ Κέστρος ποταμός, ὃν ἀναπλεύσαντι σταδίους ἑξήκοντα Πέργη πόλις, καὶ πλησίον ἐπὶ μετεώρου τόπου τὸ τῆς Περγαίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, ἐν ᾧ πανήγυρις κατ' ἔτος συντελεῖται*). Den Weg von Perge nach dem pisidischen Antiocheia beschreibt Ramsay (Church i. R. E. p. 19 ff.). Hier wo Paulus den Taurus überschreiten und durch das Gebiet der räuberischen Gebirgsstämme wandern mußte, mag er etwas von den *κινδύνοι ποταμῶν, κινδύνοι λῃστῶν* erlebt haben, die er 2 Ko 11, 26 erwähnt. Ramsay stellt (Paulus, deutsche Ausg. p. 77 ff.) eine merkwürdige Hypothese auf, welche erklären soll, weshalb Paulus die pamphylische Tiefebene und die pisidischen Bergländer schnell, ohne dort zu missionieren, durchzogen habe. Nach Gal 4, 13 (*δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός*) sei Paulus durch einen heftigen Anfall von Malariafieber, das in dem erschlaffenden Klima von Pamphylien zum Ausbruch gekommen war, gezwungen worden, schleunig das hoch gelegene Gebiet von Antiocheia (3600 F. ü. M.) aufzusuchen. Daher habe er die ursprünglich geplante Mission in Pamphylien aufgegeben. Diese Erklärung ist ja nicht unmöglich; durchaus nicht überzeugend ist aber die Art, wie er hiermit die *ἀποστασία* des Joh. Markus in Verbindung bringt. Daß dieser wegen des Aufgebens der pamphylischen Mission, die er als eine Art *ἀποστασία* des Paulus beurteilte, ihn verlassen hätte, ist weniger wahrscheinlich, als daß er zu der weitausschauenden Expedition, die vielleicht über Antiocheia, Ikonion, Lystra, Derbe, Laranda, die kilikischen Pässe, Tarsus nach Antiocheia zurückführen sollte, den Mut verloren hatte. Eher könnte die Umkehr der Apostel in Derbe und die Rückkehr auf demselben Wege durch Krankheit verursacht sein (wozu freilich die Konjektur von Blaß *δι' ἀσθενείας* besser passen würde). S. aber die oben S. 560, 46 erwähnte Hypothese von Ramsay, Church i. R. E. p. 69 f. Vgl. das herrliche Reisewerk des Grafen Lanckorónski, Städte Pamphiliens und Pisidiens, 2 Bde, Wien 1890/92 und Benndorf und Niemann, Reisen in Lykien und Karien, Wien 1884. Tituli Asiae minoris I, Wien 1901.

11. Cilicia. — Marquardt I², p. 379 ff.; R. Preuß. De Cilicia Romanorum provincia (Königsberg 1859); F. Junge, De Ciliciae Rom. prov. origine (Halle 1869); K. J. Neumann, Zur Landeskunde und Gesch. Kilikiens JklPh. 1883, p. 527 ff.

Die Provinz Cilicia hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedenen Umfang gehabt. Als Cicero sie in den Jahren 51/50 v. Chr. verwaltete, gehörte außer dem rauhen (*τραχεῖα*) und dem ebenen Cilicien (campestris *πεδιάς*, Strabo XIV, 5 p. 668) noch Pamphylien, Pisidien, Isaurica, Lykaonien, die später zu Asia geschlagenen phrygischen Bezirke von Laodicea, Apamea und Synnada, sowie Cypern dazu. Durch die Organisation der Provinzen Galatia (25 vor Chr.), Pamphylia (43 nach Chr.) und Cyprus (22 v. Chr.) wurde der Umfang der Provinz auf das eigentliche Cilicien reduziert. Und auch von diesem wurde noch der westliche Teil, Cilicia aspera abgezweigt. Augustus verlieh es dem Archelaus von Cappadocien (25 v. Chr. Strabo XIV, 5 p. 671 mit der Residenz Elaiussa-Sebaste (eine Insel am Ausfluß des Lamos) und Caligula dem Antiochus IV. von Kommagene (Dio Cass. LIX, 8). Erst Vespasian (Sueton Vesp. 8) schlug es wieder zur Provinz Cilicia. Bei dem geringen Umfang, den die Provinz demnach unter den ersten Kaisern besaß, scheint sie eine eigene Verwaltung nicht gehabt, sondern unter dem Statthalter von Syrien gestanden zu haben (Marquardt, p. 387). Erst wieder

unter Hadrian ist Cilicien campestris und aspera kaiserliche Provinz. Das *κοινὸν Κιλικίας* (CIG 2810), mit dem *Κιλικιάρχης* an der Spitze (Le Bas III, 1480), tagte unter Domitian (oder Trajan) in Antiocheia (CIG 5806 *κοινὸν Συρίας Κιλικίας Φοινείκης ἐν Ἀντιοχείᾳ*). Sonst ist Tarsos *μητρόπολις* (Strabo XIV, 5 p. 674; Dio Chrys. or. 33, 17. 46). Tarsus war seit Antonius urbs libera (Appian b. c. 5, 7; Plin. n. h. V, 27, 92), stark bevölkert und wohlhabend, in fruchtbarer ebener Gegend, vom Flusse Kydnos durchströmt. Vgl. die Schilderung Strabos (p. 673 f.) und Dios (or. 33, 17). Strabo rühmt vor allem die Blüte der wissenschaftlichen Studien in T.: *τοσαύτη δὲ τοῖς ἐνθάδε ἀνθρώποις σπουδὴ πρός τε φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν ἐγκύκλιον ἅπασαν γέγονεν, ὥσθ' ὑπερβέβληνται καὶ Ἀθήνας καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ εἴ τινα ἄλλον τόπον δυνατὸν εἰπεῖν, ἐν ᾧ σχολαὶ καὶ διατριβαὶ φιλοσόφων γεγόνασι. διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅτι ἐνταῦθα μὲν οἱ φιλομαθοῦντες ἐπιχώριοι πάντες εἰσί, ξένοι δ' οὐκ ἐπιδημοῦσι ῥαδίως· οὐδ' αὐτοὶ οὗτοι μένουσιν αὐτόθι, ἀλλὰ καὶ τελειοῦνται ἐκδημήσαντες καὶ τελειωθέντες ξενιτεύουσιν ἡδέως, κατέρχονται δ' ὀλίγοι . . . καί εἰσι σχολαὶ παρ' αὐτοῖς παντοδαπαὶ τῶν περὶ λόγους τεχνῶν, καὶ τἆλλα τ' εὐανδρεῖ καὶ πλεῖστον δύναται, τὸν τῆς μητροπόλεως ἐπέχουσα λόγον.* Unter den von Strabo erwähnten stoischen Philosophen nennen wir den Athenodoros, den Sohn des Sandon, verehrten Lehrer des Augustus (Dio or. 33, 47; Dio Cass. LII, 36. LVI, 43) und vielleicht auch des Strabo (XVI, p. 779), der ihn *ἑταῖρος* nennt. Vgl. über ihn Müller, Fragm. hist. graec. III, 4 p. 485—488; Zeller III[3], 586; Pauly-Wissowa II, p. 2045. Proben seiner Lehre bei Seneca ep. 10, 5; dial. IX, 7, 2 und besonders 3, 1—8 und 4, 1. Nach Cicero ad Att. XVI, 11, 4. 14, 4 ist er ihm bei der Entstehung der Schrift de officiis zur Hand gegangen. Als Greis in seine Vaterstadt zurückgekehrt, hat er dort eine hervorragende politische Rolle gespielt und genoß später von seinen Mitbürgern heroische Ehren (Lucian, Macrob. 21. 23). Ihm folgte der Akademiker Nestor auch als Leiter der städtischen Verhältnisse und in der allgemeinen Verehrung von seiten der *ἡγεμόνες* und der Stadt. Strabo unterscheidet ihn ausdrücklich von dem gleichnamigen Stoiker aus Tarsos (vgl. über ihn Zeller III. 1[3], p. 611 und 570). Er war der Lehrer des Marcellus, des Neffen des Augustus. Näheres ist über ihn nicht bekannt. Über die Unterrichtsverhältnisse in römischer Zeit s. Friedländer, Röm. Sitt.-Gesch. III, p. 373—398; Mommsen, RG V, 334 ff. Beachtenswert ist, daß unter den Dichtern, die im Unterricht benutzt werden, neben Homer vor allem Menander vorkommt (1 Ko 15, 33). Rivalin von Tarsos ist Anazarbos (— ba), auch unter dem Namen Kaisareia *ἡ πρὸς Ἀναζάρβῳ* (Plin. V, 1, 93; Ptolem. V, 8, 17), den sie vielleicht von Augustus bekommen hat (Ära von 19 v. Chr.), nennt sich auf Münzen *αὐτόνομος μητρόπολις, ἐλευθέρα*. Geburtsstadt des Arztes und Schriftstellers Dioskorides unter Nero, dessen Werk *περὶ ὕλης ἰατρικῆς* (de materia media ed. Sprengel Leipzig 1829) vom Verf. der Lukasschriften benutzt sein soll (vgl. de Lagarde, Psalterium juxta Hebr. Hier., p. 165 f. Mitteilungen III, p. 355. Vgl. Hobart, The medical language of St. Luke, Dublin 1882; Zahn, Einl. II, p. 384. 435. — Von Tarsus führt die große Straße über den kilikischen Taurus nach Kappadokien. Vgl. Kotschy, Reise in den kilik. Taurus über Tarsus, Gotha 1858; J. R. S. Sterrett, Routes made ... in Cilicia, Lycaonia, Isauria and Pisidia (the Wolfe Expedition). Papers of the Archaeological Institut of America, 1884. 85. — Mopsuestia (*Μόψου ἑστία* Strabo XIV, 5 p. 576, CIG 5885: *Ἀδριανὴ Μ. τῆς Κιλικίας, ἱερὰ καὶ ἐλευθέρα καὶ ἄσυλος καὶ αὐτόνομος καὶ φίλη καὶ σύμμαχος Ῥωμαίων* (140 n. Chr.), an der Straße von Tarsos nach Issos und Alexandreia gelegen, Bischofssitz Theodors.

12. Cyprus (Marquardt I[2], p. 390 ff.; Cesnola, Cyprus, its ancient cities etc., London 1877, deutsch von L. Stern, Jena 1879; F. v. Löher, Cypern[3], Leipzig 1879: G. Hirschfeld, Deutsche Rundschau XXIII, 1879, p. 257 ff.; Murray-Smith-Walters, Excavations in Cyprus, London 1900. CIG 2613—2652 Strabo XIV, 6, p. 681 ff. 684).

Die Provinz Cyprius wurde nach zeitweiliger Vereinigung mit Kilikien im Jahre 22 v. Chr. abgetrennt und als senatorische Provinz eingerichtet (Dio Cass. LIV, 4). Sie wird von einem propraetor (*ἐπαρχεία στρατηγική* Strabo) pro consule mit einem Legaten und einem quaestor verwaltet. Der Prokonsul Sergius Paulus ist vielleicht identisch mit dem in der Inschrift bei Cesnola p. 425 (= Hogarth, Devia Cypria p. 114) erwähnten *Παῦλος ἀνθύπατος*; Mommsen identifiziert ihn mit dem CIL VI, 31545 genannten Tiberprokurator aus der Zeit des Claudius (s. Zeitschr. f. neut. Wissenschaft II, p. 83). Ein Sergius Paulus wird von Plin. n. h. I unter den Autoren genannt, die er für das XVIII. (und II.) Buch benutzt

hat. Ob dies der *ἀνὴρ συνετός* AG 13, 7 ist, läßt sich nicht feststellen, da es daneben die LA Sergius Plautus giebt (vgl. Prosopographia imp. Rom. III, 221 und Lightfoot Contemp. Review XXXII, p. 290 = essays on the work entitled natural religion 1889, p. 295). Zu dem in der AG erzählten Vorgange vgl. Ramsay, Paulus i. d. AG, p. 62 ff. Der Magier *ὃς ἦν σὺν τῷ ἀνθυπάτῳ*, gehörte zum Kreise der comites des Statthalters, welche ihn in die Provinz begleiteten (Marquardt I², p. 531 ff.), natürlich nicht zu den Assessoren, welche ihn zu ihrer Ausbildung unterstützten, auch nicht zu den Bureaubeamten und Amtsdienern (apparitores), sondern zu der cohors amicorum, welche der gebildete und wohlhabende Mann um sich versammelte. In Kypros lebten viele Juden (vgl. die Zeugnisse bei Schürer III³, 27). Kyprische Judenchristen bringen das Evangelium nach Antiocheia (AG 11, 20), Barnabas stammt von Kypros (4, 36); daher richtet sich die erste, von Antiocheia aus organisierte Missionsunternehmung, welche vor allem die Juden ins Auge faßt, dorthin. Speziell in Salamis sind mehrere Synagogen. Im Aufstand unter Trajan ermordeten die Juden 240000 Nichtjuden (Dio Cass. LXVIII, 32) und verwüsteten die Stadt Salamis vollständig (Euseb. Chron. Schöne II, 164 f. 2132 Abr.). Zur Strafe wurden sie dann vollständig von der Insel verbannt. — Die AG nennt die beiden Hafenstädte Salamis (Strabo XIV, 1 p. 682) im Osten und Paphos (d. h. *Π. νέα* im Unterschied von *Παλαίπαφος* in der Nähe Strabo XIV, 6 p. 683); in Altpaphos wird, wie in ganz Kypros, die Aphrodite hochverehrt; hier das berühmte Heiligtum der Aphrodite mit einem Orakel (Tac. hist. II, 3), wohin alljährlich die Bewohner von Neupaphos wallfahrten. Hier der Sitz des Prokonsuls. Nach einem Erdbeben im Jahre 15 durch Augustus wiederhergestellt, führte es den Namen *Σεβαστή* (Dio Cass. LIV, 23; CIG 2629), später *Σεβαστὴ Κλαυδία Φλαβία Πάφος, ἡ ἱερὰ μητρόπολις τῶν κατὰ Κύπρον πόλεων* (Le Bas III, 2806. 2795), welche — 15 nennt Plin. n. h. V, 31, 130 — zu einem *κοινὸν τῶν Κυπρίων* vereinigt waren (Le Bas III, 2734) mit einem *ἀρχιερεὺς τῆς νήσου*. — Hervorzuheben ist noch Soloi an der Nordküste mit einem Hafen, einem Heiligtum der Aphrodite und der Isis (Strabo XIV, 6 p. 683), Kition, der Geburtsort des Stoikers Zenon.

13. Die Provinz Cappadocia (vgl. Marquardt I², 365 ff.; Hisely, De historia Cappadociae, Amsterdam 1836. Artikel: Kappadokien von E. Meyer in Ersch u. Grubers Encyklopädie Sekt. II. XXXII, p. 383 ff.; Mommsen, RG V, p. 306 und der Abschnitt p. 339 ff. passim; Ramsay, geogr. p. 281 ff.; Barth, Reise von Trapezunt durch die nördl. Hälfte Kleinasiens, Gotha 1860; Chantre, Mission en Cappadoce, Paris 1898; Strabo XII, 1 p. 533—540).

Im Jahre 17 n. Chr. wurde Kappadokien nach dem Tode des letzten Königs Archelaus zur Provinz gemacht (Strabo XII, 1 p. 534) unter einem procurator (Dio Cass. LVII, 17), der, wie der procurator von Judäa, in militärischer Beziehung auf den Statthalter der Provinz Syrien angewiesen war (vgl. Marquardt I, p. 554 ff.). Vespasian gab der Provinz im J. 70 eigenes Militär und stellte sie unter einen konsularischen Legaten (Sueton Vesp. 8), indem er sie mit Galatien vereinigte. Später wurden beide wieder getrennt. Vor Trajan gehörten der Pontus Galaticus mit Amaseia und der Pontus Polemoniacus zu Galatien, Trajan schlug diese Landesteile, welche dem früher *Καππ. ἡ πρὸς τῷ Πόντῳ* genannten Gebiet entsprechen, zu Kappadokien. Dazu kam noch Armenia minor und Lykaonien mit Ikonion (Ptolem. V, 6). Die Provinz mit ihren Garnisonen Melitene und Satala Stütz- und Ausgangspunkt für die Beherrschung Armeniens und für die Kriege mit den Parthern. Vgl. Marquardt I, p. 369; Mommsen, V, p. 395 f. Für Verwaltungszwecke war das Land in zehn Strategien geteilt (Strabo XII, 1 p. 534; Ptolem. V, 6. 7). Städte von Bedeutung gab es in K. sehr wenige. Daß Paulus dort nicht missioniert, ist sehr verständlich; darum ist es auch sehr unwahrscheinlich, daß er AG 18, 23 durch Kappadokien gereist sein sollte. Der Weg hätte ihn von den kilikischen Thoren in etwa drei Tagen nach Tyana (*τὰ Τύανα*) geführt (Strabo XII, 1 p. 537), dem Geburtsort des Apollonius v. T., seit Caracalla röm. Kolonie; von dort etwa nach Mazaka-Eusebeia, das von einem Kaiser den Namen Cäsarea erhalten hat (Ramsay p. 309 f.; Strabo XII, 1 p. 539), die bedeutendste und noch heute blühende Stadt in K. (Kaisarije), *μητρόπολις* der Provinz, Geburtsort Basilius d. Gr. Unbedeutend sind Nazianz (Ramsay p. 285) und Nyssa (Ramsay p. 287 f.), die Bischofssitze der beiden Gregore.

14. Armenien. Hierüber vgl. d. A. Bd II S. 63. Johannes Weiß.

Kleomenes s. Monarchianismus.

Klerus s. die AA. Geistliche Bd VI S. 463 u. Priester.

Kleuker, Johann Friedrich, gest. 1827. — Litteratur: Autobiographische Notizen bis zum Jahre 1798 in der Handschrift der Kieler Universitätsbibliothek K. B. 94; H. Ratjen, Joh. Friedr. Kleuker u. Briefe an seine Freunde, Göttingen 1842; C. E. Carstens, Geschichte der theologischen Fakultät zu Kiel, Kiel 1875; Volbehr, Professoren und Dozenten der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Kiel 1887; Mönckeberg, Matthias Claudius (1869), S. 266 ff.; Beweis des Glaubens V (1869), S. 350 ff.; R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt I (1877), S. 754 f.; Herders Briefe an Joh. Georg Hamann. Im Originaltext herausgegeben von Otto Hoffmann (1889), S. 108. 278 u. ö.; Thieß, Gelehrtengeschichte der Universität zu Kiel, 1. Bd, 2. Tl. (1803), S. 375—447.

Johann Friedrich Kleuker, gelehrter Apologet und Vertreter eines historisch gerichteten, theosophisch-biblischen Supranaturalismus, ist in der Zeit zwischen der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente und dem Erscheinen von Schleiermachers Glaubenslehre einflußreicher Repräsentant einer theologischen Unterströmung gewesen, die noch während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts in der evangelischen Kirche Deutschlands nicht geringe Bedeutung gehabt hat, zum Teil selbst heute behauptet. Seine zahlreichen, meist breit angelegten und umfangreichen Schriften behalten bleibende Bedeutung für jeden, der sich über die Geschichte der vorkantischen Aufklärung, des Rationalismus und der wieder erwachten positiven Gläubigkeit unterrichten will; vereinzelte Partien können an und für sich als dauernd wertvoll bezeichnet werden.

Kl. wurde im Oktober 1749 zu Osterode am Harz geboren, wo sein Vater Vorsteher des Weberamtes war. Er bezog, mit vorzüglichen Zeugnissen vom Gymnasium zu Hameln entlassen, neunzehn Jahre alt die Göttinger Universität und zeichnete sich dort durch seltene Arbeitskraft und rastlosen Fleiß aus. Er studierte außer Philosophie, namentlich unter Michaelis, Heyne und Walch, Theologie und Altertumskunde. Als Hauslehrer in Bückeburg mit Herder befreundet, erhielt er durch dessen Vermittelung die Stelle eines Prorektors zu Lemgo, die er 1778 mit dem Amte eines Rektors des Ratsgymnasiums zu Osnabrück vertauschte. Dort erwarb er sich das Vertrauen und die Freundschaft Justus Mösers und heiratete dessen Nichte, mit der er in langjähriger, glücklicher, aber kinderloser Ehe gelebt hat. Die letzten 28 Jahre seines Lebens ist er ordentlicher Professor der Theologie in Kiel gewesen. Der Schwierigkeiten, die sich seiner Dozententhätigkeit entgegenstellten, ist er nie völlig Herr geworden (vgl. Claus Harms, Lebensbeschreibung S. 58 und d. A. Bd VII, S. 434, 39). Teilweise beruhten sie wohl auf dem Mangel an Gewandtheit und didaktischer Begabung, namentlich was den präzisen Ausdruck in deutscher und lateinischer Sprache betrifft, zum großen Teil aber auch auf den Parteiverhältnissen. Über die damals in Schleswig-Holstein herrschenden Strömungen und die Stellung, welche Kl. in diesen Wirren einnahm, findet sich aktenmäßiges Material in H. Ph. Henkes Archiv für neueste Kirchengeschichte VI (1799), S. 55 ff., 385 ff., 652 ff. Eine eingehende, aber sehr parteiische Darstellung hat Joh. Heinr. Voß in der Streitschrift gegeben: „Wie ward Friz Stolberg ein Unfreier?" Sophronizon, herausgegeben von H. E. G. Paulus III (1819), S. 1—113. Doch gewann Kl. nicht nur in dem angesehenen medizinisch-naturwissenschaftlichen Kollegen Christoph Heinr. Pfaff (Volbehr a. a. O. S. 40) einen treuen Freund, sondern erwarb auch durch seinen lauteren Charakter schließlich das vollste persönliche Vertrauen seiner ihm anfangs abgünstigen theologischen Amtsgenossen (Ratjen, Kleuker S. 28). Auf seine Zeit und die Nachwelt gewirkt hat er aber fast ausschließlich durch Briefe und Schriften.

Am Anfang bewegt sich seine litterarische Produktion in den Bahnen des vorweimarischen Herder. Dieser hatte ihn so lieb gewonnen, daß er ihn mit sich zu nehmen wünschte; andererseits haben die Predigten des begeisterten Herolds christlicher Humanität bei Kl. den nachhaltigsten Eindruck hervorgerufen. Dem letzteren fehlt, was jenen zum Klassiker macht: der Sinn für die Schönheit der Form, sowie das für Herder charakteristische Vermögen vielseitigster Anempfindung; aber Kl. übertrifft ihn an solider Gelehrsamkeit und durch treues Festhalten des religiösen Erfahrungsbesitzes. Beide fanden sich damals in ihrem lebhaften Streben nach Polyhistorie auf einem noch neuen, fruchtbaren Felde zusammen (vgl. Bd VII, S. 698, 42). Wenn David Strauß (Schr. V, 404) von Herder sagt, dieser, der zuerst wieder ein tieferes Verständnis des Orients aufgeschlossen, sei zugleich einer der ersten unter denen gewesen, welche die Schranken des 18. Jahrhunderts durchbrochen und dem 19. Bahn gemacht haben: so gilt beides in einem etwas anderen und bescheideneren Sinne auch von Kleuker. Aus Herders Exemplar übersetzte dieser 1776 und 1777 Anquetil du Perrons fünf Jahre vorher zuerst veröffentlichtes Zend Avesta ins Deutsche (3 Teile, I[2], 1786), studierte sich in Sprache und Gegenstand immer tiefer hinein, machte die Forschungen ausländischer Gelehrten den Deutschen zugänglich

und lieferte 1783 im zweiten Teil seines „Anhangs zum Zend Avesta" auch originale linguistisch-antiquarische Untersuchungen, namentlich aber in den *Περσικά* eine Sammlung und Erklärung der griechischen und lateinischen Berichte über Zoroaster, Religion und Kultus der Perser, verglichen mit den Angaben des Zend Avesta (s. die anerkennende Beurteilung dieser Leistung von Darmsteter, Annales du Musée Guimet Tome XXI, Paris 1892, „Le Zend Avesta" I, p. XVII). Dabei verteidigte er Alter und Authentizität des neuen Fundes so maßvoll, daß seine Aufstellungen, im Gegensatz zu damaligen und neueren teils gedankenarmen, teils überkünstlichen Hypothesen, sich in der Hauptsache bestätigt haben (vgl. Anhang z. Z. A. II, 1, 145. 189 und „Zend-Avesta im Kleinen", 1789, S. 34 f. 49 mit C. P. Tiele und G. Gehrich „Zur Frage nach dem Alter des Avesta" im Archiv für Religionswissenschaft I, 1898, S. 337—360). Da Kl. bemüht war, seine Einzelforschungen in einen großen Zusammenhang zu stellen, müssen diese Arbeiten für die Begründung einer vergleichenden Religionsgeschichte, wo nicht als bahnbrechend, doch sicher als epochemachend bezeichnet werden. Er fand auch bald die verdiente Anerkennung, indem ihn die Helmstädter theologische Fakultät zum Ehrendoktor promovierte, was auch in den Kreisen der Aufklärer beifällig aufgenommen wurde (Hassencamp, der Gegner Hasenkamps, in den theol. Annalen vom Jahre 1791, S. 479). Freilich bewahrte, Kl. nicht überall die oben gerühmte Besonnenheit: in einer, freilich 1786 gekrönten, gelehrten Preisschrift legte er der Kabbala höheres Alter und größere Bedeutung bei, als man ihr jetzt zuzugestehen pflegt; vor allem aber ließ er die mystische Theosophie des Louis Claude de Saint-Martin (gest. 1803) gar zu stark auf sich wirken. Franz Baader freilich hat ihm gerade das warm gedankt (s. dessen Brief vom 6. November 1804 bei Ratjen S. 204 f.). Der dünne Schleier von Anonymität, unter dem sich Kl. als Verfasser des Buches „Magikon oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen" (1784) verbarg, konnte nicht hindern, daß ihm sein Mysticismus die Aussichten auf eine Göttinger Professur verdarb. Allzu tief in den „Urgrund" zu versinken, davor bewahrten ihn seine Offenheit für Natureindrücke (Ratjen S. 2. 26), seine Neigung zur Geschichte und sein Bibelglaube. Andererseits hat ihn sein theosophisches Streben hinübergehoben über die pedantische Ideenarmut mancher Supernaturalisten. Seine Apologetik verliert sich nur stellenweise ins Kleinliche; im ganzen hat sie einen großen Zug. Dies zeigte gleich seine erste derartige Schrift: „Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes und der Menschen" (1776). Wohl erinnert hier manches daran, daß eben in diesem Jahre Klingers „Sturm und Drang" erschien (vgl. Herders Urteil bei O. Hoffmann S. 120); aber das Buch hat dauernd gewirkt: noch 1882 haben zahlreiche Stellen in einem Erbauungsbuche Aufnahme gefunden („Morgenthau. Erbauliche Betrachtungen auf alle Tage des Jahres"). Im AT zog ihn besonders die Chokma-Litteratur an; die Übersetzung und Erklärung des Qohelet (1777), die „Salomonischen Denkwürdigkeiten" (1785) erregten berechtigtes, und von den Einleitungsfragen abgesehen, beifälliges Aufsehen. Die Behandlung der NTlichen Lehrbegriffe in dem Buche „Johannes, Petrus und Paulus als Christologen betrachtet" (1785) ist nicht ohne Bedeutung gewesen (Bernh. Weiß, Bibl. Theologie des NT[1], 1868, S. 30). Dazu kommen seit 1787 die 1799 abgeschlossenen umfangreichen apologetischen Hauptwerke: „Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit des Christentums, wie der Offenbarung überhaupt" (drei Bände) und „Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christentums" (fünf Bände). In dem letzten Bande werden S. 260—416 die apokryphischen Apostelgeschichten behandelt. Über die wertvollsten Bestandteile dieses Abschnittes vgl. u. a. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883), S. 41. Übrigens finden sich an manchen Stellen der Kleukerschen Werke auch die Flüchtigkeiten und unbesonnenen Schlußfolgerungen an denen die meisten theologischen Produkte jener schreibseligen Zeit kranken. In dem „Grundriß einer Encyklopädie der Theologie" (I, 1800; II, 1801) steht fast nur der Abschnitt über die „Reine Ethik" (Lehre vom höchsten Gute, dem Reiche Gottes, von der Seligkeit u. s. w. I, 302 ff.) auf der Höhe des Könnens, welches der Verfasser sonst zeigt.

In dem Freundeskreise, der sich um Friedr. Heinr. Jacobi sammelte, nahm der hochbegabte Jüngling Thomas Wizenmann eine ähnliche Stellung ein, wie später Novalis unter den Romantikern. W. hatte im April 1784 eine Arbeit begonnen, die er nicht mehr abschließen sollte. Kleuker hat sie mit einer Vorrede herausgegeben: Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet, Leipzig 1789 (vgl. A. Freih. v. d. Goltz, Thomas Wizenmann, 1858, II, S. 1. 274 f. 297). Kleuker selbst ließ 1820 erscheinen: „Biblische Sympathien oder erläuternde Bemerkungen und Betrach-

tungen über die Berichte der Evangelisten von Jesu Lehren und Thaten." Ein zweiter Band ist handschriftlich vollendet, aber nicht gedruckt (Ratjen S. 26). Das Mskr. findet sich als KB 129 in der Kieler Universitäts-Bibliothek.

Ein Verzeichnis der bis zum Jahre 1802 erschienenen Schriften Kleukers, zu denen auch die Übersetzungen von Tertullians Apologetikum (mit Erläuterungen und Exkursen), der ganze Plato und Pascals Pensees gehören, giebt Thieß a. a. O. Der Hamburger Joh. Otto Thieß, von Tholuck (Vermischte Schr. II, 137) als „der unermüdlich für die Aufklärung thätige und gelehrte" charakterisiert, läßt in seiner „Gelehrtengeschichte der Universiät zu Kiel" seine Abneigung gegen Kl. deutlich hervorblicken. Dies kann aber nicht die Ursache seiner Entlassung aus der Professur (extraord. phil.) gewesen sein, wie Ratjen zu meinen scheint. Die Chronologie spricht dagegen (vgl. auch Volbehr S. 15 f.).

Kleukers theologische Grundanschauung läßt sich am besten mit den Worten J. A. Dorners bezeichnen: „Der Mittelpunkt seiner Dogmatik ist nicht der protestantische Gegensatz von Sünde und Gnade, sondern die Erscheinung des Gottessohnes als Menschensohn". Das Christentum ist ihm die höchste Offenbarung Gottes, zu dem Zwecke, die Menschen über das höchste Gut, das Gottesreich, und über den Weg, dieser Veranstaltung teilhaftig zu werden, zu belehren. Die Geschichtsurkunde darüber liegt in der Bibel vor. Die hl. Schrift ist weder in den nicht-religiösen Bestandteilen irrtumslos, noch in den religiösen gleichwertig. Die göttliche Wahrheit ist durch die Hierarchie verunstaltet, in der Reformation hergestellt. Doch sind im Mittelalter die Mystiker, und auch einzelne Scholastiker wie Thomas von Aquino, den Kl. studierte und schätzte, Repräsentanten, wenn auch unvollkommene, der Wahrheit gewesen. Die Kirchenlehre wird von Kl. nicht unbesehens acceptiert. Die Dogmen von der Trinität, Schöpfung, Erbsünde, Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, dem testimonium spiritus sancti, treten teils zurück, teils werden sie leise umgebildet (Emanationslehre u. s. w.). Dagegen wird energisch herausgearbeitet der objektive und reale Charakter des Heils, auf das strengste gefordert lauterer Wahrheitssinn (Jo 18, 37; 7, 17) und die ungeschminkte Natürlichkeit der Einfalt. Der Ernst, mit dem er selbst dieser Forderung nachzukommen suchte, verschaffte ihm allmählich die persönliche Anerkennung seiner zahlreichen Gegner. — Ähnlich wie einst bei Oetinger, trat ihm gegen Ende seines Lebens das theosophische Element gegen das biblische zurück. Er starb bei vollem Gebrauch seiner Geisteskräfte, ohne den mindesten Todeskampf, in seinem 78. Jahr, vor den Augen seines Freundes, des Professors med. Pfaff, unmittelbar nachdem er sich, den Gedanken der Selbsterlösung verurteilend, zu dem einen wahren Erlöser bekannt hatte, den 31. Mai 1827 (Pfaffs Bericht bei Ratjen S. 30). Sein handschriftlicher Nachlaß (worunter auch Hamanniana) befindet sich in der Kieler Universitätsbibliothek.

Arnold.

Kliefoth, Theodor Friedrich Dethlof, gest. 1895. — Vgl. Allg. evang.-luth. Kirchenzeitung 1883, Nr. 19, S. 439 ff.; 1895, Nr. 10—15; Mecklenb. Kirchen- u. Zeitblatt 1894, Nr. 28, S. 548 ff.; 1895, Nr. 6, S. 97 ff.; Kirchliches Handlexikon begründet von Dr. Meusel, fortgeführt von Oberkirchenrat D. Haack, Pastor Lehmann und Pastor Hofstätter s. v.: Kliefoth Bd IV, S. 11 ff., Friedrich Franz II., Großherzog von Mecklenburg-Schwerin und seine Vorgänger von Ludwig v. Hirschfeld; 2 Bde, Leipzig 1891. — An handschriftlichen Quellen sind benutzt: eine im Manuskript vorhandene bis zum Jahre 1837 reichende Selbstbiographie; eine kürzere lateinische vita von 1839; das Archiv des Oberkirchenrats zu Schwerin.

Theodor Kliefoth wurde als das älteste Kind von zwölf Geschwistern am 18. Januar 1810 geboren zu Körchow, einem Dorfe bei dem Städtchen Wittenburg im Mecklenburgischen, wo sein Vater seit 1806 Pastor war. Dieser hatte eine tüchtige theologische Ausbildung genossen und war ein begeisterter Anhänger Kants, blieb aber der neuen Entwickelung des theologischen und christlichen Lebens im ganzen fremd. Die Mutter Kliefoths war eine Frau von großer Reinheit und Zartheit der Gesinnung und mit ihrer reichen Phantasie, gefühlvollen Art und jugendlichen Lebendigkeit ihrem strengen, nüchternen Manne sehr unähnlich. Mehr Einfluß auf die erste Erziehung des Knaben als beide aber gewann die Großmutter Hoffmann, welche, aus einer französischen Refugiéfamilie Potsdams stammend, fast besser französisch als deutsch sprach und eine geistig bedeutende, gemütvolle, rastlos thätige Frau war, von großer Gabe wie Neigung zu unterrichten und auf Kinder einzuwirken. Ihr verdankt Kliefoth, wie er sagt, „die süße Lust zu der Arbeit, die hohe Freude, an dem eigenen Werke Wohlgefallen zu haben." Der Unterricht, den der heranwachsende Knabe von seinem strengen Vater empfing, zusammen mit seinem nur

ein Jahr jüngeren Bruder Emil (gest. 1894 als Pastor und titul. Kirchenrat zu Bernitt), umfaßte sämtliche Schulwissenschaften, außer den beiden altklassischen Sprachen auch Englisch, Französisch und Hebräisch, und war gründlich, lebendig, für den Gegenstand interessierend. Aber der Grundsatz des Vaters: stets das Unmögliche zu fordern, damit das Mögliche geleistet werde, lag oft wie ein Druck auf den Knaben, stählte aber auch ihre Kraft. Außerhalb der Schule konnte der Vater freilich auch heiter, freundlich und liebevoll mit ihnen sein, so daß Kliefoth stets seine glückliche Jugend rühmte, der Freiheit und Poesie nicht verkümmert sei und die in der That alle Voraussetzungen einer harmonischen geistigen und sittlichen Bildung in sich schloß. Bis zum 17. Jahre blieb er im Elternhause und unterstützte, als er mehr heranwuchs, mit seinem Bruder zusammen die Eltern nicht bloß in der Gartenarbeit, sondern auch in der Bewirtschaftung des umfangreichen Pfarrackers.

So entwickelte sich von früh an im Umgang mit der Natur und in der Beobachtung des natürlichen Werdens und Wachsens der Dinge bei ihm jene eminente Kenntnis des praktischen Lebens, jener klare Blick für die realen Verhältnisse, jener gesunde, aller unfruchtbaren Ideologie und abstraktem Doktrinarismus abholde Realismus, der ihn auszeichnete und dabei mit dem lebhaftesten geistigen und wissenschaftlichen Interesse Hand in Hand ging. Von Michaelis 1826 an besuchte er das Schweriner Gymnasium. Mit einem vorzüglichen Reifezeugnis bezog er dann Ostern 1829 die Universität Berlin und wandte sich nach anfänglichem kurzem Schwanken zwischen Philologie und Theologie letzterer mit innerster Hingabe seiner ganzen kraftvollen Persönlichkeit zu. Außer dem Philologen Boeckh hörte er besonders bei Neander und Schleiermacher Kirchengeschichte und neutestamentliche Exegese, bei Hengstenberg und Benary alttestamentliche Vorlesungen. Dem Erstgenannten trat er auch persönlich nahe. Der Riß, der damals durch die Theologie ging, das Ringen zwischen dem alten Rationalismus und Supranaturalismus und einer neuen gläubigen Erfassung der christlichen Wahrheit bereitete dem Anfänger viele Kämpfe, zog ihn innerlich hin und her und wollte ihn oft ganz verzagt machen. Aber mit eisernem Fleiß, nur der Wissenschaft lebend und sich um studentische Dinge nicht kümmernd, suchte er sich selbstständig seinen Weg zu bahnen und durch eingehende kirchengeschichtliche und Schriftstudien ein eigenes Urteil zu gewinnen. Hegel, dessen Schriften ihn später als Kandidaten außerordentlich fesselten, hörte er damals nicht, „ne seduceret potius quam duceret tironem, jure metuens", wie er in seiner vita vom Jahre 1839 bemerkt. Ungern, aber durch die Verhältnisse genötigt, verließ er schon nach einem Jahre Berlin, um die beiden letzten Jahre seines Studiums auf der Landesuniversität zu Rostock zu verbringen. Die „schlechte" Theologie, wie sie hier von einem Wiggers, Bauermeister, Hartmann, Fritzsche (Karl Friedrich August, gest. 1846 als Professor in Gießen) gelehrt wurde, konnte ihn weder befriedigen, noch fördern. Er hörte deshalb nur wenig Vorlesungen und arbeitete hauptsächlich zu Hause. Als aber im Sommer 1831 die Cholera in Berlin ausbrach und die auswärtigen Freunde in die Heimat zurücktrieb, gestaltete sich sein Leben wieder freundlicher und er verlebte in dem angeregten Kreise „selige Tage". Es war die Hoffnung und die Zukunft der Mecklenburgischen Landeskirche, welche jener Kreis repräsentierte. Die jungen Leute waren sich ihres reformatorischen Berufs schon damals klar bewußt. Von dem Feuer des neu erwachten Glaubens ergriffen, mit Begeisterung für die theologische Wissenschaft erfüllt, erkannten sie mit Schmerz den kläglichen Zustand des heimischen Kirchenwesens, fühlten aber auch die Kraft und den Drang in sich, ihn zu bessern und eine neue Zeit herbeizuführen. Kliefoth selber hätte damals gern die akademische Laufbahn eingeschlagen, mußte aber, da sein Vater dieser Absicht nicht zustimmte, Ostern 1832 die Universität verlassen und eine Hauslehrerstelle annehmen.

Man wurde in maßgebenden Kreisen bald auf seine hervorragende Begabung aufmerksam und schlug ihn dem damaligen Erbgroßherzog Paul Friedrich von Mecklenburg-Schwerin (regierte von 1837—42), zum Instruktor zunächst für den jüngeren Sohn Herzog Wilhelm von Mecklenburg vor. Seine Ernennung datiert vom 28. Januar 1833, doch trat er erst am 1. Mai d. J. sein Amt an. Bis dahin war er Hospitant im Diesterwegschen Seminar zu Berlin. Von hier aus veröffentlichte er seine erste litterarische Arbeit. Sie erschien in dem von dem damaligen Superintendenten und Oberhofprediger Ackermann zu Schwerin herausgegebene Kirchen- und Schulblatt für Mecklenburg Jahrgang 1833 Bd II, Heft 2, S. 33—120 und hat den Titel: „Welchen Nutzen darf sich der Seelsorger aus dem Studium der Dogmengeschichte versprechen?" Ihr folgte bald eine zweite umfangreiche Abhandlung ähnlichen Inhalts „Über den heutigen Standpunkt der lutherischen

Dogmatik. Eine dogmengeschichtliche Übersicht" (ebenda 1833, Bd II, H. 3, S. 1—74; H. 4, S. 61—106), und eine dritte noch heute wertvolle „Über Presbyterien in der mecklenburgischen Landeskirche" (ebenda 1834, H. 3, S. 1—85), welche von einer für einen Dreiundzwanzigjährigen bewundernswerten Reife des Urteils Zeugnis ablegt. Er hält in dieser Arbeit die Zeit für die Einrichtung von Presbyterien noch nicht gekommen, empfiehlt aber die Gründung von freien Predigervereinen. Dieser Vorschlag wurde in der That befolgt. Eine ganze Reihe solcher Predigervereine entstand seit dem Jahre 1836 und blühte eine Zeit lang zum großen Segen der mecklenburgischen Landeskirche. Soweit das zerstreuende Hofleben und die Pflichten seines Berufs es ihm gestatteten, war er unablässig bemüht, seine theologische Ausbidung zu vertiefen und zu erweitern, studierte die dogmatischen Schriften von Schleiermacher, Twesten, Nitzsch, trieb dogmengeschichtliche Quellenstudien und beschäftigte sich besonders eifrig mit der neueren Philosophie, vor allem den Schriften Hegels, von dem er sagt: mire mihi placuit, quamquam eum non sequor. — Mehr Muße zu wissenschaftlicher Arbeit bekam er, als er im Herbst 1837 den Erbgroßherzog Friedrich Franz, den nachherigen unvergeßlichen Großherzog Friedrich Franz II. von Mecklenburg, als Erzieher nach Dresden zu begleiten hatte, wo dieser das Blochmannsche Institut und das mit demselben verbundene Vitzthumsche Gymnasium besuchte. Er verlebte hier zwei sehr glückliche Jahre. Mit seinem erlauchten, trefflichen Zögling verknüpfte ihn bald ein sehr enges Band des Vertrauens und der Zuneigung, das für seine spätere Wirksamkeit so wichtig werden sollte. Die königliche Bibliothek gewährte ihm das nötige litterarische Material für seine Studien, und so vollendete er hier seine erste größere theologische Schrift, die seine wissenschaftliche Befähigung auf das glänzendste dokumentierte und ihn mit einem Schlage in der ganzen damaligen theologischen Welt bekannt machte, seine „Einleitung in die Dogmengeschichte" (Parchim und Ludwigslust 1839; 387 S.). Sie hat der konfessionell-lutherischen Behandlung der Dogmengeschichte Weg und Richtung gewiesen, obgleich der Einfluß Schleiermacherscher und Hegelscher Gedanken nicht zu verkennen ist, so daß der Verfasser sie später in manchen Partien zu verleugnen sich genötigt sah. An Schleiermacher erinnert die Auffassung des Christentums als eines neuen geistigen, alles beherrschenden Lebensprinzips; von Hegel stammt die Anschauung der Dogmengeschichte als einer immanenten Entwickelung des in der christlichen Gemeinschaft lebendigen objektiven christlichen Geistes; von Hegel freilich auch das übermäßige Konstruieren der Geschichtsentwickelung, durch welches das geschichtliche Leben nach allen seinen Äußerungen in die abstrahierte Formel eingeordnet und einer jeden ihr ganz bestimmter Platz angewiesen wird. Ist das Dogma die ihren Inhalt aus Wort und Geist entnehmende wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lebens, so sind es drei Momente, die zusammen sein Wesen konstruieren: das geistige Moment (die subjektive Erfahrung des Heils), das geschichtliche oder traditionelle Moment (Schrift u. Symbol), das wissenschaftliche Moment. Die dogmatische Arbeit der Kirche aber wendet sich nun zuerst der Erkenntnis der Ursache des neuen veränderten Lebens (Objekt des Heils, Christus, sein Geist, Gott), sodann des eigenen durch Christum veränderten Zustandes (Subjekt des Heils, der Mensch, Sünde, Gnade), weiter der Art und Weise dieser Veränderung (Heilsordnung), endlich der Heilsgemeinschaft und ihrer Vollendung (Kirche, letzte Dinge) zu. So entstehen die großen dogmengeschichtlichen Perioden nicht ohne Einfluß der geschichtlichen Zustände und der Eigenart der Völker, unter welchen das Christentum Wurzel faßt. Die erste Periode ist die der griechischen Kirche, welche die Theologie und Christologie, die zweite die der abendländisch-römischen Kirche, welche die Anthropologie, die dritte die der deutschen Reformation, welche die Soteriologie dogmatisch ausbildet, während die vierte Periode, in der wir stehen, die Ausbildung der Ekklesiologie und der Eschatologie zur Aufgabe hat. In jeder Periode aber verläuft die eigentliche dogmengeschichtliche Entwickelung in drei Stadien, dem Stadium der Dogmenbildung (Differenz und Vertragung der auseinandergehenden Richtungen), dem der symbolischen Einheit (Zusammenfassung der im ersten gewonnenen Formeln; nur ein historischer Durchgangspunkt) und dem der Vollendung des Dogmas, insofern dasselbe nunmehr alle Lebensgebiete der Kirche sich unterwirft, sowie seiner Auflösung, indem der mit ihm fertig gewordene Geist sich von ihm zu befreien sucht, um sich neuen dogmatischen Bildungen zuzuwenden, die jedoch den bisherigen dogmatischen Erwerb nicht aufheben, sondern bei dem Fortschritt zu Neuem zugleich reproduzieren und wieder lebendig machen. In dem ersten wird das Dogma analytisch, im zweiten synthetisch, im dritten systematisch behandelt. Das Charakteristische des letzten, welches vollständig erst in der dritten mit der Reformation beginnenden Periode zur Erscheinung kommt, sind die einseitigen, weil nur ein Moment des Dogmas, entweder das geistige oder

das geschichtliche oder das wissenschaftliche, isoliert betonenden Richtungen des Traditionalismus, Scholasticismus, Pietismus, Rationalismus (als auflösende; ihnen gegenüber der apologetische Supranaturalismus), sowie des Mysticismus (als formlosen und philosophischen, das neue Dogma vorbereitenden), welche in ihrer Abfolge und stufenmäßigen Entwickelung in überaus interessanter und treffender Weise geschildert werden. Dies die Grundgedanken des auch heute noch nicht veralteten Buches. — Noch ein anderes Werk, das deshalb hier gleich genannt sein soll, hatte Kliefoth alsbald nach seinem Erscheinen, und zwar viel gründlicher als das ebenbesprochene, zu verleugnen Veranlassung, die mit ihren Schleiermacherschen Gedanken über die Kirche und kirchliche Bethätigung zu seinem späteren Standpunkt in direktem Widerspruch stehende „Theorie des Kultus der evangelischen Kirche" (Parchim und Ludwigslust 1844), von v. Hofmann, damals noch in Rostock, in dem von ihm herausgegebenen Mecklenburgischen Kirchenblatt (Jahrg. 1845, S. 116—139) in einem interessanten Artikel kritisiert.

In seinem äußeren Leben waren inzwischen eingreifende Veränderungen eingetreten. Er wurde zum zweiten Prediger in Ludwigslust ernannt, am 3. Mai 1840 von seinem Vater ordiniert und trat dies Amt am Sonntage Jubilate 10. Mai 1840 mit einer bedeutsamen, andringenden Antrittspredigt über Jes 40, 6—8 an (s. Zeugnis der Seele, S. 3 ff.). Zugleich gründete er einen eigenen Hausstand und schloß die Ehe mit Agnes Walter, der Tochter des Oberhofpredigers Walter in Ludwigslust. Nur vier Jahre dauerte seine Wirksamkeit in Ludwigslust; aber in dieser kurzen Zeit entfaltete er in Predigt und Seelsorge und regem Eifer für die Werke der äußeren und inneren Mission eine so eingreifende, gesegnete Thätigkeit, daß ihre Spuren noch heute nicht in der Gemeinde erloschen sind. Kliefoth war einer der wirkungsvollsten Prediger, die in dem abgelaufenen Jahrhundert auf einer evangelischen Kanzel gestanden. Die, welche ihn noch selber hörten, auch sonst Gleichgiltige und dem Evangelium Fernerstehende, bezeugen einstimmig die hinreißende Gewalt seiner Rede. Kl. schrieb jede Predigt wörtlich nieder und memorierte sie genau. Aber beim Halten auf der Kanzel wurde sie aufs Neue von dem Prediger erzeugt und erschien wie die That des Augenblicks. Sein Vortrag war in Sprache und Gestikulation außerordentlich lebhaft, aber scharf artikuliert und deshalb, obgleich er nur über eine verhältnismäßig dünne Stimme verfügte, auch in den größesten Räumen verständlich. Die hinreißende, überzeugende, zur Andacht und Aufmerksamkeit zwingende Macht aber lag nicht nur in der strengen Geschlossenheit des Aufbaues und Gedankenfortschritts, die niemals abschweifte und den Hörer keinen Augenblick losließ, sondern vor allem auch darin, daß er es verstand, seine ganze Persönlichkeit in sein Wort zu legen und so dem Ideal nahe zu kommen, das Theremin von der Beredsamkeit als einer Tugend entworfen hat. Er will etwas in seinen Predigten und man weiß stets ganz genau, was er will. Seine Gedanken bildet er nicht bloß mit dem reflektierenden Verstand, sondern auch mit der Phantasie und dem Willen, so daß alles konkret, anschaulich, lebendig vor die Seele des Hörers tritt. Er ist der Sprache und der Rhetorik mächtig; er weiß auch das Gefühl aufs tiefste zu erregen und versteht kunstvoll und pointiert zu disponieren. Aber je gereifter er wird, um so mehr nimmt er statt des Gefühls den Willen und den Intellekt in Anspruch und verschmäht das rhetorische Element, wie die homiletische Schablone, um nur die Sache wirken zu lassen. Seinen Text behandelt er immer synthetisch und oft höchst eigenartig, läßt aber häufig Proposition und Partition erst aus der Gedankenentwickelung hervorwachsen, ohne sie vorher zu formulieren und anzukündigen. Die eigentliche Textauslegung tritt freilich zuweilen über Gebühr zurück. Zuerst in den Predigten seiner Ludwigsluster Zeit wählt er wohl freie Texte und predigt apologetisch, erwecklich, an das Ringen und Suchen der anima naturaliter christiana anknüpfend. Das „Zeugnis der Seele" betitelt er seine erste gedruckte Predigtsammlung (1. Aufl. 1841; 2. 1844; 3. 1853). Später schließt er sich stets an die altkirchlichen Perikopen an und die jugendliche Erregung der Erweckungszeit weicht einer ruhigen kirchlichen Haltung ohne Beeinträchtigung der erbaulichen Kraft. Leider sind seine Predigtsammlungen im Buchhandel vergriffen. Es sind außer der eben genannten noch fünf in acht Abteilungen (2. Sammlung: 1—3. A. 1843. 1847. 1856; 3. Sammlung: 1. 2. A. 1846. 1853; 4. Sammlung in 3 Bänden: 1. Bd, 1. 2. A. 1854. 1859; 2. Bd, 1. 2. A. 1855. 1869; 3. Bd, 1. 2. A. 1857. 1869; 5. Sammlung: 2 Bände 1858. 1859; dazu noch eine Sammlung von drei erweiterten Predigten mit dem Titel: „Wider Rom", Schwerin und Rostock 1852 und eine große Anzahl gedruckter Einzel- und Gelegenheitspredigten).

So spiegelt sich auch in seinen Predigten jene Entwickelung von subjektiver Gläubigkeit zu lutherischer Rechtgläubigkeit, von der Christlichkeit zur Kirchlichkeit, von dem

Glaubenszeugen der Erweckungszeit, der in seiner Einleitung in die Dogmengeschichte S. 292 die „neuen Lutheraner“ als von der Kirche im Prinzip geschiedene Sekte des dritten Stadiums klassifiziert und „am Buchstaben klebende Traditionalisten“ nennt, zu ihrem allezeit kampfbereiten Führer, eine Entwickelung, die später manche zunächst angeknüpften Verbindungen löste oder doch lockerte wie mit der Norddeutschen Missionsgesellschaft und mit Wichern. Kl. selber hat diese Entwickelung geschildert in dem Sendschreiben an die Göttinger theologische Fakultät, mit dem er 1854 seine „Kirchliche Zeitschrift“ eröffnete und das zusammen mit der Replik auf die Erwiderung jener auch als besondere Schrift unter dem Titel: die Göttinger theologische Fakultät und die lutherische „Partei“, Schwerin und Rostock 1854, erschienen ist. Diese Entwickelung kommt bei ihm etwa mit dem Jahre 1846 zum Abschluß, wo er seine bedeutsamen Artikel „über Predigt und Katechese in der Vergangenheit und in der Gegenwart“ (in dem damals von v. Hofmann, Karsten und Krabbe herausgegebenen Mecklenburg. Kirchenblatt, Jahrg. II, S. 1—55; 169—245) veröffentlichte und „im Gegensatz zu verschiedenen in verschiedenen Zeiten von ihm verfolgten Einseitigkeiten der Predigtform und der beobachteten Folgen und Wirkungen“ den möglichsten Anschluß an die Ordnung des kirchlichen Lehrwesens in der reformatorischen Kirche“ empfiehlt.

Als er diese Artikel schrieb, war er bereits Superintendent und erster Domprediger in Schwerin und damit der erste Geistliche der Landeskirche. Schon vor seiner Berufung in das Predigtamt war er der theologische Berater der mecklenburgischen Landesregierung, welche damals noch nach alter territorialistischer Weise zugleich das Kirchenregiment führte, während die Landessuperintendenten nur die administrativen Organe derselben waren. Als es sich darum handelte, die theologischen Prüfungen zu reformieren und zu verschärfen, ließ sich die Regierung 1835 von dem damals 25jährigen Instruktor ein Erachten über ihre Umgestaltung geben und zog ihn in dieser erst nach langwierigen Verhandlungen zum Abschluß kommenden Angelegenheit fortwährend zu Rate. Die erst unter dem 5. Februar 1844 erlassene Verordnung betr. Prüfung der Kandidaten der Theologie, welche noch heute in Geltung ist, ist wesentlich sein Werk, wie er auch 1843 in die zunächst nur interimistische Prüfungskommission eintrat und seit 1846 bis zu seinem Eintritt in den Oberkirchenrat die Direktion für das Examen pro ministerio führte. In dem erwähnten eingehenden Erachten hatte er weiter auch schon auf die Mängel der bisherigen Verfassung der Landeskirche überhaupt und auf die Notwendigkeit einer selbstständigen obersten Kirchenbehörde hingewiesen, durch welche der Summepiskopus seine oberbischöfliche Gewalt auszuüben habe und in deren Hand die gesamte kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung zu legen sei, soweit es sich um die jura in sacra handele. Die Landesregierung ging auch auf diese Anregung ein und forderte 1837 von ihm ein weiteres Erachten über die Umgestaltung des nur als kirchliches Disziplinargericht fungierenden Konsistoriums zu Rostock zu einer solchen Behörde. Doch kam diese Angelegenheit zunächst nicht zum Abschluß, und seine Vorschläge sollten erst später verwirklicht werden. Im Auftrage der Landesregierung verfaßte er ferner als Pastor zu Ludwigslust noch eine am 29. Dezember 1841 in Kraft getretene und mit geringen Abänderungen bis heute geltende neue Synodalordnung für die jährlichen Synodalversammlungen der Prediger einer Präpositur, durch welche dieses der wissenschaftlichen Fortbildung der Geistlichen und der Verhandlung über Regiminalvorlagen wie über Gegenstände des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Praxis dienende Institut reformiert und weiter entwickelt wurde. So war er thatsächlich schon seit 1835 der leitende Geist auf dem gesamten kirchlichen und theologischen Gebiete.

Im Herbst 1844 siedelte er nach Schwerin über. Am 23. Sonntag nach Trinitatis 10. November 1844 im Dom zu Schwerin eingeführt, trat er sein Amt an mit einem herzandringenden, als Manuskript gedruckten Anschreiben an die Geistlichkeit und den Lehrstand seiner Diöcese, in welchem er unter Hinweis auf den kläglichen Zustand des Kirchenwesens auffordert, mit ihm an seiner Erneuerung zu arbeiten. War der Verfall der Kirche in der rationalistischen Zeit vor allem auch in der vollständigen Zerrüttung des gesamten liturgischen Wesens hervorgetreten, so nahm er alsbald die Vorarbeiten für eine erneuerte und vervollständigte Agende in die Hand. Er gründete die „Liturgischen Blätter für Mecklenburg“, die in den Jahren Juni 1845 bis November 1847 in zwei größeren Heften zu 9 bezw. 8 Blättern erschienen. In denselben wurden die Rituale der einzelnen kirchlichen Handlungen und die Gottesdienstordnung zergliedert, sodann darauf bezügliche Fragen gestellt und über die auf dieselben eingegangenen Vota referiert und geurteilt. Kliefoths „Ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekennt-

nisses, ihre Destruktion und Reformation", die er in zweiter Auflage auf fünf Bde erweiterte (Liturg. Abhandlungen Bd 4—8, 1858—1861), erschien in erster Auflage 1847 als 256 Seiten starke Beilage zu Heft II, Bl. 5 dieser liturgischen Blätter. Es sei hier gleich hervorgehoben, daß Kliefoth überhaupt als der namhafteste Liturgiker und Kenner der altlutherischen Kirchenordnungen im 19. Jahrhundert anzusehen ist. Ihn wählten deshalb auch die 10 Jahre hindurch zu Dresden gehaltenen Konferenzen in Liturgicis der lutherischen Kirchenregimenter von Baiern, Sachsen, Hannover, Württemberg, Mecklenburg-Schwerin und Mecklenburg-Strelitz, welche infolge eines Beschlusses der Eisenacher Kirchenkonferenz von 1852 zusammengetreten waren, zum ständigen Referenten. Diese Referate erschienen in erweiterter Gestalt als Bd 1—3 der „Liturgischen Abhandlungen", von denen Bd 1, Schwerin und Rostock, 1854 (2. Ausg. 1869) in drei Abteilungen die Einsegnung der Ehe, das Begräbnis, die Ordination und Introduktion, Bd 2, 1856 (besonders wertvoll) die Beichte und Absolution, Bd 3, Abt. 1, 1856 die Konfirmation behandelt (Abt. 2 über die Taufe ist wegen der inzwischen herausgegebenen umfangreichen Arbeit Höflings über die Taufe nicht erschienen). Gründliche Gelehrsamkeit, staunenswerte Fülle des verarbeiteten Materials, glänzende, lichtvolle, zwar breite, aber stets den Leser fesselnde Darstellung, die kein Moment des zu entwickelnden Begriffs unberücksichtigt läßt, klare Einsicht in die liturgischen Prinzipien der lutherischen Kirche und ihre Bedingtheit durch die dogmatischen Grundlagen, verständnis- und pietätvolle Anknüpfung der Vorschläge an das historisch Gewordene zeichnen dieses bedeutsamste Werk Kl.s, die eigenste Ausprägung seines Geistes aus, und nur der Mangel der Zerlegung des ungeheuren Stoffes in kleinere Abschnitte mit den entsprechenden Überschriften erschweren die Benutzung. Bequeme, übersichtliche Handbücher zu schreiben war nicht seine Sache.

Einen einschneidenden Wendepunkt in dem Wirken Kl.s bildete das Sturmjahr 1848. Es hatte in Mecklenburg die alte ständische Verfassung beseitigt, und eine aus Wahlen hervorgegangene konstituierende Kammer hatte ein konstitutionelles Staatsgrundgesetz beraten, das am 10. Oktober 1849 in Kraft trat. Damit waren auch die altständischen, freilich nicht genau umgrenzten Rechte auf Mitwirkung an der Kirchenleitung hinfällig, die Führung des Kirchenregiments durch die nunmehr der Kammer verantwortliche Landesregierung unmöglich geworden, und es galt, unter Übertragung jener Rechte auf eine einzurichtende Synode der lutherischen Kirche Mecklenburgs eine neue Verfassung zu geben So berief der Großherzog unter dem 14. Dezember 1848 zunächst eine provisorische Kirchen kommission von drei Männern (Justizrat Kaysel, Superintendent D. Dr. Kliefoth, Präpositus Karsten) zur Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse. Sie trat am 1. Januar 1849 in Wirksamkeit und wurde am 1. Januar 1850 in eine ständige oberste Kirchenbehörde, den Oberkirchenrat, verwandelt. Diesem wurde als einem unmittelbaren, von dem staatlichen Ministerium unabhängigen Organ des Summepiskopus in der Kirchenregierung mit direktem Vortrag beim Landesherrn die Ausübung der oberbischöflichen jura in sacra und den eigentlichen Kirchenverwaltung in ihrem ganzen Umfange übertragen in der Art, wie Kl. in seiner Schrift: „Das Verhältnis der Landesherren als Inhaber der Kirchengewalt zu ihren Kirchenbehörden" (Vortrag auf der Eisenacher Konferenz vom 4. Juli 1861, erschienen in der Theologischen Zeitschrift von Kliefoth und Dieckhoff 1861, und separat gedruckt, Schwerin 1861) das mindestens für die Selbstständigkeit der Kirche zu Fordernde umschrieben hat. Der Oberkirchenrat blieb auch bestehen, als das neue Staatsgrundgesetz durch den Freienwalder Schiedsspruch vom 11. September 1850 wieder aufgehoben und die alte ständische Verfassung wieder hergestellt wurde, welche die Einrichtung einer Synode nicht zuließ. Die Seele desselben wurde Kliefoth und wußte ihm nicht bloß das nötige moralische Ansehen, sondern auch den einer obersten Kirchenbehörde zustehenden gesetzlichen Einfluß auf das Gebiet des niederen und höheren Unterrichtswesens (die Besetzung der theologischen Fakultät eingeschlossen) zu verschaffen. Nun konnte die umfassende kirchliche Restaurationsarbeit mit Erfolg in Angriff genommen werden, welche die fünfziger und sechsziger Jahre ausfüllt und alle Verhältnisse der Landeskirche aus der Versumpfung, in welche sie geraten waren, heraushob und in den richtigen Stand brachte. Von der Überzeugung aus, daß die Blüte der Kirche vorzugsweise durch die Tüchtigkeit der Träger des Gnadenmittelamtes bedingt ist, ließ Kl. es sich vor allem angelegen sein, die Geistlichkeit des Landes zu heben, zu innerer Einheit zusammenzufassen, mit kirchlichem Geiste zu erfüllen und in der schrift- und bekenntnismäßigen Lehre zu erhalten. An die Rostocker Fakultät wurden tüchtige Docenten lutherischer Richtung berufen. Das Institut der Kircheninspektionen durch die Superintendenten wurde wieder ins Leben gerufen, die Superintendenturen um eine vermehrt, die Präpositureinteilung verbessert, neue Pfarren

und Hilfspredigerstellen eingerichtet. Durch die alle zwei Jahre unter seiner Leitung gehaltenen Pastoralkonferenzen suchte und erhielt er persönliche Fühlung mit den Pastoren. Alles Parteiwesen wußte er fernzuhalten. Ganz unfähige oder unwürdige Geistliche wurden nach und nach quiesciert, im übrigen die der alten Richtung getragen, so lange Gott sie trug, wenn sie sich der neuen Ordnung der Dinge nicht widersetzten, sondern nach dem Maße ihres Vermögens dem neuen Geiste Raum gaben. Die eingeschlichenen Mißbräuche beim Gottesdienst und der Vollziehung der kirchlichen Handlungen wurden abgestellt, die rationalistischen, bei den Lesegottesdiensten in Filialkirchen und Kapellen gebrauchten Predigtsammlungen beseitigt, der Besitz der Kirchen und pia corpora wieder sicher gestellt, unzählige Kirchengebäude restauriert oder ganz neu errichtet, für die kirchlichen Handlungen auf der alten Kirchenordnung beruhende, neue liturgische Formulare, für den Choralgesang ein neues Melodienbuch herausgegeben, die Haupt- und Nebengottesdienste durch das treffliche von 1868—1887 in vier großen Foliobänden erschienene Cantionale geordnet, welches die alten liturgischen und kirchenmusikalischen Schätze der lutherischen Kirche aus den Sammlungen eines Lossius und Ludecus der Gegenwart wieder erschloß. Es ist eine Riesenarbeit, welche Kl. in den beiden genannten Decennien bewältigte und welche nicht ohne schwere Kämpfe vollendet wurde, besonders mit den Landständen, die den Oberkirchenrat als eine Errungenschaft des Revolutionsjahres mit Mißtrauen und Abneigung betrachteten, am liebsten ganz wieder beseitigt hätten und sich anfangs der kirchengesetzlichen Einführung der neuen liturgischen Formulare widersetzten. Auch die Wirren des Baumgartenschen Streits (vgl. den A. Baumgarten, Michael Bd II S. 450—464) erschwerten die Arbeit des kirchlichen Wiederaufbaus.

Um die über den Rahmen der mecklenburgchen Landeskirche hinausgehende Seite der Thätigkeit Kliefoths zu würdigen, wird es nötig sein, zuvor auf seine kirchlichen und kirchenpolitischen Anschauungen einen Blick zu werfen. Seine Auffassung von der Kirche hat er in seinen „Acht Büchern von der Kirche", 1. Bd, Schwerin und Rostock 1854, dargelegt, deren vier ersten Bücher von dem Reiche Gottes in der Zeit der Kirche, von den Gnadenmitteln und ihrem Amt, von der Gemeinde und ihrem Dienst, von der Kirche, ihrer Ordnung und ihrem Regiment handeln (die vier letzten Bücher, welche die Gesetze der Entwickelung der Kirche in Raum und Zeit und ihre Vollendung behandeln sollten, sind nicht erschienen). Sie ist ihm nicht bloß aus theoretischer, dogmatischer Reflexion, sondern vor allem auch aus dem Studium der Geschichte der Kirche, aus der Beschäftigung mit den altlutherischen Kirchenordnungen und der Beobachtung des kirchlichen Lebens erwachsen. Darauf beruht ihr kräftiger Realismus, den man vielfach, obwohl mit Unrecht, des Romanisierens beschuldigt hat, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß manches einseitig und in übergreifender Weise betont ist. Mit großer Energie hebt er die göttliche Stiftung der Kirche durch die Heilsthaten des dreieinigen Gottes, ihre göttlichen Grundlagen in den die fortgehende Wirksamkeit Christi und seines Geistes vermittelnden und verbürgenden Gnadenmitteln, die göttliche Einsetzung des Gnadenmittelamtes, die Notwendigkeit der Organisation und Verleiblichung der Kirche in Kirchenordnung und Kirchenregiment hervor. Ohne die Differenzierung der Gemeinde in einen coetus vocatorum und vere credentium zu leugnen, konstruiert er den Begriff der Kirche von dem empirischen coetus vocatorum aus. Die Kirche ist ihm nicht eine isolierte, atomistisch aus lauter völlig gleichen Einzelnen bestehende Gemeinde der Heiligen, sondern ein lebendiger Organismus, dem der Dualismus von Kirche und Gemeinde, docentes und audientes, regentes und obedientes, wesentlich ist, eine geschichtliche Größe über der jeweiligen Gemeinde, die Heilsanstalt, auf deren Boden Gott dem Argen die Seelen abringt und das Heil in die Welt hineinwirkt. Auch das Luthertum ist für ihn nicht bloß eine Doktrin oder dogmatische Richtung, sondern eine Kirchengestalt, die ein Recht darauf hat, in ihrer geschichtlich gewordenen Eigenart weiter zu bestehen. Danach nimmt er seine Stellung in den kirchlichen und kirchenpolitischen Bestrebungen und Kämpfen, in welche er litterarisch besonders durch die von 1854—1860 in Gemeinschaft mit dem damaligen Rostocker Professor O. Mejer herausgegebene „Kirchliche Zeitschrift" eingriff, die von 1861—1864 als „Theologische Zeitschrift" unter Mitredaktion von Dieckhoff erschien. Der Territorialismus der Staatsomnipotenz, der die Selbstständigkeit der Kirche negiert, wie der Kollegialismus der modernen, auf reformiertem Boden erwachsenen kirchlichen Repräsentativverfassung, der ihm Recht und Ansehen des Gnadenmittelamtes zu gefährden droht, der Unionismus, der die lutherische Kirche als solche absorbieren will und auch in der unschuldigeren Form der modernen kirchlichen Konföderationsbestrebungen ihr Bekenntnis bedroht, die Verquickung von Kirche und Politik, welche auf Herstellung einer deutschen

evangelischen Nationalkirche ausgeht, sind die von ihm bekämpften Gegner, Wiederherstellung der lutherischen Landeskirchen und Stärkung des Luthertums durch engeren Zusammenschluß derselben seine Ziele. In diesem Sinne vertrat er die mecklenburgische Kirchenregierung seit 1852 auf der Eisenacher Kirchenkonferenz, wo er hervorragenden Einfluß übte. Als man dort beschlossen hatte, künftig auch Synodalvertreter der einzelnen Landeskirchen zu den Verhandlungen hinzuzuziehen, wodurch der bisherige Charakter der Konferenz geändert und sie aus einer beratenden Versammlung der Kirchenregimente zu einer Vertretung der evangelischen Kirchen selber umgestaltet wäre, erklärte er am 22. Februar 1872 seinen Austritt, dem sich Baiern unter v. Harleß anschloß, und trat erst 1884 nach Aufhebung dieses übrigens nicht praktisch gewordenen Beschlusses wieder ein. Im Kulturkampf bekämpfte er 1873 in einer Reihe von Artikeln der Allg. ev.-luth. KZ, die demnächst auch als Broschüre unter dem Titel: „Der preußische Staat und die Kirchen" erschienen sind, die Übergriffe des Staates auf das innerkirchliche Gebiet, indem er der preußischen Regierung genau voraussagte, daß sie genötigt werden würde, die verkehrten Schritte in dieser Hinsicht wieder zurückzuthun, und als in der preußischen Generalsynode vom Jahre 1891 Professor Kahl den Antrag auf Verbindung einer evangelischen Reichssynode mit der Eisenacher Kirchenkonferenz stellte, ergriff er als 82jähriger Greis noch einmal die Feder zu seiner letzten litterarischen Arbeit, einer Artikel-Serie in der Allg. ev.-luth. KZ 1892, Nr. 3—5 über „Die evangelische Reichssynode und die lutherischen Landeskirchen", um die Unhaltbarkeit dieses Projektes zu erweisen. — Auf der anderen Seite war er die unermüdlich treibende Kraft in den Bestrebungen, eine engere Verbindung der lutherischen Landeskirchen herbeizuführen, und einer der Hauptgründer der schon 1848 vorbereiteten, 1868 ins Leben getretenen Allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz. Schon auf der 1848 unter dem Vorsitz v. Harleß gehaltenen Leipziger Konferenz, auf welcher sich ohne öffentliche Einladung 250 Männer aus allen Ländern Deutschlands zusammenfanden, um über die Bedürfnisse der lutherischen Kirche unter den gefahrdrohenden Zeitereignissen zu beraten, wählte man ihn in das geschäftsführende Komitee und nahm seine Erklärung zu dem dort gestellten Thesen zur Verfassungsfrage einstimmig an (vgl. Zeitblatt f. die luth. Kirche Mecklenburgs 1848, S. 45 ff.). Auf der konstituierenden Versammlung zu Hannover von 1868 aber hielt er den meisterhaften Hauptvortrag gegen die von dem preußischen Oberkirchenrat infolge der Ereignisse von 1866 gehegten Unionsabsichten über das Thema: „Was fordert Artikel VII der Augsburgischen Konfession hinsichtlich des Kirchenregiments der lutherischen Kirche"? (gedruckt in „die allg. luth. Konferenz in Hannover am 1. u. 2. Juli 1868", Hannover, Karl Meyer, S. 28—61). Er war schließlich der Mann des allgemeinen Vertrauens für alle lutherisch Gesinnten, dem man nicht bloß den Ehrenvorsitz in dem Kollegium der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig einräumte, sondern an den man sich auch aus Landes- und Freikirchen, selbst aus Schweden um Gutachten in brennenden kirchlichen Fragen wandte.

Die beiden letzten Decennien seiner Wirksamkeit in der heimischen Kirche verliefen in ruhiger Weise. Einen dringenden Ruf nach Dresden an die Spitze der sächsischen Landeskirche an Harleß' Stelle hatte er abgelehnt. Er durfte jetzt schon die Früchte seiner Anstrengungen genießen. Am 1. Mai 1883 konnte er in jugendlicher Rüstigkeit sein 50jähriges Dienstjubiläum feiern. Im Jahre 1886 trat der nunmehr Sechsundsiebenzigjährige auch äußerlich als Präsident an die Spitze des Oberkirchenrats, eine Würde, die er noch acht Jahre lang bekleidete. Obgleich er in seinen jüngeren Jahren viel kränkelte und sich selten völlig gesund fühlte, erfreute er sich im Alter einer seltenen Kraft des Körpers und Geistes. So war es ihm vergönnt, am 1. Mai 1893 sogar sein 60jähriges Dienstjubiläum zu feiern, und seiner bedeutsamen Ansprache an die ihn beglückwünschende Geistlichkeit des Landes, in welcher sich die wehmütige Abschiedsstimmung und die abgeklärte Weisheit des Greises mit der männlich straffen Energie und dem jugendlich lodernden Feuer des kampferprobten Führers in ergreifender Weise mischte, merkte man nichts von Altersschwäche an. Erst an dem darauffolgenden 1. Oktober 1894 trat er in den Ruhestand. Nun aber sanken seine Kräfte rasch. Seine ganze Konstitution war das Feiern nicht gewohnt, und schon nach kaum 4 Monaten machte eine Lungenentzündung am 26. Januar 1895 seinem Leben ein Ende.

Kl. ist einer der charaktervollsten Theologen und Kirchenmänner der Neuzeit. Dem politischen und kirchlichen Liberalismus galt er als gefährlicher Reaktionär, dem Unionismus war der strenge Lutheraner verhaßt, dem pietistischen Subjektivismus der Kirchenmann in ihm widerwärtig, der communis opinio der vermeintliche „Hierarch" anstößig. Freilich war er ein „geborener Herrscher", wie ihn schon Wichern 1845 richtig nennt, aber

kein Hierarch und dem Leben abgewandter Bureaukrat im schlechten Sinne, von einer Gabe der Kybernese, daß man ihn als einen „kirchenregimentlichen Genius“ bezeichnen kann, der sich wohl zuweilen in der Beurteilung einer Persönlichkeit, in dem Urteil über die Verhältnisse und die Wirkung einer Maßregel im Leben selten irrte, der, im Prinzipiellen unbeugsam, in peripherischen Dingen Weitherzigkeit zu üben und gewähren zu lassen verstand, auch anfänglich Widerstrebende durch die Macht seiner Persönlichkeit in seine Bahnen zu ziehen wußte und die Kirche nie mit einer theologischen Schule oder Partei verwechselte. Von kleiner Statur, eine äußerlich unauffällige Erscheinung, machte er doch sofort auf jeden, der nur wenige Worte mit ihm wechselte, den Eindruck eines bedeutenden Mannes, dessen mächtige Stirn die Kraft des Denkens, dessen ausgeprägte Züge und straffer Gang die Energie des Wollens und Handelns verrieten. Wille und Verstand walteten auch in seinem Charakter vor; die weicheren Züge, das Gefühlsleben traten bei dem Manne mehr zurück; die leidenschaftliche Glut und Lebhaftigkeit des Geistes, das Erbteil der von ihm so heiß geliebten französischen Großmutter, fühlten stets den Zügel kühler, klarer Überlegung. Für Musik hatte er kein rechtes Verständnis, für Kunst und schöne Litteratur als Mann wenig Interesse und Zeit. Zur Erholung las er mit seiner Familie vorzugsweise einen Dickens, Thackeray und andere englische Schriftsteller, deren realistische Charakterschilderungen ihn fesselten. Doch besaß er selber ein hervorragendes Erzählertalent, wie seine reizvolle, leider bisher ungedruckte jugendliche Selbstbiographie von 1837 zeigt (s. die Litteraturangaben). Später übte er es nur in Gesellschaft seiner Freunde. Zu beschaulicher Selbstbeobachtung, gemütlicher Reflexion, feiernden Rückblicken, biographischen Aufzeichnungen, freundschaftlichen Briefen nahm er sich keine Zeit mehr, ein Mann der That, ein Heros der Arbeit, den die Morgenfrühe eines jeden Tages schon am Schreibtisch fand, wenn das übrige Haus noch schlief. Seine für den Eingeweihten staunenswerte Lebensarbeit und sein glühendes Interesse aber galten einzig der großen geschichtlichen Erscheinung der Kirche Gottes auf Erden und zwar vor allem in ihrer durch die lutherische Reformation erneuerten Gestalt, deren gesunde, nüchterne Art auch seine Frömmigkeit an sich trug, die alles Gemachte, Unklare, Excentrische, Sentimental-Genießliche, Reklamehafte perhorreszierte. Von kleinlicher Ehrsucht, Eitelkeit, Eigennutz wußte seine Seele nichts. Nie hat er selbstisch das Eigene gesucht. Er konnte zuweilen schroff im persönlichen Verkehr, scharf im Urteil über Personen, bitter in seiner Polemik sein. Aber es galt ihm stets nur um die Sache, die er zielbewußt vertrat. Seine Person war er stets bereit in die Schanze zu schlagen. Auf bloße persönliche Angriffe antwortete er nicht.

Mit der Kirche aber liebte sein Herz zugleich ihre Wissenschaft, die Theologie, deren wissenschaftlichen Betrieb er, wie oben bemerkt, gern zu seiner Lebensaufgabe gemacht hätte und für die er auch unter der Fülle seiner Berufsarbeit stets Zeit gewann. Er war grundgelehrt und von einer universellen theolog. Durchbildung, wie wenige. Vor allem aber lag seine Begabung auf dem historisch-dogmatischen und praktisch-theologischen Gebiet. Davon zeugen seine schon im Lauf der Darstellung besprochenen Schriften und auch seine zunächst in der „Kirchlichen Zeitschrift“ Jahrgang 1858 und 1859, später als Buch von 560 Seiten (Schwerin und Rostock 1860) erschienenen Artikel: „Der Schriftbeweis des Dr. J. Chr. K. v. Hofmann“, wohl die gründlichste und bedeutendste Gegenschrift gegen v. Hofmanns eigentümliches System, den er 1864 auch wegen seiner politischen Agitation in der heftigen polemischen Schrift: „Zwei politische Theologen“ (Schwerin 1864) scharf bekämpfte. Wenn er sich in der späteren Zeit seines Lebens trotzdem der Exegese und zwar der Erklärung der besonders in eschatologischer Hinsicht wichtigen Bücher der heiligen Schrift zuwandte, so hängt das mit seiner dogmengeschichtlichen Anschauung zusammen, nach welcher die Ausbildung der Lehre von der Kirche und von den letzten Dingen die dogmatische Aufgabe unserer und der folgenden Zeit ist. Als eine Vorarbeit für seine Kommentare sind die interessanten, umfangreichen Artikel über „Die Zahlensymbolik der heil. Schrift“ (Theologische Zeitschrift, Jahrg. 1862) anzusehen. Mit ihnen gleichzeitig erschien „Der Prophet Sacharja übersetzt und erklärt“ Schwerin 1862, bald darauf „das Buch Ezechiels übersetzt und erklärt“, Rostock 1864, sodann „Das Buch Daniels übersetzt und erklärt“, Schwerin 1868. Auf die heute im Vordergrund stehenden kritischen Fragen lassen sich diese Kommentare nicht ein. Es ist dem Verf. um den prophetischen Inhalt und um die Bekämpfung des „modernen Chiliasmus“ zu thun, nach welchem „die bekehrten Juden (im Millennium) als ein heiliges Volk im verklärten Lande leben würden, während die übrigen Völker in bisheriger geschichtlicher Weise um dasselbe wohnten“. „Obwohl man Kl. anmerkt, daß er auf diesem Gebiete kein Fachmann ist, werden seine Kommentare, die viele interessante Einzelauslegungen enthalten, in der Geschichte der Aus-

legung der Propheten stets eine achtungsvolle Stelle einnehmen" (Volck). 1874 ließ er ihnen die umfängliche Arbeit über „Die Offenbarung Johannis" folgen (Leipzig, Dörffling u. Franke), welche bei wesentlich endgeschichtlicher Auffassung „sicher das bedeutendste vom positiven Standpunkt aus geschriebene neuere Werk über die Apokalypse ist" (Kübel) und im Gegensatz sowohl zu spiritualistischer Verflüchtigung als auch zu chiliastischer Materialisierung und phantastischer Ausmalung der apokalyptischen Aussagen und Bilder von den eschatologischen Reden Jesu aus ein methodisches Verständnis dieses Buches zu gewinnen sucht. Die Reihe seiner wissenschaftlichen Werke schließt als reifer Ertrag seiner Studien über das prophetische Wort seine bedeutsame „Christliche Eschatologie", welche (Leipzig) 1886 erschien (351 Seiten Lexikon-Format). Wichtiger aber als das, was er geschrieben, wird doch bleiben, was er für die Kirche seines Heimatlandes und für die lutherische Kirche überhaupt gethan, jeder Zoll ein Mann, von dem das Wort gilt „Viel Feind viel Ehr'". Oberkirchenrat D. **Haack**-Schwerin.

Kling, Christian Friedrich, wurde den 4. November 1800 zu Altdorf in Württemberg geboren und starb den 8. März 1862. Von seinem Vater, einem Geistlichen, für den geistlichen Stand bestimmt, machte er seine Studien erst in zwei niederen Seminarien seines Vaterlandes, dann in dem theologischen Seminar zu Tübingen. Bestimmtere Gestaltung empfing sein theologisches Denken vorzugsweise auf der Berliner Hochschule, die er nach Vollendung der Studienzeit in Tübingen besuchte. Im Frühjahr 1824 wurde er Repetent in Tübingen. Im März 1826 ging er als Diakonus nach Waiblingen. Im Herbst 1832 folgte er einem Ruf als Professor der Theologie nach Marburg. Nach zehnjähriger Wirksamkeit daselbst nahm er einen Ruf nach Bonn an. Doch fühlte er sich dort weniger befriedigt und kehrte daher, zumal seine Gesundheit leidend wurde, im J. 1849, nach 17jähriger akademischer Thätigkeit, in die einfacheren Verhältnisse des Pfarrlebens zurück als Pfarrer zu Ebersbach in Württemberg, von wo aus er aber bald, da er auch körperlich wieder gekräftigt war, einen bedeutenderen Wirkungskreis erhielt als Dekan zu Marbach am Neckar. Noch zehn Jahre wirkte er hier in Segen, neben dem kirchlichen Amte stets aufs eifrigste mit theologischen Arbeiten beschäftigt, bis am 8. März 1862 nach längerem Krankenlager der Tod seinem Wirken ein Ziel setzte.

Einen Namen in der theologischen Welt machte sich Kling hauptsächlich durch seine schriftstellerische Thätigkeit. Schon im 23. Lebensjahre gab er eine Auswahl aus dem philologischen Nachlasse des vormaligen Professors in Maulbronn, Baumann, heraus. Darauf machte er sich, auf Anregung Neanders, an die Bearbeitung der Predigten des Franziskaners Bertholdt. Dieselbe wurde von Jakob Grimm durch eine Rezension in den Wiener Jahrbüchern Bd 32 ausgezeichnet und trug mit dazu bei, die Aufmerksamkeit wieder auf die reichen Schätze zu lenken, die in der deutschen Litteratur des Mittelalters auch für den Theologen liegen.

Ein umfassenderes und zugleich selbstständiges Werk haben wir dann von Kling erst wieder aus dem letzten Jahre seines Lebens, einen Kommentar über die Korintherbriefe, der zwar, weil dem Langeschen Bibelwerk einverleibt, einen mehr praktischen Charakter hat, aber dabei eine gründliche und eingehende Exegese und wertvolle dogmatische und ethische Exkurse bietet, wie er denn auch mit Recht eine günstige Aufnahme gefunden hat. Zwischen diesem größeren Werke und jenen Erstlingsarbeiten liegen zahlreiche kleinere, aber meist wertvolle Produktionen: eine kleine Sammlung von Predigten 1833, zahlreiche Abhandlungen und Rezensionen in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken, vornehmlich in der Tübinger theol. Zeitschrift, in den ThStK (z. B. bibl.-theol. Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe, II, 1839; Begriff, Geschichte u. Litteratur der Dogmengeschichte, IV, 1840; Bedeutung des alexandrinischen Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie, IV, 1841; Rezension von Braniß, Übersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit, I, 1844; Rezension von Hasse, Anselm von Canterbury, IV, 1844. II, 1853; die Konferenz in Wittenberg im Jahre 1848, II, 1849; der vierte evangelische Kirchentag im Jahre 1851, II, 1852; Dr. August Neander, ein Beitrag zu seinem Lebensbilde, II, 1851; die evangel. Kirchenordnung für Westphalen und Rheinprovinz, IV, 1851; Rezension von Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik, I, 1861; Philosophie und Theologie mit besonderer Rücksicht auf die Schriften: Erkenntnislehre von D. Sengler und Grundzüge der Einleitung in die Philosophie von D. Leopold Schmid, I, 1863; eine umfassende Abhandlung, das Letzte, was Kling schrieb, und erst nach seinem Tode erschienen); ferner in der deutschen Zeitschr., in der 1. A. PRE (die

Artt. „Athanasius“, „Augustinus“, „Christentum“, „Marheinecke“, „Möhler“, „Rechtfertigung“ u. a.), in Pipers evangelischem Kalender.

Was Klings theologischen Standpunkt betrifft, so verleugnete er bis an sein Ende den entscheidenden Einfluß nicht, den Schleiermacher und Neander auf seine Entwickelung hatten; er ist den Theologen beizuzählen, „deren Signatur als eine Durchdringung des Schleiermacherschen und Neanderschen Geistes auf dem Grund der lebendig erfaßten Schriftwahrheit und des wesentlichen Inhalts der reformatorischen Bekenntnisse bezeichnet werden kann. Von Neander blieb ihm der innige evangelische Glaubensgeist, die treue Liebe zur Schrift und der positiv lebendige, allseitig eingehende geschichtliche Sinn; von Schleiermacher die fortwährende Teilnahme an philosophischer Forschung, die Neigung zur Konstruktion der christlichen Wahrheit von den eigentlichen Lebensmittelpunkten aus und eine dem entsprechende, wohlgegliederte und klar durchgebildete Darstellung“. Kling wurde so ein entschieden positiver Schrifttheologe, bei dem diese seine Theologie zugleich Überzeugungs- und Herzenssache war, der aber dabei stets ebenso für die geschichtliche Entwickelung, wie für die philosophische Forschung, überhaupt aber „für alle mit der christlichen Wahrheit verträglichen Elemente neuerer Wissenschaft und Bildung einen offenen Sinn sich bewahrte und in dieser Beziehung zu den Theologen gehörte, die Glauben und Wissen zu versöhnen trachten“. Er war kein schöpferischer Bahnbrecher, sondern mehr ein Mann, der auf gegebener Grundlage pflanzte und pflegte, forschte und weiter entwickelte, aber dies mit feinem und selbstständigem Sinne. Eine vermittelnde Stellung nahm er auch in kirchlicher Beziehung ein; abgesehen von seiner ganzen theologischen Anschauung hatte er auch durch seinen längeren Aufenthalt in der Rheinprovinz reformiertes kirchliches Leben zu sehr schätzen gelernt, um einem strengen Luthertum sich anzuschließen, für das er ohnedies in seiner Heimat keinen Boden gefunden hätte, und war so ein Mann der Union, aber in ihrer positiven Richtung. Sein amtliches Wirken wurde wesentlich getragen und gehoben durch seine wahrhaft edle und feine Persönlichkeit, deren Grundzug eine aus lebendigem Glauben geborene, warm und zart fühlende und thatkräftige Liebe, ein mit Sanftmut und Demut gepaarter milder Ernst war, bei dem er der Wahrheit nichts vergab, nötigenfalls auch entschieden auftrat, aber alles Gute anerkannte und an allen edlen Geistesschöpfungen und Bestrebungen seine Freude hatte. **Aus der ersten Auflage.**

Klöster s. Mönchtum.

Klopstock, Friedrich Gottlieb, gest. 1803. — Klopstocks Werke erschienen (erster bis siebenter Band) Leipzig 1798—1810, dann Bd 1—12 Leipzig 1798—1817; ferner sämtliche Werke Leipzig 1823—1826; sämtl. Werke in Einem Band Leipzig 1839—1840; erste vollständige Ausgabe Leipzig 1844—1845, und sämtl. W. ergänzt in 3 Bänden durch seinen Briefwechsel, lebensgeschichtliche und andere Beiträge von Herman Schmidlin, Stuttgart 1839 bis 1840. Dazu C. F. Cramers „Er und über ihn“, Hamburg 1780 und Dessau 1781; Janozki, Briefe an vertraute Freunde, Dresden 1745; Moerikofer, Klopstock in Zürich 1750 bis 1751; Zürich und Frauenfeld 1751; Meyer, K.s Gedächtnisfeier, Hamburg 1803; Klopstocks Totenfeier, Hamburg 1804; Klopstock und seine Freunde, von Klamer-Schmidt, Halberstadt 1810; Klopstock von F. A. Cropp im Hamburger Schriftstellerlexikon, IV, 4—61; W. Müller, K.s Säkularfeier in Quedlinburg in seinen vermischten Schriften, Leipzig 1830, IV, 1—30; W. Wackernagel, Geschichte des deutschen Hexameters. Berlin 1831; Loebell, Die Entwickelung der deutschen Poesie von Klopstocks erstem Auftreten bis zu Goethes Tode, Braunschw. 1856; Dav. Friedr. Strauß, Klopstocks Jugendgeschichte in seinen „Kleinen Schriften“, NF, Berlin 1866; Freybe, Klopstocks Abschiedsrede über die epische Poesie, kultur- und litterargeschichtlich beleuchtet und mit der Theorie Uhlands über das Nibelungenlied verglichen, Halle, Waisenhaus 1868; W. Löbell, Die Entwickelung der deutschen Poesie vor Kl.s erstem Auftreten bis zu Goethes Tode, 3 Bde 1856—65; M. Lappenberg, Briefe von und an Kl. 1867; R. Hamel, Klopstockstudien 1880; Fr. Muncker, Kl., Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 2 Bde, 1887; K. Heinemann, Kl.s Leben und Werke, 1890. Daneben die L.-G. von Goedeke, Vilmar, Koberstein, Cholevius (Geschichte der d. Litteratur nach ihren antiken Elementen) u. a.

Friedrich Gottlieb Klopstock ist geboren am 2. Juli 1724 zu Quedlinburg, wo die Familie seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ansässig war. Des Dichters Urgroßvater, Daniel K., war Kammerverwalter des Stifts, sein Großvater Advokat, sein Vater, Gottlieb Heinrich (geb. 1698), gleichfalls Jurist, führte den Titel eines Kommissionsrats. Eine tief angelegte kräftige Natur, von nicht gewöhnlichem persönlichen Mut, ernster Lebensanschauung und seltener Bekenntnisfreudigkeit, mit der er jeder frivolen Äußerung in gesell-

schaftlichen Kreisen tapfer entgegentrat, glaubte er auf Grund der hl. Schrift, „daß viele Dinge wirklich seien, welche weder ausgerechnet, abgewogen, noch gemessen werden können“, verehrte in der Naturwelt die „reservata majestatis supremae“ und bekämpfte bei jeder Gelegenheit die damals einreißende, ihm gründlich verhaßte Freigeisterei. Er starb 1756, von seiner Gemahlin Anna Maria Schmidt aus Langensalza (geb. 1703) lange überlebt. Aus ihrer Ehe entstammten 17 Kinder, 8 Söhne und 9 Töchter, unter ihnen als Erstgeborener Friedrich Gottlieb. Geistig gerichtet wurde der Knabe insbesondere durch den großartig energischen und intuitiv angelegten Vater, sowie durch die Großmutter väterlicherseits. Sie erzählte den Kindern mit der ihr angebornen eigentümlichen Darstellungsgabe die biblischen Geschichten, unter denen besonders die von Josef einen nachhaltig tiefen Eindruck auf das Gemüt des Dichters machte. Als er etwa 9 Jahre alt war, pachtete der Vater das Ökonomieamt Friedeburg im Mansfeldschen, wo der Knabe dann unter der Aufsicht eines verständigen Hauslehrers und im Verkehr mit einigen adeligen Gespielen aus der Nähe in geistiger und körperlicher Frische erfreulich gedieh. Schon hier zeigte sich jenes tiefe deutsche Naturgefühl, wie es seine spätern Dichtungen offenbaren. Immer hat K. auf die Zeit in Friedeburg als auf die glücklichste seines Lebens zurückgesehen. Doch die Pacht ging nach etwa 4 Jahren zu Ende und die Familie nahm ihren Wohnsitz wieder in Quedlinburg. Dreizehn Jahre alt, besuchte er nun das dortige Gymnasium, ohne jedoch Freude am Studieren zu finden. Diese erwachte erst, als er durch die Bemühungen eines Verwandten nach 3 Jahren eine Freistelle auf Schulpforte erhielt. Am 6. November 1739 ward er dort aufgenommen. Unter den Lehrern war es besonders der Konrektor Stübel, an dem er mit großer Hingebung und Verehrung hing und dessen Andenken er noch im Greisenalter feierte. Die altbewährte Tüchtigkeit der durch Kurfürst Moritz von Sachsen gestifteten evangelischen schola Portensis, in welcher die Knaben sechs Jahre hindurch „in Sprachen, Zucht und Tugend“ unterwiesen werden sollten, übte auch auf K. den nachhaltigsten Einfluß. Hier ward der freie Sinn für antike Maße ausgebildet, der seine Dichtung auszeichnet, und eine vertraute Bekanntschaft wie mit den Formen, so mit dem Geiste des klassischen Altertums erworben, durch die er später umgestaltend und neu belebend auf die deutsche Poesie einwirken sollte. Während die Beschäftigung mit dem klassischen Altertum auf die Gestalt seiner Dichtungen maßgebenden Einfluß gewann, wurde ihr Gehalt besonders durch die Lehrstunden bestimmt, in welchen das alte Testament erklärt und die Evangelien synoptisch gelesen wurden. Auch mit der deutschen Poesie machte sich K., so weit er konnte und wie verstohlen, gegen das Verbot der Anstalt, bekannt. Es war die Zeit des Streits zwischen den Leipzigern und den Schweizern, zwischen Gottsched und Bodmer, des tiefen unversöhnlichen Gegensatzes, der im Jahre 1737 sich vollends offenbarte an der Bedeutung, welche die beiden Schulen Miltons „Verlornem Paradiese“ in der Dichtkunst zuschrieben. Gottsched griff das ihm in innerster Seele widerwärtige Gedicht in der 2. Ausgabe seiner kritischen Dichtkunst an (1737). Dagegen schrieb Bodmer 1740 seine, die neue Zeit eröffnende Schrift „Vom Wunderbaren in der Poesie“. Von den kritischen Schriften der Sachsen unbefriedigt, studierte nun K. neben Homer und Virgil die Handbücher von Bodmer und Breitinger und sann über das Wesen der wahren Poesie. An dem Bilde eines epischen Dichters, wie es Bodmer entworfen hatte, blickte er nach seinen eigenen Worten hinauf, wie Cäsar an dem Bildnisse Alexanders. Begeistert von Homer und Virgil, faßte er den Entschluß, Heinrich den Vogler, den Befreier Deutschlands, dessen Vogelherd in Quedlinburg man dem Knaben gezeigt hatte, in einem Epos zu feiern (vgl. die Oden „Mein Vaterland und „Heinrich der Vogler“). Doch wurde wieder dieser Plan verworfen. „In einer der glücklichsten schlaflosen Nächte war es wie durch eine plötzliche Eingebung, daß der Messias als der würdigste Held, den ich besingen sollte, sich mir darstellte.“ Tag und Nacht beschäftigte nun den jungen Dichter sein großer Plan. Im Traume sah er die Gestalten der künftigen Dichtung, ganz der Bodmerschen Forderung gemäß, nach welcher das geforderte Epos der Zukunft wie im Traume geoffenbart scheinen sollte. Diese Wahl geschah übrigens noch vor seiner Bekanntschaft mit Milton, dessen „verlornes Paradies“ ihm nun erst wichtig und Gegenstand seines Studiums wurde. So entwarf er also noch auf der Schule den allgemeinen Plan zu dem vielumfassenden Werke, an dem er dann volle 25 Jahre arbeitete.

Vor seinem Abgang von Schulpforte hielt er im Herbst 1745 eine lateinische Abschiedsrede, jene Valediktion, die uns glücklicherweise erhalten ist. (In Schmidlins Supplem. I, 113 f.; Cramer „Er und über ihn“, 99—132; Freybe, Klopstocks Abschiedsrede über die epische Poesie, kultur- und litterargeschichtlich beleuchtet und mit der Theorie L. Uhlands über das Nibelungenlied verglichen, Halle, Waisenhaus 1868.) Sie verdient unser vollstes

Interesse, zumal sie in den meisten Litteraturgeschichten zwar genannt, aber kaum einmal ihrem Inhalte nach mitgeteilt wird. Sie eröffnet neben der obengenannten Schrift Bodmers „Vom Wunderbaren in der Poesie“ die neue Zeit und ist wohl die bedeutungsvollste Rede, die je von einem Abiturienten gehalten ward. Nicht nur daß sie als ein specimen für den Schüler wie für die Schule gelten kann: ihre Bedeutung reicht viel weiter; sie birgt schwellende Knospen, die sich bald voll und schön entfalten sollten. Man sieht, die lange Lehrzeit poetischer Schulübungen und armseliger, geistesleerer Nachahmung, der lange Winter, wo alles dichterische Leben erstarrte und nur künstlich gemachte Blumen als wahre Blüten figurierten, ist im Abzug, ein neuer schöner voller Frühling der deutschen Dichtung im Anzug begriffen: hier und da sogar schon inter folia fructus, gereift an der Sonne Homers. Denn endlich ist das griechische Epos wieder verstanden und wie ein leuchtendes Meteor wirft Klopstock die großen Gedanken eines Epos in die neue Zeit hinein. Ein deutscher Schüler verlangt hier nach einem großen Nationalepos, verlangt danach im Namen seines Volkes. Es soll ein solches geschaffen werden, aber, ohne daß der jugendliche Redner es ahnt, ist es längst da. Diese Unkenntnis ist nicht Klopstocks Schuld: mit der mittelalterlichen Vergangenheit war auch das Epos schmählich vergessen durch des ganzen Volkes Schuld. Bald darauf (1757) veröffentlichte Bodmer das damals von niemanden mehr gekannte Nibelungenlied nach der von ihm entdeckten Hohenemser Handschrift, „das Lied für Jahrhunderte“, wie es Goethe nennt. Wenn Klopstock in seiner Rede es so schmerzlich und bitter beklagt, daß den Deutschen und nur ihnen ein Epos fehle, während alle andern Völker sich nationaler Epen erfreuten, so weiß er nichts vom Beowulf und Heliand, nichts von der Nibelungen Not, nichts von Kudrun, von Otnit, Hugdietrich und Wolfdietrich, von Ecken Ausfahrt, vom Rosengarten, von Walther und Hiltgunt, von Alpharts Tod und der Rabenschlacht, — des Kunstepos, der Artus-, Alexander- und Rolandsdichtung ganz zu geschweigen. Doch ist diese Unkenntnis nicht die Schuld des Verfassers: es ist eine schwere nationale Schuld, der Fluch der Fremdländerei. Die „gewelschten Deutschen“ hatten, wie Zincgref schon im Jahre 1624 klagt, undankbar gegen ihre Muttersprache und gegen sich selbst, mit der Geschichte, Sage und Poesie ihrer großen Vergangenheit gebrochen. Im Jammer des dreißigjährigen Kriegs hatte das Volk seine edelsten nationalen Güter verloren. Geschichte, Sagenstoffe und Lieder der Vorzeit, die Ideenwelt und der gesamte geistige Ertrag des deutschen Mittelalters war versunken und vergessen, und damit war ihm zugleich aller Sinn und jedes Verständnis wahrer echter Poesie vollständig abhanden gekommen. Sollte nun doch nach Gottsched „das Ansehen und die Dignität der poetischen Rede in den Tropen und Schematen bestehen“. Und mit ihm war eine Schar von Anhängern durch geistlose Nachäfferei des Auslands für die Entwürdigung der Dichtung, die sie adeln wollten, mit Erfolg thätig. Wurde doch auch in völligem Mangel alles poetischen Verständnisses ganz ernstlich Virgil der Vorzug vor Homer gegeben: Virgile est poli, Homère est tout rude. Mit all diesen Verkehrtheiten bricht Klopstocks Abschiedsrede. Homer, den er „ganz einfach und natürlich in seiner Pracht“ nennt, ist ihm der Dichterfürst, aus dem er die großen Gedanken eines Epos schöpft und in die neue Zeit hineinträgt, und das hat er gethan als 21jähriger Schüler zur Beschämung der „gewelschten Deutschen“, die vom Epos damals rein gar nichts verstanden und die ein Franzose, Namens Mauvillon, am Karolinum zu Braunschweig angestellt, mitten im eigenen Lande stolz herausfordern durfte: Nommez-moi un esprit créateur sur votre Parnasse, c'est à dire, nommez-moi un poète Allemand, qui ait tiré de son propre fond un ouvrage de quelque réputation; je vous en défie.

Nach seinem Abschied von Schulpforte begab sich K. im Herbst 1745 auf die Universität Jena, um Theologie zu studieren. Der Ton unter den dortigen Studenten, wie ihn 1744 Zachariä in seinem „Renommisten“ beschrieben hat, trug wesentlich dazu bei, daß K. schon Ostern 1746 mit seinem Vetter Schmidt aus Langensalza nach Leipzig übersiedelte. Indessen hatte er in Jena die schon zu Schulpforte begonnenen drei ersten Gesänge des Messias vollends in Prosa niedergeschrieben, ohne ein ihm zusagendes episches Versmaß gefunden zu haben. Leipzig wurde für den Dichter bedeutsam durch die akademischen Freundschaften, die er hier schloß. Gärtner, Andr. Cramer, A. Schlegel, Rabener, Zachariä, Giseke, Ebert, welche er in dem Odencyklus „Wingolf“, sowie in einigen andern („An Giseke“, „An Ebert“) feiert, hatten sich 1744 zu einer Art poetischer Gesellschaft vereinigt und gaben die von Gärtner redigierten „Bremer Beiträge“ (so genannt von dem Verlagsort der Zeitschrift) heraus, in denen sie ihre poetischen Produkte nach vorausgegangener gegenseitiger Kritik veröffentlichten. K. wurde in die Gesellschaft aufgenommen

und fand hier was er lange suchte, hingebende Freunde. Auch dieser Freundschaftsbund war eine Reaktion gegen die Konvenienzwelt mit ihren steifen drückenden Fesseln, ellenlangen Titeln und geschraubten Komplimenten einerseits und gegen die Rohheit und Renommisterei des studentischen Lebens andererseits. Gegenüber diesen beiden Extremen bildete sich hier ein fast leidenschaftlicher Sinn für Freundschaft aus im Gegensatz zu dem herzlosen Ceremoniell der Heuchelei und Lüge der damaligen Gesellschaftswelt. Durch diese seine Freunde angetrieben, dichtete K. einige Oden nach horazischem Vorbild. So stammt schon aus dem Jahre 1747 der „Lehrling der Griechen", „Wingolf", „Die künftig Geliebte", aus dem Jahre 1748 „Selmar und Selma", „An Ebert", „An Giseke", „Die Stunden der Weihe", „An Gott", „Petrarca und Laura" u. a. — Indessen hatte er für seinen Messias nach langem Suchen an einem Sommernachmittage 1746 das edle Gewand des Hexameters gewählt. Zwar hatte ihm Prof. Christ, der als Antiquar und Liebhaber deutscher Dichtung gern von ihm besucht wurde, naiv gesagt, es wäre geradezu eine Tollheit, unserer Sprache Hexameter zuzumuten, indessen meinte K., es käme auf einen Versuch an; er machte ihn und derselbe gelang über Erwarten. In einigen Stunden hatte er eine Seite voll Hexameter vor sich, und nun war der Entschluß gefaßt, alles in Prosa Niedergeschriebene in Hexameter zu verwandeln. Die Arbeit wurde geheim gehalten, nur sein Stubenbursche Schmidt wußte darum, riß in Gegenwart der Freunde die fertigen Gesänge aus dem Wäschekoffer und las sie trotz K.s Widerstreben vor. Nun erschienen 1748 seine ersten Oden und die drei ersten Gesänge des Messias in den Bremer Beiträgen.

Ganz Deutschland war erstaunt über den vollen Strom der Glaubensinnigkeit und poetischen Fülle, der hier im homerischen Versmaße, das in der neueren Poesie noch nie mit Erfolg angewendet worden war, daherrauschte. Die Wirkung war eine gewaltige, und es gaben diese drei ersten Gesänge, wie sie 1748 in den Bremer Beiträgen erschienen, der deutschen Litteratur eine neue Wendung. Die reimfreien Verse waren für diese Zeit des handwerksmäßigen Klingens mit Reimen eine wahre Wohlthat und richteten die Geister endlich einmal wieder auf große Gedanken, als das den Vers Erfüllende. Solche Hoheit und sprachliche Fülle war man, wie Kleist an Gleim schrieb, an den Deutschen nicht mehr gewohnt. Wieland, damals Schüler in Klosterbergen, weinte über dem Messias Thränen der Entzückung; ihm war es zu wenig, wenn man K. den deutschen Milton nannte, und voll schwärmerischer Begeisterung sprach er von ihm; ebenso Bodmer, der im Traume, in selige Gefilde entrückt, unter den himmlischen Scharen auch Klopstock und Milton gesehen haben wollte. Aber auch kältere Naturen wurden von der überraschenden Erscheinung, zumal von dem Feuer und der Inbrunst der Dichtung hingerissen, welche nicht die Lehre, sondern die That des Erlösers feierte. Das alles wird uns begreiflich, wenn wir, wie Vilmar sagt, „nicht vergessen, daß schon länger als hundert Jahre vor K. auch in der evangelischen Kirche das Christentum zur Lehre, zur Gelehrsamkeit, zur toten Formel der Gewohnheit geworden war. Gegen dies kalte angelernte Christentum, gegen dies tote Bekenntnis trat nun K. mit dem Feuer eines lebendigen Zeugnisses auf, in dem Geiste Speners, aber zu einer Zeit, als die gehässigen Kämpfe der Pietisten- und Orthodoxenpartei schon längst ausgekämpft waren und einer noch größeren Erkältung Raum gegeben hatten. Bei allem Subjektiven, Willkürlichen, Unkirchlichen, bei allem überspannten Gefühlsleben, wie es im „Messias" hervortritt, müssen auch die abgeneigtesten und ungünstigsten Beurteiler zugestehen, daß in K. eine wahrhafte, echt dichterische, belebende und entzündende christliche Begeisterung waltete, die in ihrer Zeit durchaus neu, unvergleichbar und einzig war und der mächtigsten Einwirkung auf die Zeitgenossen nicht verfehlen konnte". Basedow freilich meinte, man werde in Deutschland die Sprache des Messias nicht verstehen. „So mag Deutschland sie lernen", erwiderte der Dichter. Und so ist es geschehen, und es erging eben durch K.s Messiade im vorigen Jahrhundert eine der mächtigsten Vokationen an unser Volk, insbesondere an die sogen. höheren gesellschaftlichen Kreise, wobei das Ungesunde der beginnenden Empfindsamkeit nicht verkannt werden soll. Diese hat sich, wie sie auch einzelne Oden erfüllt, gleichsam verkörpert in der Gestalt des Abadonna, des reuigen, in Schmerz und Sehnsucht nach dem verlornen Himmel zerfließenden Teufels.

In dem Jahre, in welchem die drei ersten Gesänge des Messias erschienen, verließ K. die Leipziger Universität. Er begab sich nach Langensalza, um hier in dem Hause eines Verwandten, Namens Weiß, als Hauslehrer einzutreten. Neben dem Unterricht und der Aufsicht der Kinder fand er Zeit zur Fortsetzung seiner dichterischen Arbeiten. Hier lebte auch die schöne und geistreiche Schwester seines Freundes Schmidt, die von K. innig geliebt und unter dem Namen Fanny in seinen Oden gefeiert wurde. Diese seine Liebe blieb

indessen unerwidert und bereitete ihm viel schwermutsvolle Stunden. Die Oden „An Fanny“, „Der Abschied“, „An Gott“ offenbaren die ganze Innigkeit seiner Liebe und seines Liebeskummers. Indessen arbeitete er am 4. und 5. Gesange der Messiade und fand immermehr Freunde und Bewunderer wie Tadler und Feinde. Junge Prediger führten das Gedicht auf den Kanzeln an und nannten den Namen K. neben denen der Propheten. Christenthränen flossen und empfindsame Frauen konnten sich, wie Cramer sagt, nicht satt weinen über den Abadonna. Die Gottschedianer erhoben lautes Geschrei gegen die Dichtung und ebenso orthodoxe Pfarrer wie Laien über die „verwegenen Fiktionen“. Und in der That trugen manche Partien derselben wesentlich dazu bei, daß die naturgemäße gesunde elegische Stimmung des deutschen Herzens in jener Zeit zur weinerlich sentimentalen wurde.

Im Frühjahr 1750 verließ der Dichter Langensalza und kehrte nach Quedlinburg zurück; im Sommer folgte er den wiederholten Einladungen Bodmers in die Schweiz, wo sein Messias den schnellsten und stärksten Eindruck gemacht und die weiteste Verbreitung gefunden hatte. Wie ein Prophet wurde er in Zürich von Bodmer aufgenommen. Indessen hatte der schon alternde Professor, der mit einer blinden Frau nach des einzigen Sohnes Tod kinderlos sein still gelegenes Haus bewohnte, sich in K. getäuscht, indem er in ihm „einen heiligen, strengen Jüngling“ erwartet hatte und nun sehen mußte, wie derselbe im jugendlichen Frohsinn, für alle Freuden des geselligen Lebens offen, keine Einladung ausschlug, welche von den Zürichern, die den Dichter überschwänglich feierten, fast täglich an ihn ergingen. Einer solchen folgte er auch am 30. Juli zu jener Fahrt auf dem Zürichersee, die der Gegenstand einer seiner berühmtesten Oden geworden ist. Der Ruhm der Liebe und des Weins, wie er in ihr erklingt, war Bodmer so widerwärtig, daß er ihn zur Rede stellte, wobei der Dichter erwiderte: „Haben Sie etwa geglaubt, ich äße Heuschrecken und wilden Honig?“ Die gegenseitige Entfremdung wuchs so sehr, daß K. nach einmonatlichem Aufenthalt in das Rahnsche Haus zog. In Zürich blieb er bis zum Februar 1751, da folgte er der ehrenvollen Berufung des edlen Königs Friedrich V. von Dänemark, dem er durch den Grafen Bernstorff, einen der größten Bewunderer der Messiade, empfohlen war, nach Kopenhagen, wo er sich bei einem Jahrgehalt von 400 Thalern ganz der Fortsetzung und Vollendung des Messias widmen konnte. Auf der Reise dahin lernte K. in Hamburg, wo er Hagedorn besuchen wollte, Margareta (Meta) Moller (nach Cropps ortskundigem Urteil lautete der Name Möller), eine bewundernde Verehrerin seiner Dichtung, kennen. Er feierte sie fortan unter dem Namen Cidli. Erst im Jahre 1754 konnte K. die Geliebte als Gattin heimholen. In Kopenhagen lebte er mit ihr still und zurückgezogen, vom Könige und dem Grafen Bernstorff hochgeschätzt und stets gern gesehen. Beiden hat K. in seinen Oden Denkmäler der Dankbarkeit gesetzt, das schönste vielleicht der Gemahlin des Königs, der vielgeliebten Königin Louise bei ihrem frühen Tode. Im Sommer wohnte K. zu Lingbye, 1½ Meilen von der Hauptstadt, im Winter gab er sich mit voller Jugendlust der Freude des Schlittschuhlaufens hin. Dabei erfüllte ihn ganz das Glück stiller Häuslichkeit, allein er verlor das geliebte Weib schon nach 4 Jahren der Ehe am 28. November 1758 an den Folgen der Entbindung von einem toten Sohn. Sie starb in Hamburg und wurde zu Ottensen begraben, wo K. ihr die bekannte Grabschrift selbst gedichtet hat. Ihr Andenken ist nicht nur in einzelnen Oden, sondern auch im 15. Gesange des Messias (v. 419—475) verewigt. In der folgenden Zeit zunächst nur der geistlichen Dichtung hingegeben, fand dann des Dichters Nationalgefühl, das sich schon in einer Anzahl Oden, sowie in dem Streben, die nordische Mythologie an Stelle der griechischen einzuführen, offenbart hatte, einen weiteren Ausdruck in dem Drama „Die Hermannsschlacht“ (1769). Doch zeigte dasselbe, sowie die nachfolgenden „Hermann und die Fürsten“, „Hermanns Tod“ gleich dem (1757) voraufgegangenen „Der Tod Adams“ und „Salomo“ (1764), daß ihm die wesentlichsten dramatischen Requisite vollständig fehlten. Sie sind, um mit Vilmar zu reden, eine unorganische und unpoetische Mischung alter, freilich kaum erkennbarer historischer und poetischer Momente und einer ganz modernen, in Schilderung und Sentimentalität aufgelösten Gefühlspoesie und haben, zumal sie in ihrer Zeit mit großem Enthusiasmus aufgenommen wurde, viel zur Verderbung des dramatischen Geschmacks und Urteils in Deutschland beigetragen.

Im Jahre 1766 war Friedrich V. gestorben, Graf Bernstorff wurde gestürzt und zog sich 1770 nach Hamburg zurück. Klopstock folgte ihm dorthin und wohnte anfangs in dem Bernstorffschen Hause, dann bis an sein Ende in dem Winthemschen, in einzelnen Sommern (1781, 1782, 1795) vor dem Dammthor in einem gemieteten Garten. Im Jahre 1774 lud der Markgraf Karl Friedrich von Baden (gest. als Großherzog 1831)

den Dichter nach Karlsruhe ein, wo er beinahe ein Jahr blieb. Sehr unbefriedigt und verstimmt, obwohl als „markgräflich-badischer Hofrat“ (den Titel eines dänischen Legationsrats hatte er schon 1763 erhalten), kehrte K. 1775 nach Hamburg zurück. Auf dieser Reise war es, wo ihn Goethe persönlich kennen lernte, wie er uns im 15. Buche seines Lebens erzählt. Die bei dieser Gelegenheit geschlossene Freundschaft nahm indessen bekanntlich bald ein Ende. Inzwischen war 1774 „die Gelehrtenrepublik“ erschienen, ein Werk, in welchem K. seine Ansichten über litterarische Verhältnisse, Zustände und Persönlichkeiten, sowie seine Forschungen über deutsche Sprachbildung niederlegte. Das Werk blieb jedoch weit hinter den Erwartungen, die es erweckte, zurück, was Goethe im 12. Buch von Dichtung und Wahrheit sehr anschaulich schildert. Im Jahre 1779 folgten dann die „Fragmente über Sprache und Dichtkunst“, 1780 die Ausgabe letzter Hand vom Messias. In den letzten Jahren lebte der Dichter feiernd nach vollbrachtem Werke, ohne unthätig zu sein; er besorgte die Ausgabe seiner sämtlichen Werke, wozu er „die Oden aus allen Winkeln zusammenlesen mußte“. Die französische Revolution begrüßte er mit Enthusiasmus, wurde bekanntlich auch mit dem Bürgerrechte von der franz. Republik „beehrt“, aber die Greuel der Revolution erfüllten ihn mit der vollen Leidenschaft des Schmerzes und Zornes, den er auch in einigen Oden ausgoß. Das franz. Bürgerdiplom sandte er übrigens nicht zurück. Im Jahre 1791 vermählte er sich im 67. Lebensjahre zum zweitenmal und zwar mit Metas Nichte, der verwitweten Frau von Winthem, geb. Dimpfel. Aus seiner späteren Lebenszeit datieren noch mehrere Epigramme, in denen er die Kantsche Philosophie, gegen die er gleich Herder eine tiefe Abneigung empfand, zu verspotten suchte. Nach einem Krankenlager von mehreren Wochen starb der vielgefeierte Dichter am 14. März 1803 im Alter von 79 Jahren. Die Nachricht von seinem Tode erfüllte ganz Deutschland mit Trauer und sein Begräbnis war eine Feier, wie sie sonst nie einem deutschen Dichter zu teil geworden ist. Die Hamburger Behörden und Bürger folgten dem Sarge in 76 Wagen. Unter vollem Geläute von sechs Türmen bewegte sich der Zug mit militärischer Ehrenbegleitung durch die Hauptstraßen der Stadt aus dem Millernthore nach Altona, wo die Hamburger Ehrenwache durch holsteinische Husaren abgelöst wurde und sich 48 Trauerwagen Altonas anschlossen. Von den Schiffen im Hafen wehten Trauerflaggen. In der Kirche zu Ottensen hatte der Domherr Meyer eine sinnige Feier veranstaltet. Der aufgeschlagene Messias wurde auf den Sarg gelegt und mit Lorbeerzweigen bedeckt; Klopstocksche Lieder wurden von weinenden Chören gesungen; Meyer las aus dem Messias eine Stelle, an der sich K. noch in seinen letzten Stunden erhoben hatte. Beim Gesange seines Liedes „Auferstehn, ja auferstehn wirst du, mein Leib, nach kurzer Ruh“ wurde der Sarg unter die Linde auf dem Friedhofe getragen, in die Gruft gesenkt und von Männern und Mädchen mit den ersten Blumen des Frühlings verschüttet. — Das ist in den Hauptzügen das Bild des großen Dichters, der, wie Platen sagt, „die Welt fortriß in erhabener Odenbeflügelung, der das Maß herstellt und die Sprache beseelt und befreit von der gallischen Knechtschaft; zwar starr noch und herb und zuweilen versteint, auch nicht jedwedem genießbar. Doch ihm folgt bald das Gefällige nach und das Schöne mit Goethescher Sanftheit; doch keiner erschien in der Kunst Fortschritt dem unsterblichen Paare vergleichbar“. Mit K.s Erscheinen, heißt es bei Goedecke, wurde offenbar, daß die Dichtung auf einer ursprünglichen genialen Begabung beruhe und durch Studium nicht erlernt werden könne. Die „Verfertigung“ der Gedichte hatte mit einem Schlage ihre Endschaft erreicht. Die Dichtung wurde schöne, edle Herausbildung einer gehobenen, über das Spiel erhabenen Persönlichkeit, die in der künstlerischen Lösung der die Gesamtkraft des Dichters anspannenden Aufgaben die Erfüllung ihres Berufs und ihre volle Befriedigung findet. Dieser durchgehende Grundzug charakterisiert von nun an die Träger unserer Dichtung, und nur die sind groß geworden und geblieben, welche diesem Zuge folgten. Klopstocks freudiger, aber feierlicher Natur entsprachen heilige und vaterländische Stoffe; wo er darüber hinausging, beging er einen Abfall von sich selbst, einen Fehler; doch auch im Irrtum verließ ihn nicht der Ernst seines Strebens. Der mächtige Zug vaterländischer Begeisterung, der bei K. auf deutsche Vorzeit lenkte und dort Symbole und dunkle Schattenbilder zu finden meinte, um Stoffe der Gegenwart mit gestaltreichen Namen zu beleben, ergriff die Jüngern, während die biblischen Stoffe zum Teil Ältere erfaßten, wie Bodmer, die erst in K.s Vorgange die Lösung ihres Lebensrätsels zu erkennen meinten. — Wenn die zweite Blütezeit unserer Litteratur ihren wesentlichen Charakter darin hat, daß die nationalen Elemente der Poesie mit den fremdländischen alter und neuer Zeit verschmolzen werden, so führt K. diese neue Zeit herein; er gilt und wird gelten als Held dieser Periode, ohne den wir die andern fünf Heroen der Neuzeit nicht hätten. Er ist ein

eigentlich zündendes Ingenium und gehört schon darum recht eigentlich der deutschen Jugend an, wie denn alle seine wahrhaft bedeutenden Erzeugnisse eben seiner Jugendzeit entstammen.

Was er eigens vor seinen Zeitgenossen voraus hatte, das war sein eigentlich deutsches Leben, seine deutsche und echt christliche Gesinnung. Deutsche Heldenfreude, deutsche Natur-, Heimats- und Liebesfreude, sowie vor allem deutsche Heilsfreude, dies edle und lang verkümmerte Erbteil unseres Volkes, kehrt in ihm in seltner Verbindung wieder. Wie strömt jene Heldenfreude voll und tief in den Oden wie „Kaiser Heinrich“, „Mein Vaterland“, „Hermann und Thusnelda“, „Heinrich der Vogler“, „Wir und sie“, „Die beiden Musen“, „Friedrich der V.“, „Die Königin Luise“, dann die Naturfreude wie in den Oden, die das Schlittschuhlaufen an hellem Wintertage feiern, oder in „Bardale“, im „Zürichersee“, in „Friedensburg“, „Rheinwein“, „Das Rosenband“, „Die tote Clarissa“. In diesen und andern Dichtungen ist die Naturfreude ähnlich wie einst bei den Minnesängern mit inniger Liebesfreude vermählt. Die Heilsfreude, die auf der persönlichsten innigsten Heilsaneignung beruht, die Freude an dem Herrn, der unsere Stärke ist, pulsiert mächtig nicht nur in der Messiade, sondern auch in den Oden „An Gott“, „Dem Erlöser“, „Dem Allgegenwärtigen“, „Das Anschauen Gottes“, „Der Erbarmer“, „Das große Hallelujah“, wie in dem herrlichen Auferstehungsliede. Eben diese Heilsfreude vollendet sich in der gewissen Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens; er schaut mit prophetischem Auge „das Feld vom Anfang, heiliger Toten voll“, „die Erde, aus deren Staube der erste der Menschen erschaffen ward, auf der ich mein erstes Leben lebe, in der ich verwesen werde und auferstehen in ihr“, er ist recht eigentlich der Sänger der Auferstehung, des Wiedersehens in der Ewigkeit, „wenn die Sonnen auferstehen“, und wird so ein Dichter nicht nur für sein Volk, sondern für alle Zeiten und für alle Völker, zumal in seinen Oden und in seiner Messiade. Wenn Gervinus in seiner L.G. zu dem Urteil gelangt, daß dies Gedicht im Grunde doch nur „eine einzige Reihe ungeheurer Fehler“ sei, so hat er u. a. auch dies vollständig verkannt, während er andererseits den Grundfehler der Dichtung ignoriert. Dieser nämlich besteht darin, daß hier ein einzelner Dichter ein Nationalepos verfassen will, wo die notwendigen Requisite und Voraussetzungen fehlen. Ein Nationalepos kann nur erwachsen auf Grund gemeinsamer Erlebnisse des Volks, für die dann der „Dichter“ nur der Mund wird, ähnlich wie es beim Heliand der Fall war. Alle „poetische Erfindung“, wie sie K. im Messias mit der eigenen Schöpfung einer christlichen Mythologie giebt, ist von vornherein der Tod des Epos, indem der wahre Epiker nicht auf Stofferfindung, sondern auf Stoffüberlieferung angewiesen ist und, was die Diktion betrifft, auf die einfache gesunde Sprache des Volks. Er soll mit dem Volke dichten und seine Sprache reden. Somit ist die Messiade als Epos ebenso verfehlt, wie der Heliand unter allen christlichen Epen das bei weitem gelungenste ist. Andererseits aber hat sie, wie sie in fast alle europäischen Sprachen übersetzt ward, die Heilsfreude trotz aller dogmatischen Verirrungen, die hier am wenigsten geleugnet werden sollen, in die weitesten Kreise getragen, und ist eine poetische Vokation an die gesellschaftlichen Kreise unseres Volks, ja an die Völker, wie sie auf diesem Gebiete nie wieder erging. Und wenn auch die fortwährende Anspannung, in welche den Dichter die Übersinnlichkeit seines Gegenstandes versetzte, ihn in der zweiten Hälfte des Werkes in seiner poetischen Kraft sichtbar ermatten und dann überreizen ließ — ein Mangel, der wiederum in der verkehrten Auffassung der Aufgabe als einer Stofferfindung seinen Grund hat — so ists doch nur eine Verirrung moderner Kritik, wenn sie über den Fehlern des Ganzen, die sie zudem gerade da sucht, wo sie nicht liegen, die poetische Kraft und Fülle im einzelnen und die kultur- und kirchengeschichtliche Bedeutung des Ganzen verkennt. Da hat denn doch Schiller in seinem Aufsatz über „naive und sentimentale Dichtung“ bei aller Strenge der Beurteilung die Messiade besser zu würdigen verstanden. — K.s verfehltester Versuch war die Umarbeitung älterer Kirchenlieder, wo die Unterschätzung, ja gänzliche Verkennung der objektiven und volkstümlichen Seite des Volkslebens und insbesondere des kirchlichen Lebens am stärksten hervortrat. Hier liegen des Dichters Schranken und Grenzen, hier vor allem der Mangel an epischer Begabung. Was er aber wie kein anderer neben ihm besaß, das ist das Gefühl für die Maße des klassischen Altertums, zumal die der klassischen Poesie der Griechen. Dies zeigte sich vor allem darin, daß er den Reim verwarf, den Hexameter für uns geschaffen und die Odenform bei uns eingeführt, lebendig und dichterisch gemacht hat. Hierin liegt auf der einen Seite wiederum ein Fehler, denn der Reim gehört der deutschen Sprache ureigentümlich an und seine gänzliche Verwerfung ist dem Charakter des deutschen Geistes und der deutschen Dichtung zuwider, aber zu jener

Zeit des Reimgeklingels mußte der Welt einmal begreiflich gemacht werden, daß es nicht auf Klänge, wie man meinte, sondern auf große dichterische Gedanken ankommt. Das hat K. in durchgreifender und fruchtbarer Weise gethan, und so ist er bei allen Mängeln seiner Poesie der Neubegründer der deutschen Dichtkunst nach Gehalt und Gestalt geworden. In großartiger Universalität vereinigte er als ein wahrer Dichter von Gottes Gnaden in seiner Poesie germanischen Tiefsinn, altdeutschen Ernst mit altklassischer Formbildung auf dem Grunde biblischer Lebens- und Weltanschauung, so daß er für die Zukunft prototypisch dasteht, prototypisch zumal für die reifere Jugend, der er eigens nicht bloß darum angehört, weil alle seine bedeutenden Werke in der Jugendzeit verfaßt sind, sondern vor allem deshalb, weil sie da alle diejenigen Grundzüge vereinigt sieht, die unser Volk groß gemacht haben. Darum wird sein Grab zu Ottensen unter der Linde, wo er an der Seite seiner Meta der Auferstehung harrt, wie Vilmar sagt, „für jeden Deutschen, der den Mut hat, zugleich ganz ein Deutscher und ein Christ zu sein, für alle Zeiten eine bedeutungsvolle und ehrwürdige Stätte bleiben". Dr. **A. Freybe.**

Klugheit. — Erst im Mittelhochdeutschen kommt das Wort kluoc vor in der Bedeutung fein, zierlich, zart. Seine Ableitung ist dunkel. Wackernagel vergleicht das griechische *γλυκύς*. Es wird von feiner Handarbeit, von niedlicher Speise, auch im Sinne von schlau früher gebraucht, als in der jetzigen Bedeutung, da es mit weise parallelgehend, höheres Wissen und Können ausdrückt. Im allgemeinen wird Weisheit mehr auf das geistige, Klugheit mehr auf das weltliche Gebiet bezogen als Verstandesschärfe, Gescheidheit, sehr oft aber beide verbunden. Mit klug, Klugheit verbindet sich häufig ein ironischer Nebensinn, namentlich bei Luther, der diese und die abgeleiteten Worte: klüglich, Klügel, Klügling überaus oft und gerne braucht, um den Gegensatz gegen die Einfalt und Demut des evangelischen Heilsglaubens zu bezeichnen.

Dem Volke Israel ist die Klugheit als ein Erbteil seines Stammvaters Jakob zugefallen und bis auf den heutigen Tag geblieben. Die Chokmalitteratur des ATs läßt deutlich erkennen, in welchem Ansehen und in welchem Grad der Ausbildung diese Eigenschaft stand. Salomo, in seiner guten Zeit, ist ihr glänzendster persönlicher Vertreter, viele Psalmen, die Sprichwörter und der Prediger sind ihre schriftlichen Denkmale. Doch bleibt innerhalb des Kanon die praktische Lebensklugheit samt ihren Regeln und Ratschlägen stets an die von oben kommende Weisheit gebunden, ihr Anfang die Furcht des Herrn, ihr Ziel die Heiligung des Menschen; und hat es auch manchmal fast den Anschein, so sinkt die alttestamentliche Klugheitslehre doch nie wirklich zu einer bloßen Anweisung zu irdischer Glückseligkeit herunter.

Im NT ist das Wort für klug *φρόνιμος*, und die Grundstelle Mt 10, 16: „seid klug wie die Schlangen", — wozu Rothe (Ethik § 971 Anm.) bemerkt, daß von allen Vorschriften des Erlösers diese für ihn individuell vielleicht die schwierigste sei. Die andere Hälfte des Verses: „und ohne Falsch wie die Tauben" und der Zusammenhang der Stelle geben das nötige Korrektiv gegen einseitige Auffassung. Klugheit, scharfer Verstand, offenes Auge für die Dinge dieser Welt sind dem Jünger des Herrn unentbehrlich für seinen himmlischen Beruf, weil er nur dadurch die Gefahren erkennt, von welchen er bedroht ist, und die Mittel, deren er sich wider sie bedienen darf. Aber die Klugheit ist auch eine Selbstpflicht, weil sie eine natürliche Gottesgabe, als solche an sich unverwerflich, aber der Heiligung und Erhebung zur sittlichen Tugend bedürftig ist; — Rothe § 650 nennt sie „die Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins" — vgl. 1 Ko 14, 20.

Ob mit Martensen (Ethik I, p. 533) das Verhalten Jesu selbst gegenüber der Hinterlist seiner Widersacher, z. B. bei der Frage wegen des Zinsgroschens, als ein kluges zu bezeichnen sei, möchte doch bezweifelt werden. Denn seine Antwort ist nicht ein Mittel, der in der Frage liegenden Gefahr auszuweichen, sondern enthält die allein richtige Entscheidung. Ebenso wird die von ihm beobachtete Zurückhaltung in Hinsicht seiner Messiaswürde (Jo 8, 25; 10, 24 f.) aus bloßer Klugheit nicht herzuleiten oder zu erklären sein. Denn in ihm wohnt die souveräne Weisheit, welche mit absoluter Sicherheit, ohne Tasten und Suchen, im Reden und Handeln das vollkommen Richtige trifft. Dagegen kann die menschliche, auch die christliche Klugheit der höheren Leitung und Überwachung niemals entbehren, weil ihr von ihrem natürlichen Ursprung her die Unsicherheit und Fehlsamkeit immer anhaftet.

Der Apostel Paulus giebt uns in seinem Berufsleben einige hervorragende Proben der Klugheit, zu welcher Lc 16, 8, mit ausdrücklichem Hinweis auf die Kinder dieser Welt,

die Kinder des Lichtes ermahnt werden. Derselbe, der zu Antiochien in Pisidien AG 13 und zu Lystra AG 14 sich die roheste Ungerechtigkeit und Mißhandlung stille gefallen läßt, besteht in Philippi AG 16 mit großer Festigkeit auf seinem Recht als römischer Bürger. Der nämliche Unterschied in seinem Verhalten zeigt sich, wenn wir seine feierliche Erklärung AG 20, 22—24 vergleichen mit AG 22, 25. Dort will er Trübsal und Bande nicht achten, auch sein Leben selbst nicht teuer halten, hier legt er gegen die ihm zugedachte Geißelung nachdrückliche Verwahrung ein. Eine genauere Erwägung läßt jedesmal die zureichenden Gründe, von denen er bestimmt wurde, erkennen. Doch reiht sich gerade an den letzterwähnten Vorgang ein weiterer, der uns beinahe glauben machen könnte, daß selbst der Apostel nicht ganz der Gefahr, die mit dem Gebrauch der Klugheit verknüpft ist, entging: seine Äußerung AG 23, 6 streift wenigstens an die äußerste Grenze der erlaubten Klugheit.

Eine andere der Klugheit sehr nahe liegende Versuchung ist die des Dünkels. Dawider sehen wir Paulus mehrfach eifern; so Rö 12, 16 und in beiden Korintherbriefen an vielen Stellen, namentlich wo er wie 1 Ko 4, 10; 2 Ko 11, 19 mit seinen Gegnern sich auseinandersetzt, mit schneidender Ironie. — In der Welt dient die Klugheit besonders dem Eigennutz, wie die Geschichte vom ungerechten Haushalter Lc 16 beweist, deren Bedeutung Martensen a. a. O. richtig dahin angiebt, daß, was die Kinder dieser Welt um ihres zeitlichen Glückes willen thun, die Kinder des Lichts um der himmlischen Seligkeit willen „in ihrem Geschlecht", d. h. in der ihnen geziemenden Richtung und Weise lernen und üben sollen. Die „Klugheit der Gerechten" Lc 1, 17 (שֵׂכֶל טוֹב Pſ 111, 10) muß den Grund haben, von dem Jesus Mt 7, 24 spricht, und ihr Absehen muß, gemäß Ja 3, 13, auf Bewahrung eines unverletzten Gewissens und auf einen seligen Ausgang des irdischen Lebens Pſ 90, 12 gerichtet sein.

Die weltliche Klugheit steht ganz im Dienste des Eudämonismus. Man vergleiche hierüber die interessanten Mitteilungen Martensens a. a. O. S. 529 ff. aus dem berühmten „Handorakel und Kunst der Weltklugheit" des spanischen Jesuiten Balthasar Gracian, und ebendaselbst die treffende Bemerkung über die Moral der volkstümlichen Sprichwörter.

Fraglich scheint es, ob einer besonderen Pastoralklugheit als Zweig der praktischen Theologie das Wort geredet werden soll. Man ist gegen solche kasuistische Spaltung der christlichen Sittenlehre wohl mit Recht bedenklich. Das ist ja richtig, daß jeder sonderliche Beruf an die Klugheit seines Trägers auch wieder sonderliche Anforderungen stellt, und nicht minder ist gewiß, daß der Mangel an der rechten Klugheit bei Dienern des Wortes schlimme Folgen haben, ihrem Wirken schweren Eintrag thun, auch ihre redlichsten Absichten vereiteln kann. Aber nicht durch eine Klugheitslehre für die Geistlichen wird dem abzuhelfen sein, sondern auf dem von Ja 1, 5 angegebenen Wege. **Karl Burger.**

Knapp, Albert, gest. 1864. — Lebensbild von A. K. Eigene Aufzeichnungen beendigt von J. Knapp, Stuttgart 1867; Koch, Kirchenlied VII, 213 f.

1. Lebensgang. Albert Knapp ist in Tübingen geboren am 25. Juli 1798 als Sohn des Hofgerichtsadvokaten Knapp. In seinem zweiten Lebensjahre siedelte das Kind mit den Eltern nach dem Klosterstädtchen Alpirsbach im Schwarzwald über, wohin der Vater als Oberamtmann versetzt worden war. Wie dort sowohl die großartige Natur des Waldgebirges als auch die Räumlichkeiten des prächtigen aus dem 11. Jahrhundert stammenden Benediktinerklosters, erhebend und befruchtend auf die Phantasie des lebhaften Knabens gewirkt hat, hat er selbst in seinen „Kindheits-Erinnerungen" dargestellt. Als der Vater 1809 als Oberamtmann nach Rottweil versetzt worden war, verzehrte den Knaben ein brennendes Heimweh nach dem geliebten Alpirsbach. Nach zwei Jahren wurde der Vater auf Grund einer lügenhaften Denunziation seines Amts entsetzt und mußte unter großer ökonomischer Beschränkung in Tübingen privatisieren, bis er mit dem Regierungsantritt König Wilhelms 1816 zum Oberjustizrat am dortigen Kreisgerichtshof ernannt wurde. Im Jahre 1814 trat K. in das Seminar zu Maulbronn ein. Die Universitätsjahre 1816—1820, welche er im Tübinger evangelisch-theologischen Seminar, zubrachte, füllten sich für ihn mehr mit Poesie als mit Theologie aus. Die theologische Fakultät besaß wohl eine Reihe ehrwürdiger Männer, wie Bengel, Steudel, Wurm, Bahnmaier; aber der Supranaturalismus jener Zeit war für den feurigen Geist Knapps allzu kühl. Dagegen ging eben dazumal die burschenschaftliche Erregung in hohen Wogen und trug seiner poetischen Natur ungemein viel Zündstoff zu. Knapp war ein lustiger Student, voll poetischen Drangs, und als Wortführer beim Waterloofeste und sonst

allen willkommen. Manche Überschreitung der gar eng gezogenen Grenzen der Seminar-Hausordnung hielt man ihm zu gute, weil selbst die Aufsichtsbehörde in dem stattlichen, warmblütigen offenen Jüngling einen trefflichen Kern nicht übersah. Ein tiefer Zwiespalt schlang sich durch seinen Tübinger Aufenthalt; zwei Bändchen Gedichte sind in den nächsten Jahren ins Feuer geliefert worden, weil, wie er sagte, meist nur das eitle Ich und die Naturanschauungen sich darin spiegelten oder die religiösen doch nur poetisch-fromm waren.

Eine Wendung in dieser Geistesrichtung trat mit dem Eintritt ins praktische Amt ein. Im November 1820 ward Knapp als Vikar nach Feuerbach, später nach Gaisburg geschickt, beides Dörfer in der Nähe von Stuttgart. Hier hatte der Umgang mit Ludwig Hofacker (s. Bd VIII S. 211) einen so starken Einfluß auf ihn, daß ihm ein tiefer Blick geschenkt wurde „sowohl in sein eigenes Verderben, als in Christi Huld und Majestät"; ein Blick, der für ihn „der Anfang eines ganz neuen Lebens und einer ganz neuen Weltanschauung" wurde.

Im Jahre 1825 erfolgte seine Anstellung als Diakonus in Sulz am Neckar, von wo er auf besonderen Wunsch der Herzogin Henriette von Württemberg im Jahre 1831 auf das Diakonat Kirchheim unter Teck berufen wurde. In die Sulzer Zeit fällt die Herausgabe seiner ersten „Christlichen Gedichte" durch Basler Freunde. In Kirchheim begann er seine Christoterpe herauszugeben. Es sollte dies ein christlicher Almanach sein, der in anmutigem Gewand geistliche Nahrung in die Familien zu bringen suchte. Knapp verstand es, sein Jahrbuch zu einem Sammelpunkte für eine große Anzahl gleichgesinnter und hochgebildeter Männer zu machen. Das Unternehmen fand in gebildeten christlichen Familien erfreuliche Aufnahme. Nach 20 Jahren, 1833—1853, ward die Herausgabe eingestellt; Knapp selbst hatte, zumal in seinen biographischen Aufsätzen, sein redliches Teil zur Hebung des Buches beigetragen. Im Jahre 1836 wurde er nach Stuttgart versetzt, wo er als Diakonus an der Hospitalkirche, dann als Archidiakonus an der Stiftskirche wirkte, bis er 1845 als Nachfolger eines Dann und Gustav Schwab auf die Stadtpfarrei zu St. Leonhard vorrückte. Das mit dieser Stelle verbundene Dekanat der Landorte hat er, wie Dann, abgelehnt. Auch an den vielen wohlthätigen christlichen Vereinen Stuttgarts beteiligte er sich nicht in der ausgedehnten Weise, wie dies den Geistlichen großer Städte oft zugemutet wird. Er hielt Erbauungsstunden und präsidierte nach Danns Tode die halbjährige Predigerkonferenz; aber: „ich bin kein Komitee-Mann!" sagte er, und hatte für seine Person sicherlich Recht. Inhaltsvoll war seine Arbeit dennoch im reichsten Maß. Seine Gemeinde war ihm mit herzlicher Liebe ergeben; von nah und fern gingen Freunde bei ihm ein und aus, und von Fremden ward er als eine der Stuttgarter Celebritäten fleißig aufgesucht. — Mit seltenen Unterbrechungen war die Gesundheit des starken stattlichen Mannes bis zu seinem 58. Lebensjahre fest und kräftig geblieben. Einen ersten schweren Krankheitsstoß erlitt er i. J. 1850, und nach einem Jahrzehnt stellten sich verschiedene Beschwerden, die von einer Herzkrankheit ausgingen, in gesteigertem Maße ein, denen er auch nach monatelangem Ringen in Atemnot und nach manchen bangen Stunden am 18. Juni 1864 erlag.

2. Seine theologische Eigenart. Wir haben in Albert Knapp eine Persönlichkeit vor uns, deren Wirken auf einer breiten, mächtigen Naturbasis ruht. Wie der natürliche Mensch sich in seinem glanzvollen Schwung schon in den Universitätsjahren bei ihm entfaltete, so setzt er über seine Lebenserinnerungen in einer ganz anderen Zeit das Wort: homo sum, nil humani a me alienum puto. Diese natürliche Unmittelbarkeit zeigte sich nicht nur in seiner Begabung für die Kunst, sondern sein ganzes Wesen war allem Edeln und Großen, allem menschlich Schönen und allem göttlich Erhabenen aufgeschlossen. Diese Naturbasis bekam aber ihre Schranke durch seine Stellung zum Pietismus. Wir haben den Eindruck, daß der so kräftige und selbstständige Mann je und je in seinem Leben gegen sich selbst mißtrauisch geworden ist, es möchte der frische fröhliche Flug seines Geistes, es möchte die Macht und der Reiz des irdisch Großen und Schönen ihn aus der Sphäre verlocken, in welcher er sein Heil gefunden. Aber niemals ist er in die Bande pietistischer Engherzigkeit geraten. Er stand zeitlebens treu auf dem Grund evangelisch-kirchlicher Heilslehre. Polemisch hat er sich deshalb nicht selten gegen jede Philosophie und Theologie aufs stärkste ausgesprochen, welche diesen Wahrheitsgrund antastet oder unterwühlt. Aber sowohl seine Polemik, als auch die gegenüberstehenden positiven Erörterungen sind einfache kräftige Bejahungen dessen, was ihm persönlich zur absoluten unentbehrlichen Gewißheit geworden war. Wenn er von der Anbetung Christi redet, so ruft er: „Wie kann man lange um Ihn streiten, den man im Herzen

erfahren hat?" Auf der andern Seite, weil dem Herzenstheologen das christlich Wahre zugleich als das absolut Schöne vor der Seele steht, kann er sich mit den Entstellungen und Mißbildungen desselben nicht befreunden, noch glauben, daß die Wahrheit auf Extremen beruhe. Eine geistlos äußerliche Apologetik und eine falsche zanksüchtige Orthodoxie haben seinen Beifall nicht, auch wenn sie die gleichen Geistesschätze verteidigen, die er über alles setzt. Aber auch für sektiererische Einseitigkeiten hatte er keinerlei Sympathie. Vor methodistischer Eigenmächtigkeit und gesetzlichem Formalismus hat ihn frühe Erfahrung in seinem eigenen geistlichen Leben bewahrt; mit dem modernen Baptismus hatte er im Anfange der vierziger Jahre in seiner eigenen Kirche eine Begegnung, welche ihm die ganze unchristliche Herbigkeit desselben vor Augen stellte. Was er (Christoterpe 1850) von seinem Freunde Wörner rühmt, war doch wohl sein eigenes Ziel: „Er war kein Michelianer, kein Pregizerianer, kein Baptist, kein Herrnhuter, kein Pietist noch des etwas, sondern ein einfacher Bibelchrist, wie Paulus solche verlangt, ein aus dem unmittelbaren Kern der heilgen Schrift gezogener Baum der Gerechtigkeit, nicht auf irgendwelchen frembartigen Stamm in eigener Wahl gepfropft." Das hindert nicht, daß er aus den verschiedensten Gebieten christlichen Lebens seine Glaubensüberzeugung stärkte, wie er denn zeitlebens die innigsten Beziehungen zum Herrnhutertum bewahrte. Aber in jedem Fall ging bei ihm der Strom seiner Gedanken unmittelbar und mit vollster Parrhesie auf das Centrum des Glaubens los, Jesum allein, und kann man seine Stellung in den Parteien als ein lauteres evangelisches Christentum, als eine milde Kirchlichkeit bezeichnen.

So wurde er denn ein hochgeschätzter Prediger der Stadt. Wohl war sein Wort nicht, wie bei L. Hofacker, befähigt, durch die großartige Betonung von Sünde und Gnade und durch seelsorgerlich andringenden Ton ein Musterbild erwecklicher Predigt zu werden. Aber in seinen Kanzelvorträgen spiegelte sich ein wunderbarer Reichtum geistvoller Gedanken, welcher in einer markigen Sprache zum Ausdruck kam, die man gewählt nennen müßte, wenn sich ihm nicht der schlagende kräftige Ausdruck ohne alles Wählen immer von selbst dargeboten hätte. So wenig er es jemals bei seinem kirchlichen Auftreten darauf anlegte, den Dichter aus seinen Worten hervorschimmern zu lassen, das wurde doch jedem Hörer alsbald fühlbar, daß hier eine ungewöhnliche Kraft und Begabung ihm gegenüberstehe, ein Mann, in dessen Geiste sich ein reiches Wissen mit originaler Produktivität in seltenem Maße vereinigte. Seelsorgerliche Verbindung pflegte er mit innigem Geiste. Trat er in den Kreis seiner Pfarrbrüder ein, so wurden seine Ansprachen glänzende Monologe über die tiefsten Bedürfnisse des Predigerherzens, wo Schlag auf Schlag geführt wurde in der Entfaltung der Grundgedanken unseres Glaubens. Volle Andacht erfaßte die Gemüter der Zuhörer, wenn so aus der Fülle seines Herzens der beredte Mund Zeugnis ablegte für den Herrn, der am Kreuze gestorben; und noch nach Jahrzehnten zittert wohl der Eindruck einzelner seiner Ansprachen bei der Predigerkonferenz in ihren Seelen nach.

3. Seine litterarische Thätigkeit. — Fassen wir zunächst die eigenen Poesien ins Auge. Erschienen sind zuerst „Christliche Gedichte von Albert Knapp. 2 Bände, Basel 1829." Sodann erschienen 1834 „Neuere Gedichte" in 2 Bänden. In den „Christenliedern", Stuttgart 1841, hat er neben fremden 48 geistliche Gesänge von sich selbst angeboten. Im Jahre 1843 erschien von Gedichten die „Neueste Folge" und in der schönen „Auswahl in Einem Bande", Stuttgart 1854, 1868 treten abermals einzelne neue hervor. Die letzte Sammlung sind „Herbstblüten, Stuttgart 1859". Da und dort erschienen sporadisch eigene Lieder, z. B. im evangelischen Liederschatz und in den Christlichen Liedern 1864. — An diesen über 1200 Liedern und Gedichten läßt sich erkennen, wie ungemein fruchtbar dieser Dichter gewesen ist, vielleicht allzu fruchtbar. Man kann sich zuweilen des Wunsches nicht erwehren, er möchte da und dort noch länger die Feile angelegt haben, um eine rein klassische Form überall herzustellen. Sein Gesichtskreis ist ein großer und umfassender. Wie ihm die Natur und ihre Herrlichkeit unerschöpflichen Stoff und stets neue Anregung bietet, so sind es nicht minder geschichtliche Thatsachen und kraftvolle Persönlichkeiten aller Art, die er besingt. Auf Goethes Tod bringt gleich der erste Jahrgang der Christoterpe 1833 eine Elegie, seinen Landsmann Schiller feiert er 1843 in einem Gedichte. Männer des Kriegs, wie Napoleon und Prinz Eugen, Heroen der Kunst wie Bach, Händel, Mozart und Beethoven, deutsche Heldengestalten wie die Hohenstaufen, klassisches Altertum wie die neuere Geschichte liefern seinem Genius Stoff zu höherem Fluge. Gewinnt schon solch umfassendes Wissen, das sich ihm zu lauter lebendiger Anschauung verdichtet, unsere hohe Achtung, so zollen wir nicht minder der

Offenheit unsere Anerkennung, mit welcher er sein tiefes Interesse auch an den außerhalb der Kirche liegenden Gegenständen kundgiebt. Wohl hat er recht, daß die reine und ungetrübte Freude an Natur und Kunst und allem, was groß und schön ist, nur Platz hat in einem Gemüt, das die Welt schon unter sich hat und in Christus lebt und ruht. Aber eben einem solchen Poetengemüt mußte es erlaubt sein, den einseitig pietistischen Standpunkt zu durchbrechen, dem bis dahin „Natur und Weltgeschichte als zur Welt und nicht zum Himmelreich gehörig für die geistliche Dichtung ferne lagen". Er dagegen wollte im Gedichte vereinigen „die verwelkliche Natur, das flüchtige Menschenleben und das über beide sich ewig jung erhebende Wort Gottes". Denn „dem Christen gehört die weite Welt; und sein Geist und Herz darf sich überall, nur nicht im Reich der Sünde und Eitelkeit, ergehen und überall die Spuren seines Gottes suchen". Am liebsten freilich kehrte er immer wieder ein beim Worte Gottes: „Hier giebt es eine unermeßliche Vorlage, woran unsere Poeten im Fleischeswahn und mit verblendetem Auge vorübergehen, eine Rätselwelt voll heiliger Paradiese an der anderen. Wenn man da angefangen und hundert Gedichte mit tiefster Besinnung entworfen hat, so ist's ebenso, als wäre eine Mücke über eine musikvolle Klaviatur mit ärmlichen Füßlein hingelaufen. Das AT namentlich halte ich für die eigentliche Goldgrube der höchsten Poesie." — Wo aber auch der Dichter seinen Gegenstand schöpft, wird unser Urteil über seine Leistung sich mit dem von Gustav Schwab vereinigen: „Mit der warmen tiefchristlichen Empfindung vereinigt Knapp einen Reichtum und Schwung der Phantasie, wodurch er sich den ersten Kirchenliederdichtern aller Zeiten an die Seite stellt. Gefühl und Phantasie sind in seiner Dichtung so unter sich und mit der Reflexion verschwistert, daß er auf eine großartige Weise seinen Gegenstand auffaßt und in lebendiger Schönheit seine Ideen und Empfindungen gestaltet." — Daß Knapp jeglichen Weltruhm zu den Füßen seines himmlischen Königs niederlegen wollte, dafür ist, wie Fr. Krummbacher sagt, ihm der herrliche Lohn zugedacht gewesen, daß, so lange eine Kirche auf Erden bestehen wird, viele seiner Lieder in ihr nicht verhallen werden. Denn, ob auch seine besten Lieder einen fast zu modernen Klang haben, so ist es doch der Klang einer auf dem Glaubens- und Bekenntnisgrunde der Kirche stehenden großen Persönlichkeit. Lieder wie: An dein Bluten und Erbleichen; Eines wünsch ich mir vor allem andern; Einer ist's, an dem wir hangen; Hallelujah, wie lieblich stehn; Abend ist es, Herr die Stunde — haben sich darum längst an dem Herzen der evangelischen Kirche weit und breit legitimiert; sie werden auch bleibende Segensquellen für die Gemeinde sein.

Gehen wir von seinen poetischen zu seinen biographischen Arbeiten über, so gab er mehr oder weniger ausführliche Lebensbilder von Ludw. Hofacker (5. Aufl. 1883), Dann, Flatt, Eberhard Wörner, Hedinger, Arnold, Zinzendorf, Hiller, Magdalena Sibylla von Württemberg, J. J. Balde. Gesammelte prosaische Schriften, 2 Tle, Stuttgart 1875. In diesen Arbeiten kommt seine mit reichem Humor gewürzte Darstellungsgabe im Bunde mit einer liebevollen Hingebung an den Gegenstand zum schönsten Ausdruck. Der Dichter erweist sich hier als echter Künstler, der mit dem Auge des Malers eine Menge von Charakterzügen und Lebensmomenten auffaßt und mit geschickter Hand dem Gesamtbilde einfügt, welche der Laie entweder kaum gewahr würde oder die er nicht zu verwerten verstünde.

Schließlich sind die hymnologischen Arbeiten K.s zu nennen. Besonders infolge einer Anregung von Prälat Klaiber reifte schon in den zwanziger Jahren in ihm der Entschluß, dem Christenvolke einen „Evangelischen Liederschatz für Kirche und Haus" darzubieten. War es ja doch damals die Zeit, da „die Gesangbuchsnot" im ganzen deutschen Vaterlande die Herzen der Edelsten bewegte; da konnte er hoffen, durch eine schöne Auswahl aus den Liedern der Kirche nicht nur vielen eine Erbauung, sondern auch der Kirche eine Vorratskammer zur besseren Gestaltung des Gesangbuchs zu erschließen. Aus einer Summe von 80000 Liedern und darüber wählte er 3590 aus und gab sie bei Cotta in Stuttgart 1837 heraus. Die hymnologischen Grundsätze, nach welchen er dabei verfuhr, hat er in den Vorreden zum Liederschatz und in der Schrift: „Ansichten über den württembergischen Gesangbuchsentwurf vom Jahr 1839" entwickelt. Danach hielt er eine schonende Veränderung der Liedertexte für nötig; freilich handle es sich dabei nicht bloß um eigentliche Verbesserung, sondern mehr noch um Wiederherstellung der alten vielfach veränderten Lieder. Allein es war nicht bloß das, was in dem Liederschatz jetzt vor Augen lag. Nicht nur einzelne Sprachhärten und Sprachfehler wurden geändert, sondern er nahm sich die Freiheit, die „minderguten schwächlichen Ausdrücke eines Gedankens kräftiger, biblischer zu fassen, bei offenbaren Lücken neue Verse einzufügen und ganze Lieder frei-

thätig zu reproduzieren". Mochte ihm das auch in einzelnen Fällen glänzend gelungen sein, z. B. bei: Jesu, Seelenfreund der Deinen von Michael Hahn, bei: Endlich bricht der heiße Tiegel von K. Fr. Hartmann, im großen mußte er bei der zweiten Auflage 1850 zugestehen, daß er bei der ersten „vielfach zu subjektiv, oft in heller Freudigkeit zu Werk gegangen sei und hundertmal über die Schnur gehauen habe". Aber auch in dieser entschieden reiferen und gebesserten Auflage war die Annäherung an das Original doch noch nicht in volle Wirklichkeit getreten. Die Grundanschauung Knapps, daß unsere Kirchenlieder nicht nur dem heutigen Geschmack keinen Anstoß bieten, sondern auch durch schöne durchsichtige Form die Zeitgenossen gewinnen sollten, ließ eine prinzipielle Verbesserung der ersten Auflage nicht zu, wenn auch im einzelnen vieles zum Vorteil sich änderte. So auch in der dritten Auflage 1865. — War nun dieses Hauptwerk Knapps ohne Zweifel vielen eine reiche Quelle von Erbauung, so wurde es doch auch die Zielscheibe schärfster Kritik. Mild lautete das Epigramm eines Gustav Schwab:

Keinen gellernden Knapp und keinen knappenden Gellert!
Laßt an Seele und Leib jeden, wie Gott ihn erschuf.

Aber heftig waren die Angriffe von Stip, Hymnologische Reisebriefe 1852, und Philipp Wackernagel in demselben Jahr auf dem Kirchentage zu Bremen. Hier trat schon die entgegengesetzte Auffassung von Redaktion des kirchlichen Gesangbuchs auf den Plan. Geschah die Opposition im Sinn exklusiver Archaistik wie bei Stip, so lag eine Verkennung des Zeitbedürfnisses und des Rechts der christlichen Gemeinde vor. Geschah aber die Polemik in dem Sinne eines tieferen Verständnisses deutscher und kirchlicher Sprache wie bei Wackernagel, so hatte sie ihr Recht; und Knapp selbst hat, wie seine fortlaufende Feile am Liederschatz zeigt, dieses Recht gefühlt und, so weit seine dichterische Individualität nicht überfordert war, zur Geltung zu bringen versucht.

Palmer (†) Richard Lauxmann †.

Knapp, Georg Christian, Hallescher Schulmann und Professor der Theologie, gest. 1825. — Quellen: P. Tschackert in AdB 16. Bd (Leipzig 1882), S. 266 f.; H. Holtzmann und R. Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen, 2. Aufl., Braunschweig 1888, S. 600; L. Diestel, Geschichte des ATs in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 661; Fr. Bleek, Einleitung in das AT, hgg. von J. Bleek und A. Kamphausen, 3. Aufl., besorgt von A. Kamphausen, Berlin 1870, S. 161, Nr. 28; Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt von H. Hupfeld. Für die 3. Aufl. bearbeitet von W. Noack, 2. Bd, Gotha 1888, S. LXIX; ThRE 2. Aufl. Bd 15, S. 47. 558. 624; 3. Aufl. Bd 2, S. 758, Z. 36; Bd 7, S. 747, Z. 59; Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, Berlin 1894. — Einige sehr schätzbare biographische Mitteilungen von ihm finden sich in der Zeitschrift „Franckes Stiftungen", aus welcher sie besonders abgedruckt wurden unter dem Titel „Leben und Charakter einiger gelehrten und frommen Männer des vorigen Jahrhunderts" (1829). Niemeyers Epicedien zum Andenken auf Knapp, 1825. Die Vorrede zu den von Thilo herausgegebenen Vorlesungen über die Glaubenslehre.

Georg Christian Knapp bildete, als letzter Sprößling der alten Halleschen Glaubensschule seiner Zeit eine Zierde der Halleschen theologischen Fakultät. Sohn von Johann Georg Knapp, theologischem Professor und Direktor der Franckeschen Stiftungen, einem von seinen Zeitgenossen als ein Heiliger gefeierten, aber auch in der Enge und Ängstlichkeit des späteren Halleschen Pietismus befangenen Manne, später in den Universitätsjahren als Schüler eines Semler und Gruner, hatte der jüngere Knapp einerseits die Stärke und die Schwäche des Pietismus überkommen, andererseits manche Einflüsse der Aufklärungstheologie der Zeit an sich erfahren. Geboren 1753 zu Glaucha bei Halle, besuchte er die Halleschen Schulen, vom Jahre 1770 an die Universität daselbst, später ein halbes Jahr Göttingen. Vom Jahre 1755 an begann er seine akademische Laufbahn als Magister der Philosophie, erhielt bereits 1777 vermöge seines großen Beifalls eine außerordentliche, 1782 eine ordentliche Professur. Neben mehreren Vorlesungen über das AT waren die über die Schriften des NTs in einem zweijährigen Kursus und über die Dogmatik seine Hauptvorlesungen. Vom Jahre 1785 an trat er in das Direktorat der Franckeschen Stiftungen, welches er neben Niemeyer 40 Jahre lang verwaltete, bei welcher Leitung ihm vorzugsweise die Waisenanstalt, die lateinische Schule, die Bibel- und Missionsanstalt anheim fiel. Er gehörte zu den beliebtesten Dozenten. So erklärte Gottfried Thomasius: „Durch Knapp ist mir in dem Feld der Exegese ein neues Licht aufgegangen." Obwohl fortgesetzt im Kampf mit einer hinfälligen Gesundheit, wußte er es durch strengste Regelmäßigkeit der Lebensweise doch möglich zu machen, fast ohne Unterbrechung sowohl seinen akademischen Arbeiten, als den Lasten des Direktorats fast ein halbes Jahrhundert lang

vorzustehen. Am 1. Mai 1825 erlebte er seine Amtsjubelfeier; nicht lange darauf fing er jedoch zu kränkeln an und beschloß sein stilles, aber thätiges Leben am 14. Oktober desselben Jahres.

Von dem kränklichen und asketisch ernsten Vater hatte sich eine ungewöhnliche Schüchternheit und Ängstlichkeit auch auf den kränklichen Sohn vererbt, durch welche seinem ganzen Wirken und Auftreten ein eigentümliches Gepräge aufgedrückt worden ist. Wie ein Mann, in welchem — wenn auch während der achtziger Jahre noch durch die herrschende Zeitrichtung etwas geschwächt — der alte Hallesche Glaubensgeist fortlebte, dennoch verhältnismäßig einen so wenig eingreifenden Einfluß auf die damalige studierende Jugend auszuüben im stande gewesen, findet vorzüglich in dieser Schüchternheit seine Erklärung. Wie zahlreich nämlich auch seine Vorlesungen besucht wurden — wie es unter den Studenten hieß, „um ihrer praktischen Brauchbarkeit im Amte willen" — so ist ihm doch niemals gelungen, gegenüber seinen rationalistischen Kollegen einen Gegensatz hervorzurufen und eine eigentlich gläubige Schule unter den Halleschen Theologen zu gründen. In einem Briefe aus den neunziger Jahren, welchen das homiletische Korrespondenzblatt vom Jahre 1838 Nr. 38 mitteilt, liest man die rührende Äußerung, welche für die kindliche Innigkeit seines damaligen Gebetslebens ein schönes Zeugnis ablegt: „Doch hat es mir sehr zur Aufmunterung gedient, daß unser lieber Herr mir die Bitte gewährt hat, die ich am letzten Osterfeste in Einfalt des Herzens an ihn that, mir unter den neu ankommenden Zuhörern doch nur e i n e n Zuhörer zu schenken, von dem ich wüßte, daß er für sein süßes Evangelium Empfänglichkeit hätte . . . So etwas könnte einem Mut machen, um mehr als e i n e n zu bitten, aber dazu habe ich doch noch keine Freudigkeit gehabt, sondern für jetzt bleibt es dabei, daß ich um die Bewahrung und Erhaltung dieses Einen bitte". Und dieser e i n e war auch nicht in Halle zu diesem Glauben geführt worden, sondern mit demselben von einem frommen Freunde nach Halle gesendet! Wie konnte es aber auch anders sein, da der ängstliche Mann, wie unverholen er sich auch in seinen Vorlesungen für seinen Herrn und dessen Evangelium bekannte, dennoch — wie uns aus persönlichen Mitteilungen der Betreffenden bekannt ist — sich scheu in sich selbst zurückzog, sobald ein Studierender auf seinem Zimmer die Auflösung von theologischen Zweifeln von ihm zu erhalten suchte, und höchstens durch Mitteilung eines belehrenden Buches den Zweifeln und Bedenken zu begegnen bemüht war. Dieselbe Zurückhaltung leitete ihn im Umgange mit seinen andersgläubigen Kollegen, so daß, bei allem Gegensatze der Überzeugungen, der kollegialische Friede — selbst einem Gesenius und Wegscheider gegenüber — nie eine Störung erlitt, ja sogar ein Bahrdt sich seiner Freundlichkeit rühmen konnte. Charakteristisch für die milde Art, wie er sich allenfalls mit seinen Gegnern im Glauben in Gegensatz zu treten erlaubte, ist folgende Anekdote. Ein noch 1857 lebender Hallescher Dozent machte in den zwanziger Jahren sein Lizentiatenexamen vor der Fakultät. Von einem der Examinatoren mit Beweisen für die Gottheit Christi bedrängt, fühlte er sich am Rockschoße gezogen: es war der alte Knapp, welcher ihm freundlich zulächelnd auf einem Zettel etliche Beweisstellen zur Hilfe im Streit zusteckte! — Dennoch ist das von dem frommen Theologen ausgestreute Wort der Wahrheit nicht ganz unfruchtbar geblieben, sondern hat bei manchem dankbaren Zuhörer unter späteren praktischen Erfahrungen im Amte Frucht getragen. Als Schreiber dieses den ehrwürdigen Greis in seinen letzten Lebenstagen zu sprechen und über die Früchte seiner Wirksamkeit zu fragen Gelegenheit hatte, erhob sich derselbe schweigend, um einen Pack mit Briefen zu holen, und auf diesen zeigend erwiderte er: „Hier ist mein Trost, in den Briefen von solchen, bei denen erst unter ihren Amtserfahrungen der ausgestreute Samen aufgegangen ist."

Die Geistesgemeinschaft, welche in seiner nächsten Umgebung ihm zu finden versagt war, suchte er in derjenigen Gemeinde, welche zu der anspruchslosen Zurückgezogenheit seines Wesens am besten paßte, in der Brüdergemeinde, welche in jener Zeit der Verleugnung des Evangeliums innerhalb der Kirche für so manchen ein Asyl geworden. Zweimal hat er in den Brüdergemeinden der Lausitz und Schlesiens Besuche gemacht, mit mehreren ihrer Mitglieder stand er in vertrautem Briefwechsel und häufig suchte er an den Festtagen Erholung und Erbauung in dem nahe gelegenen Gnadau. — Durch Scheibel ist nach mündlichen Mitteilungen eines Halleschen Geistlichen die Nachricht verbreitet worden, daß der sel. Knapp erst im Jahre 1794 der damaligen aufgeklärten Theologie abhold geworden sei und den Glauben ergriffen habe. Von Thilo in der Vorrede zu Knapps „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre" ist indes dargethan worden, daß diese Nachricht weder in den Schriften des Verewigten, noch auch in seinen nachgelassenen Papieren Bestätigung finde. Nur in Bezug auf einzelne Lehrpunkte hatten sich eine Zeit-

lang die freieren Ansichten seiner rationalistischen Lehrer, Semler und Gruner, bei ihm erhalten, waren indes auch allmählich einer konsequenteren, zwar keineswegs kirchlich strengen, doch biblisch offenbarungsgläubigen Überzeugung gewichen, welcher gemäß er in jenen Vorlesungen § 65 das Bekenntnis ausspricht: „Wer Jesum für einen untrüglichen göttlichen Lehrer hält, wie ihn das NT für einen solchen erklärt, der muß in allen Stücken seinem Urteile beitreten, der muß den Mut haben, dies auch zu bekennen, gesetzt, daß er noch so viele Schwierigkeiten bei der Sache fände, gesetzt, daß alle philosophische Schulen und alle Aufgeklärten widersprächen und alle Spötter ihn mit Schmach und Hohngelächter empfangen sollten.“ Gewiß nicht ohne Kampf und Selbstüberwindung hat er diesem Bekenntnis getreu in seinen Vorlesungen seine Überzeugung ausgesprochen, und, wie die Nachweisungen sich dafür geben lassen, frühere in seinen Heften vorgekommene, der herrschenden Aufklärung sich annähernde Äußerungen mehr und mehr getilgt.

Es mag mit auf Rechnung jener Schüchternheit und Ängstlichkeit zu setzen sein, daß Knapp auch auf dem litterarischen Schauplatz nur mit wenigen, wenngleich gediegenen Erzeugnissen hervorgetreten ist. Von geringerem Werte sind seine „Psalmen übersetzt und mit Anmerkungen“, 1776, 3. Ausg. 1789. Ein Werk des sorgfältigsten Fleißes ist seine Ausgabe des griechischen NTs, 3. Ausgabe 1824. Höchst schätzbare und gelehrte Abhandlungen enthalten seine zwei Bände „Scripta varii argumenti maximam partem exegetici atque historici“, 1805, 2. Ausg. 1824. Nach seinem Tode wurden von seinem Schwiegersohne K. Thilo die erwähnten „Vorlesungen über die Christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche“, 1827 und 1828, 2 Teile, 2. Aufl. 1836, von Guericke die „Biblische Glaubenslehre vornehmlich zum praktischen Gebrauch“ (1840) herausgegeben. — Auch einige praktisch-christliche Schriften wurden von ihm — charakteristisch genug ohne Nennung seines Namens — veröffentlicht: ein mehrmals aufgelegter kleiner Traktat über die Frage: Was soll ich thun, daß ich selig werde? 1806, und eine „Anleitung zu einem gottseligen Leben“, 1811. Eine im Herrnhuter Archiv gefundene Handschrift „Beiträge zur Lebensgeschichte Aug. Gottl. Spangenbergs“, in denen die Differenzen des letzteren mit der Halleschen Universität und seine Verweisung von Halle behandelt werden, hat O. Frick veröffentlicht (Halle a S. 1884). Knapp gab auch das 55. bis 72. Stück der neueren Geschichte der Missionsanstalten heraus (Halle 1799—1824). Seine Mitteilungen beruhten auf Nachrichten, die in Ostindien und England in englischer Sprache erschienen, auf Tagebüchern, Aufsätzen und Briefen der Missionare, sowie auf Notizen, die die Londoner Societät zur Förderung der christlichen Erkenntnis ihm zukommen ließen; dazu wurde er von deutschen Hofpredigern und Geistichen in London, so Böhme, Ziegenhagen, Dr. Schwabe und Dr. Ubele unterstützt.

Tholuck † (Georg Müller).

Kniebeugungsstreit in Bayern. — Urkunden: Zwei Aktenbände aus der Oberkonsistorialregistratur in München, überschrieben: Das Niederknieen der protest. Landwehr und Militärpersonen bei Akten und vor Objekten des röm.-katholischen Kultus.

Litteratur: Kontroversschriften über die Kniebeugungsfrage von Döllinger, Harleß, Friedr. Thiersch, Graf v. Giech. Beschwerdevorstellungen der Mitglieder der protest. Generalsynoden in Bayern vom Jahre 1844, St. Gallen und Bern 1846. Beobachtungen und Urteile des Generals v. Aster über die politischen, kirchlichen und pädagogischen Parteibewegungen unseres Jahrhunderts, mitgeteilt von Dr. Eilers, Saarbrücken 1858. Kirche und Staat in Bayern unter dem Ministerium Abel und seinen Nachfolgern (Strodl). — Annalen der protest. Kirche in Bayern von Karl Fuchs (Neue Folge), München 1839. Das Wiedererwachen des evangel. Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns von Thomasius, Erlangen 1867. Weitere Quellenangaben finden sich in meiner in den „Beiträgen zur bayer. Kirchengeschichte“ (V. Bd I. und II. H.) erschienenen Abhandlung über die Kniebeugungsfrage, deren Inhalt überhaupt im wesentlichen die Grundlage der folgenden Ausführungen bildet.

Der Kniebeugungsstreit ist eine Phase der bayerischen Kirchenpolitik unter dem Ministerium Abel und fällt in die Zeit von 1838—1845. — Bayern besaß seit dem Jahre 1818 eine paritätische Verfassung. Auf König Max, dessen freisinniger Minister Montgelas die um Bayern gelegten klerikalen Fesseln mit rücksichtsloser Energie gesprengt hatte, war (1825) König Ludwig I. gefolgt, bekannt als ein deutsch-gesinnter Fürst und begeisterter Protektor der aufblühenden Künste. Seine Stellung zur Religion gab er auf der Ständeversammlung des Jahres 1827 kund, wo er sagte, daß er Religion als das Wesentlichste ansehe und jeden Teil bei seinen Rechten zu behaupten wissen werde. Der romantisch angelegte König war ein grundsätzlicher Gegner des verflachenden und geistlosen Rationalismus. Es lag ihm deshalb auch daran, daß die protestantische Kirche vom Boden der

Augsburger Konfession aus geleitet werde. Diese Aufgabe zu lösen, dazu war ihm kein Mann geeigneter erschienen, als der bisherige Finanzrat Friedrich v. Roth, einst in seinen Studentenjahren ein feuriger Verehrer Montesquieus, Rousseaus und Voltaires, jetzt nach politischer und kirchlicher Richtung einer der starrsten Konservativen, dabei ausgezeichnet durch klassische Bildung, wie wenige seiner Zeit. Unterstützt von dem genialen Niethammer führte der neue Präsident des Oberkonsistoriums mit starker Energie, oft mit drakonischer Strenge, sein Werk durch: Reinigung der protest. Kirche vom Rationalismus und Einfassung des neu erwachenden evangelischen Lebens in die Bahnen des kirchlichen Organismus. Daß dieses Ziel durch besondere Handreichung der Staatsregierung und im Bunde mit derselben erreicht wurde, war an und für sich schon gefährlich; — um so gefährlicher aber, als diese staatliche Unterstützung im Kampf wider den Rationalismus das Kirchenregiment für alle Folgezeit zum Dank verpflichtete und seine Stellung in dem anderen Kampf überaus erschwerte, den es alsbald zum Schutze verfassungsmäßig garantierter Rechte gegenüber einer in der Staatsregierung herrschend gewordenen Partei zu führen galt.

Rom hatte sich von den Schlägen der napoleonischen Zeit wieder erholt. Klerikaler Einfluß begann auch in Bayern sich wieder stärker geltend zu machen. Es war das die Reaktion auf Montgelas' schonungsloses Vorgehen. Schon unter dem Ministerium Wallerstein wurden, wenn auch noch vergebens, fortgesetzte Versuche gemacht, das Konkordat gegenüber der zweiten Verfassungsbeilage im Sinne Roms auszulegen. Dabei drängte des Königs Ludwig romantischer Sinn selbst nicht wenig auf Wiederherstellung der Herrlichkeit der katholischen Kirche in ihrem früheren Glanze. Da trat auch noch von außen ein Ereignis hinzu, welches das Hervorbrechen der bisher noch verborgen gehaltenen Gewalten beschleunigte. Die preußische Regierung hatte die Unnachgiebigkeit des Erzbischofs Clemens Droste von Vischering im bekannten Kölner Konflikt mit dessen Verhaftung beantwortet. Eine ungeahnte Aufregung ergriff die Katholiken Deutschlands. Nun war auch für die hierarchisch gesinnte Partei an der Isar der Augenblick gekommen, die Maske abzuwerfen. Der alte Görres, einst wegen seiner Schrift „Deutschland und die Revolution" aus Preußen vertrieben und seit 1827 Professor der Geschichte zu München, stellte sich an die Spitze der Bewegung, indem er seinen „Athanasius", eine Schrift von durchschlagender Wirkung, ausgehen ließ. — In diese Zeit des erstarkenden katholischen Bewußtseins und der damit verbundenen hierarchischen Gelüste fällt die Ernennung des Herrn v. Abel zum Minister des Innern. Große Geschäftsgewandtheit, glänzende Rednergabe, ungewöhnliche Thatkraft, die zu durchfahrender Brutalität werden konnte, waren ihm eigen. Der bekannte Rechtsgelehrte von Scheurl, der ihn später in der Ständeversammlung kennen lernte, bezeichnete ihn einmal als einen „heroischen Bösewicht". Früher freisinnig, hatte er nach dem erschütternden Tode seiner Gattin und nach Wiederverheiratung mit einer bigott katholischen Dame eine innere Wandlung durchgemacht und sich an die klerikale Partei angeschlossen, „indem er, wie Treitschke so treffend sagt, glaubte, in der harten Autoritätslehre der katholischen Kirche seinen Frieden zu erlangen". — In ihm hatte die hierarchische Partei den Mann gefunden, der ihre Pläne durchzuführen versprach. Nun folgte Schlag auf Schlag wider die Protestanten. Es begann die „Kniebeugungszeit" für die evangelische Kirche in Bayern.

Am 14. August 1838 erging an alle Militärbehörden die Kriegsministerialordre, daß bei katholischen Militärgottesdiensten während der Wandlung und beim Segen wieder niedergekniet werden soll. Das gleiche habe — ohne Rücksicht auf die Konfession — zu geschehen bei der Fronleichnamsprozession und auf der Wache, wenn das Hochwürdigste vorbeigetragen wird. Das Kommando lautete: Aufs Knie! Man sagte: König Ludwig habe von dem feierlichen Eindruck gelesen, den das Niederknien der französischen Armee vor dem Allerheiligsten gelegentlich einer Kircheinweihung zu Algier gemacht haben soll. Das habe den König so ergriffen, daß er alsbald den Entschluß faßte, zur Verherrlichung der kathol. Kirche ähnliche Ceremonien im bayerischen Heere einzuführen. Zum erstenmal kamen die Bestimmungen der Ordre in Anwendung am 25. August 1838 bei den großen Kirchenparaden zur Feier des Geburts- und Namensfestes des Königs sowohl in München als auch in den übrigen Städten Bayerns. Die tiefste Beunruhigung ergriff die evangel. Bevölkerung, namentlich die Landwehrleute. Während kath. Blätter das Ganze als einen Triumph ihrer Kirche feierten und die Regierung in ihren Reskripten sich bemühte, die Kniebeugung als eine bloße Salutationsform zu bezeichnen, fühlte man protestantischerseits gar wohl, daß die Ordre nur ein Glied in der zum Prinzip gewordenen Einschränkung der evang. Kirche und der Erhebung des Katholicismus sei. Sichtbarlich war hier zum

Ausdruck gebracht, daß der Protestantismus in Bayern sich zu beugen habe. So wurde die neue Ordre gleichsam das Symbol des Abelschen Ministeriums und auf Seiten der bedrückten Protestanten der Hauptgegenstand aller Beschwerden. — Von allen Seiten liefen Bittgesuche um Aufhebung der Ordre beim Oberkonsistorium ein; die evangelischen Offiziere des kgl. Landwehrregiments zu Regensburg thaten dies schon am 7. Oktober 1838. Erst am 28. Dezember 1838, nachdem die Erregung schon ziemliche Dimensionen angenommen hatte und von seiten des Ministeriums selbst schon eine kleine Milderung der Ordre (Befreiung der Landwehrleute vom Besuch kathol. Gottesdienste) eingetreten war, — nahm die oberste Kirchenbehörde Veranlassung, die Staatsregierung auf die Verletzung der Verfassungsurkunde aufmerksam zu machen. Die Antwort Abels war eine abweisende. Die Hinübergabe sämtlicher in der Folgezeit eintreffenden Beschwerdevorstellungen von den Dekanaten, Synoden, Offizierskorps an den Staatsrat hatte ebensowenig Erfolg, wie die gemeinschaftliche Eingabe von 40 protestantischen Abgeordneten des Landtags 1840 an den König. — Ja, bei den im September 1840 zu Ansbach und Bayreuth versammelten Generalsynoden wurden alle auf die Kniebeugung bezüglichen Petitionen von den königlichen Kommissarien auf Grund erteilter Instruktion als zur Beratung unzulässig erklärt. Abel wußte dem König immer wieder vorzuspiegeln: hinter all den Klagen der Protestanten verstecke sich die liberale Opposition. Und der König glaubte es. In dieser Zeit begegnet uns das erste Opfer Abelscher Willkür. Der edle Graf v. Giech, Regierungspräsident von Mittelfranken, hatte sich gleich nach dem Erlaß der Kriegsministerialordre in einem unerschrockenen Schreiben für die Not seiner Glaubensgenossen verwendet; jedoch von Abel schnöde abgefertigt, nahm er seinen Abschied und rechtfertigte sich vor dem König in einer Denkschrift, worin alle Sünden des Abelschen Regiments aufgezählt werden. Im Februar 1841 erschien aus seiner Feder die erste protestantische Streitschrift gegen den verfassungswidrigen, unevangelischen Kniebeugungszwang. Auch später trat der rechtskundige Graf noch einigemal in freimütigster Weise für die gekränkten Rechte der Protestanten ein. — Von seiten des Oberkonsistoriums geschahen gegenüber den fortgesetzten Demütigungen vorerst keine Schritte. Es beobachtete bis zum Jahr 1843 ununterbrochenes Schweigen. Mit Schmerz wurde draußen im Lande die Passivität der obersten Kirchenbehörde wahrgenommen. Der preußische Gesandte zu München schrieb unter dem 7. Januar 1840 nach Berlin, er müsse mit Bedauern sehen, wie viel Unbill das Oberkonsistorium hinnehme. Hauptsächlich war es Präsident von Roth, der das Vertrauen, welches ihm der König schenkte, mit unbedingten Gehorsam belohnte. Das Wort regis voluntas summa lex hatte förmlich Gestalt in ihm gewonnen. Geflissentlich zeichnete ihn der König im Jahre 1840 mit dem Großkreuz des Verdienstordens vom heil. Michael aus. v. Roths Verdienste um die innere Organisation der bayerischen Landeskirche sind große; „dagegen wird sich sein Verhalten in der Zeit des Drucks niemals rechtfertigen, wenn auch aus seiner Eigentümlichkeit erklären lassen“ (Thomasius, Das Wiedererwachen 2c. S. 201).

Mit dem Jahre 1843 beginnt eine neue Periode in der schwebenden Kniebeugungsfrage. Was sie von der bisherigen unterscheidet, ist eine Steigerung aller Widerstandskräfte auf Seite der Bedrängten wie der Bedränger. Abel leistet sich die stärksten Proben von Willkür und Anmaßung. Und die Opposition unter den Protestanten nimmt nicht nur eine ungeahnte Ausdehnung, sondern auch eine größere Schärfe und eine an Märtyrermut grenzende Bekenntnisfreudigkeit an. Die Sprache der Kirchenbehörde, getragen von dieser Stimmung im Lande, wird entschiedener, trotz der mancherlei Erniedrigungen, die ihrer noch warteten. — Am 7. Jan. 1843 trat das Oberkonsistorium mit einer Vorstellung an das Ministerium wieder in den Kampf. Zum erstenmal wurde darin mit Nachdruck betont, daß das Niederknien vor dem Sanctissimum nach evang. Lehre Sünde sei. Die Antwort Abels, welche nach 10 Monaten erfolgte, enthielt die brüskierende Eröffnung, daß der letzte Oberkonsistorialbericht samt seinen Beilagen dem Kriegsministerium zu kompetenzmäßiger Würdigung mitgeteilt worden sei. — Inzwischen war der neue Landtag für 1842/43 zusammengetreten. Energischer als vor zwei Jahren befaßten sich diesmal die protestantischen Abgeordneten mit der alle Gemüter erregenden Angelegenheit. Es wurde am 16. Januar 1843 ein Antrag auf Beseitigung der Kniebeugungsordre eingebracht, unterschrieben von 36 Abgeordneten. Verfasser und Referent war Professor Harleß von Erlangen. Die Vertretung in der öffentlichen Diskussion hatte Freiherr v. Rotenhan übernommen. Mit Majorität ging der Antrag in der 2. Kammer durch, fiel aber trotz einer Rede des Präsidenten v. Roth in der Reichsratskammer. Abels Einfluß war noch zu stark. — Vorerst fand sein hartnäckiges Festhalten an der einmal erlassenen Kniebeugungsordre selbst von seiten bedeutender kath. Gelehrter öffentliche Verteidigung. Pro-

fessor Döllinger war plötzlich im Jahre 1843 mit einem Sendschreiben, dem bald ein zweites folgte, gegen Harleß auf den Plan getreten, nachweisend, daß die Kniebeugung für den protest. Soldaten lediglich eine Körperbewegung sei, die mit Glauben und Gewissen nichts zu thun hätte. Harleß blieb die Antwort nicht schuldig. So entbrannte ein heftiger litterarischer Streit. Auch andere Männer, wie Friedr. Thiersch, der berühmte Münchener Philologe und praeceptor Bavariae, und Trendle, Pfarrer zu Weißenburg erhoben ihre Stimme gegen die fadenscheinigen katholischen Beweisführungen und verwahrten sich gegen die Schmähungen der evangel. Sache, wovon selbst Döllingers Schriften damals nicht frei waren. — Das erwachende protestantische Bewußtsein suchte Abel mit unerhörten Gewaltmaßregeln niederzudrücken. Ein Opfer nach dem andern forderte seine Brutalität. Hilflos und ohnmächtig mußte die protest. Kirchenbehörde seine Befehle ausrichten. — Im Oktober 1842 waren es 300 Jahre, daß zu Regensburg die Reformation eingeführt worden. Bei der hierbei veranstalteten Jubelfeier hatte der als Repetent an der theol. Fakultät angestellte Dr. Adolf Wiener die Predigt gehalten. Nicht lange danach wurde bekannt, daß er um dieser Predigt willen seiner Repetentenstelle enthoben und auf eine schlecht dotierte Landpfarrei versetzt worden sei. — Der vortreffliche Pfarrer Wilhelm Redenbacher von Sulzkirchen hatte als Dekanatsverweser des Kapitels Pyrbaum auf der Synode 1842 einen Vortrag gehalten, den er unter dem Titel „Simon von Kana" am 3. März 1843 mit einem nachdrücklichen Vorwort veröffentlichte. „Es ist jetzt Zeit, heißt es da, daß die evangelischen Soldaten den thätigen Gehorsam verweigern. Es ist jetzt Zeit, daß wir Seelsorger allenthalben die nachrückende Jugend also unterweisen. Ich kann nicht anders, ich kann die Sünde meiner Glaubensgenossen, ich kann die Schmach meiner Kirche nicht sehen." Im März 1844 wurde der kühne Zeuge vom Amt suspendiert und im Dezember „wegen Verbrechens der Störung öffentlicher Ruhe durch Mißbrauch der Religion" zu einjähriger Festungshaft verurteilt. Fast gleichzeitig mit dem Urteil traf freilich die Begnadigung von der ausgesprochenen Strafe ein, von Redenbacher nicht erbeten, aber um des Grolls der Protestanten willen vom König selbst gewährt. Die Behandlung des pflichtgetreuen Pfarrers Redenbacher hatte in der ganzen protest. Kirche Bayerns und darüber hinaus Bestürzung und Erbitterung hervorgerufen. Namentlich in den fränkischen Dekanatsbezirken (Nürnberg, Thurnau) kam der Unwille in einer Sprache zum Ausdruck, welche Oberkonsistorium und Regierung erschrocken machte. Und doch wurde auch jetzt weiter noch nichts erreicht, als daß die protestantischen Soldaten vom Besuch katholischer Gottesdienste sowie vom Spalierstehen bei Prozessionen befreit wurden (Ministerialerlasse vom 3. April und 3. November 1844). — Die an die 1844 stattfindenden Generalsynoden gerichteten Petitionen — 97 an der Zahl — wurden abermals durch die Regierungsvertreter von der Beratung ausgeschlossen. Und als die Synodalen einzeln zusammentraten — keiner von allen schloß sich aus — und in einer eigenen Adresse an den König ihre Beschwerden vorbrachten, wurden auch diese Beschwerdevorstellungen als unbegründet abgewiesen. Ja, — Abel schlug in der Staatsratssitzung (26. Februar 1845), wo die Gegenstände verhandelt wurden, vor, der König möge den protest. Synoden öffentlich sein Mißfallen ausdrücken. Mit diesem Vorschlag freilich vermochte der Premierminister nicht mehr durchzudringen. Der Kronprinz Max sowie Prinz Luitpold sprachen sich entschieden dagegen aus. Der König erschrack; zum erstenmal wurde er sich bewußt: Abel geht zu weit. Doch war der Einfluß des bisher Allmächtigen vorerst nur erschüttert, aber noch nicht aufgehoben. — Am Palmsonntag 1845 hatte der protest. Pfarrer Dr. Volkert in der Diasporagemeinde Ingolstadts über die vorgeschriebene Epistel Phi 2, 5—11 gepredigt und dabei auf die wahre, evangelische Anbetung vor dem erhöhten Sohne Gottes gegenüber der sündhaften, von vielen tausenden Protestanten geforderten Kniebeugung hingewiesen. Alsbald erfolgte die Suspension vom Amte „wegen Verbrechens der Störung der öffentlichen Ruhe durch Mißbrauch der Religion". Und erst nach monatelangen Vexationen des gewissenhaften Predigers, nachdem die Kniebeugungsordre selbst schon beseitigt war, wurde diese Strafe wieder aufgehoben. — Auch Harleß, der kühnste Vorkämpfer der protestantischen Partei, sollte Abels Gewalt noch verspüren. Die Landtagsperiode 1845/46 nahte. Eine Wiederwahl des gefürchteten Professors stand in Aussicht. Da geschah das Unerwartete: Harleß wurde Ende März 1845 plötzlich als 2. Konsistorialrat nach Bayreuth versetzt. Eine Neuwahl war damit ausgeschlossen; Harleß verließ Bayern und nahm einen Ruf nach Leipzig an. Abels Willkür hatte ihren Gipfelpunkt erreicht; aber auch die Geduld der Protestanten war auf die höchste Probe gestellt. Da, als die Not am drückendsten geworden, wandte sich Präsident v. Roth in einem Privatschreiben persönlich an den Landesfürsten (2. Dezember 1845). Die darin geschilderte und

mit tiefbesorgtem Herzen geschilderte Lage machte den König betroffen. Daß die Maßregel der Kniebeugung, die er, von seinen Dienern Abel, Moy, Döllinger u. a. übelberaten, immer nur für eine militärische Angelegenheit, nicht aber für eine protestantische Gewissenssache hielt, — solch eine Tragweite angenommen, eine Aufregung von solcher Tiefe gezeitigt hatte, hätte er nicht erwartet. Am 12. Dezember 1845 erfolgte die endgiltige Beseitigung der beschwerendsten Punkte der Ordre. Nach siebenjährigem Kampf war so Stück um Stück das gute Recht abgedrungen worden. Daß zu dem eingetretenen Umschwung außer Roths Brief nicht wenig die Nähe des neugewählten Landtags beigetragen hatte, darf nicht übersehen werden. Derselbe wies eine stärkere Opposition als je zuvor auf. Abels Regierungssystem hatte schließlich auch unter solchen den Geist des Widerstands erweckt, die bisher furchtsam im Hintergrund gestanden waren. An der Spitze der Opposition standen wiederum die liberalen Aristokraten Freiherr v. Thon-Dittmer, Max von Lerchenfeld; außerdem der protest. Dekan Bauer und der an Harleß' Stelle gewählte Rechtsgelehrte Adolf v. Scheurl. Zum Präsidenten wurde gewählt Hermann v. Rotenhan, der tapfere protest. Franke. Rücksichtslos brachten die genannten Männer die noch ungehobenen Beschwerden zur Sprache, welche im Auftrag der Generalsynoden in einer eigenen zu St. Gallen erschienenen Druckschrift zusammengefaßt worden waren (Verletzung der verfassungsmäßigen Rechte der Generalsynoden; die erschwerte Bildung neuer Gemeinden; die Beschränkung des Gottesdienstes zerstreut wohnender Protestanten; der Konfessionswechsel Minderjähriger; die Erteilung des Unterrichts in der katholischen Lehre an minderjährige, verwaiste, schon konfirmierte Protestanten; endlich das Verbot des Gustav-Adolf-Vereins). Auch Präsident v. Roth trat noch einmal in einer ihrer Form nach klassischen Reichsratsrede zu Gunsten der evangel. Kirche ein. — Im nächsten Jahr (1847) erfolgte der Sturz des Ministeriums Abel. — Die ganze Bewegung von 1838 an hat der bayerischen Staatsregierung, hat der katholischen Kirche geschadet, dagegen der protestantischen Kirche genützt. Gestärkt, vertieft, fest geschlossen ging dieselbe aus dem Druck hervor, der fast ein Dezennium lang auf ihr gelegen. **E. Dorn.**

Knipstro, Johannes, gest. 1556, und der Ordinationsstreit. — Jak. Runge (gest. 1595), Brevis designatio rerum ecclesiasticarum, zum Teil gedruckt in J. G. L. Kosegarten, De academia Pomerana, Greifswald 1839, S. 26 ff.; Daniel Cramer, Großes Pomrisches Kirchen-Chronikon, Stettin 1628; J. Fr. Mayer, Synodologia Pomeranica, Greifswald [1703]; Jak. Heinr. Balthasar, Sammlung einiger zur Pommerischen Kirchen-Historie gehörigen Schriften, Greifswald 1723; Franck, J. K., Pyritz (Gymnasial-Progr.) 1863; F. Bahlow, J. K., Halle 1898; E. Görigk, Erasmus Manteuffel, Braunsberg 1899; N. Paulus, Tetzels Disputation in Frankf. a. O. in Wissensch. Beil. zur Germania, 1899, Nr. 28 S. 221 ff.; O. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten V, Leipzig 1868, S. 217 ff. Ueber den Ordinationsstreit: [Gottl. Mohnike] Joh. Frederus, 3 Hefte, Stralsund 1837—40. Th. Kliefoth, Liturg. Abhandlungen, I, Schwerin 1854, S. 343 ff.; G. Rietschel, Luther und die Ordination[2], Wittenberg 1889, S. 90 ff. — K.s Testament vom 30. Septbr. 1556 im kgl. Staatsarchiv zu Stettin (vgl. Monatsblätter d. Gesellsch. f. Pommersche Gesch. 1898, S. 155).

Der Mitbegründer der evang. Kirche Pommerns wurde am 1. Mai 1497 in dem altmärkischen Städtchen Sandau (a. d. Elbe) geboren. Seine Jugendgeschichte ist unbekannt. Aus einem schlesischen Franziskanerkonvent wurde er 1516 — wohl Studien halber — in das Minoritenkloster in Frankfurt a. O. versetzt; in der Frankfurter Univ.-Matrikel fehlt jedoch sein Name. Seit Ende des 17. Jahrhunderts ist bis in die neueste Litteratur hinein unzähligemale erzählt worden, daß der 20 jährige Jüngling dem Ablaßprediger Tetzel bei der Disputation über seine Ablaßthesen am 20. Januar 1518 unerschrocken und sieghaft vor großer Mönchskorona opponiert habe; aber die Quellen des 16. Jahrhunderts wissen nichts davon, und Cramer (Kirchen-Chronikon III, 41) weiß als unser ältester Gewährsmann nur, daß sich K. „der Thesen Luthers sehr annahm, fleißig nachsuchte, sich mit den Brüdern seinesgleichen unterredete, befand, daß Lutheri Sachen guten Grund haben, verteidigte derowegen Luther wider die andern.“ Sein Konvent habe ihn daher, damit er nicht zum Ketzer würde, nach Pyritz versetzen lassen. Das klingt viel einfacher und wahrscheinlicher als die Nachricht der Späteren von seinem öffentlichen Triumph über Tetzel, aber auch in dieser einfacheren Gestalt fehlt uns dafür das Zeugnis der Zeitgenossen. Jedenfalls war er im Pyritzer Kloster einer der ersten entschiedenen Anhänger Luthers in Pommern; Bibelstudium und Lektüre der Schriften jenes machten ihn in evang. Überzeugung fest. Ins Jahr 1521 setzt er selbst den Beginn seiner evang. Predigten, für die sich ihm auch die Mauritiuskirche in Pyritz öffnete. Aber Erasmus

v. Manteuffel, der schon als Koadjutor des Bischofs Martin Karith von Cammin entschieden gegen alle reformatorischen Neuerungen Stellung genommen hatte, wollte jetzt als Bischof das Wormser Edikt in seiner Diöcese durchführen, und beauftragte 1523 den Cisterzienserabt Valentin Ludovici von Colbatz, K. festzunehmen. Dieser entwich nach Stettin, wo bereits Paul von Rode unter herzoglichem Schutze Luthers Lehre verkündigte. Bald zog er weiter (gerufen oder vertrieben?) nach Stargard, wo er in der Jobstkapelle predigte, mußte aber auch von hier 1524 fliehen. Am 1. November 1525 finden wir ihn, und zwar als inzwischen verheirateten Prediger, in Stralsund, der zum Schweriner Bistum gehörigen Hansestadt. Hier war bereits seit Ostern 1524 durch Christian Ketelhot und seit Michaelis durch Joh. Kureke evangelische Predigt gehalten worden; zu Pfingsten 1524 hatte eine von der Bürgerschaft durchgesetzte demokratische Veränderung des Stadtregiments die politische Reformpartei zur Macht gebracht und am 10. April 1525 die Volksmasse tumultuarisch Kirchen und Klöster gestürmt; darauf hatten angesichts des Einschreitens des Rates gegen die Tumultuanten die Führer der Evangelischen die Bürgermeister- und Ratsmännerstellen für sich erobert, dann aber waren durch die von Äpinus verfaßte KO (vgl. Bd I S. 229, 11) für Kirche und Schule neue Ordnungen geschaffen worden. K. wurde neben Gregor Sepelin Diakonus an St. Marien mit sehr geringem Gehalt, so daß seine Frau durch ihrer Hände Arbeit zur Beschaffung des Lebensunterhaltes beitragen mußte. Nach Kurekes Tode kam er 1528 an die Nikolaikirche, an der Ketelhot Primarius war, und erhielt auch das bisher von diesem verwaltete Aufsichtsamt, das Amt des „äversten Predigers" (Richter, KOO I, 23). Seinen in der Abendmahlslehre dem Zwinglianismus zuneigenden Kollegen gegenüber vertrat er entschieden und erfolgreich die Lehre Luthers; dabei blieb ihr kollegialisches Verhältnis dauernd gut; auch brachte jetzt ein von K. mit unterzeichneter Anhang zur KO (Richter I, 26 f.) in die Besoldungsverhältnisse der Lehrer und in die Verwaltung der kirchlichen Einnahmen bessere Ordnung. Als nach dem Tode Herzog Georgs von Pommern 1531 die Bürger in Greifswald für ihre auch dort schon längst verbreitete, aber gewaltsam zurückgedrängte evangelische Neigung Aktionsfreiheit erhielten, nötigten sie den widerstrebenden Magistrat, K. zu berufen, der sich dazu von Stralsund Urlaub geben ließ, dort unter beständigem Widerstand des Magistrats predigte, die Kirche mit evangelischen Geistlichen versorgte, auch die Cisterzienser in Eldena durch mildes und freundliches Auftreten zu gewinnen suchte; 1533 kehrte er aus den schwierigen Verhältnissen nach Stralsund zurück. In der Teilung des Landes 1532 war inzwischen dem jugendlichen Herzog Philipp Pommern-Wolgast zugefallen. Zu dem von beiden Herzögen gemeinsam gehaltenen, für die Reformation entscheidenden Landtag zu Treptow a. R. (Dezember 1534, vgl. Bd III S. 529, 16), zu dem Bugenhagen herbeigekommen war, war K. als einer der angesehensten einheimischen Geistlichen berufen. Ebenso war er im Frühjahr 1535 Vertreter Stralsunds auf dem bedeutsamen Theologenkonvent der Hansestädte zu Hamburg (Bd I S. 230 9; III S. 313, 41) und half hier mit, in der Abwehr gegen Wiedertäufer und Zwinglianer dem Kirchenwesen dieser Städte den konservativen lutherischen Typus zu schaffen. Als nun aber die herzoglichen Visitatoren auch in Stralsund ihr Werk treiben wollten, nahm der Rat zwar alle Vorschläge Bugenhagens und seiner Genossen entgegen, machte aber seine kirchliche Unabhängigkeit erfolgreich geltend, und lehnte gegen K.s Wunsch die Visitation rundweg ab. Da rief ihn der Herzog in seine Dienste nach Wolgast als Hofprediger, und er ist fortan ein eifriger Vertreter auch der landesherrlichen Interessen in allen kirchlichen Organisationsfragen gewesen. Da Bischof Erasmus die ihm angebotene Stellung eines evangelischen Landesbischofs nach kurzer Bedenkzeit ausgeschlagen hatte, so wurde jetzt Pommern in die Diöcesen Wolgast, Stettin und Stolp geteilt, für die drei [General-]Superintendenten bestellt wurden; K. erhielt Wolgast zugeteilt, Bugenhagen führte ihn feierlich in sein Amt ein. Durch Annahme des Titels „Archidiakonus von Triebsees" zog er auch die dem Bischof von Schwerin bisher in Vorpommern zustehenden Aufsichtsrechte an sich. Mit großem Eifer hielt er in seinem Sprengel wiederholt Synoden ab, auf denen die Pastoren der Stadtgemeinden unter seiner Leitung über Fragen der Lehre, der Sittendisziplin und der kirchlichen Ordnung berieten. Als 1539 die Universität Greifswald als evangelische Hochschule neu organisiert wurde, übernahm K., selber ohne akademischen Grad, zunächst die einzige theologische Professur, kehrte, als sich ein Ersatzmann fand, 1541 in sein Predigtamt nach Wolgast zurück, mußte aber schon 1543 wieder in die Professur eintreten und legte nun das Pfarramt in Wolgast nieder. 1547 erhielt er nun auch durch den Rostocker D. Schmedenstedt als Promotor die theologische Doktorwürde. 1552 gab er die Professur auf und siedelte wieder nach Wolgast über. Mit dem Stettiner General-

Superintendenten P. von Rode arbeitete er 1542 eine KO aus, die das agendarische Material reichlicher als die von 1535 bietet; von Bugenhagen revidiert, wurde sie in Wittenberg gedruckt und dann von den Synoden angenommen (Richter II, 1 ff.). Viel genannt ist K. als Verfasser des sogen. 6. Hauptstückes zu Luthers kl. Katechismus; allerdings hat er auf der Greifswalder Synode von 1554 den Beschluß erzielt, „daß das 6. Stück des Katechismi von Beicht und Schlüsseln des Himmelreichs, wie es im Katechismo verfasset und itzt im Synodo proponiert und angenommen worden ist, der Gemeine und Kindern fürgelegt und erklärt würde“. Aber was dort als „Amt der Schlüssel“ dem Katechismus hinzugefügt wurde, steht bereits in den der Brand. Nürnb. KO von 1533 beigegebenen „Kinderpredigten“, hat also Osiander und Sleupner zu Verfassern. K. ist nur für die Verbreitung dieses Zusatzes und seine Verbindung mit den Fragen von der Beichte unter dem Titel eines 6. Hauptstückes von Bedeutung gewesen (s. J. C. Bertram in seinem „historischen Zusatz“ zu S. J. Baumgarten, Erleuterungen der im Conc.-Buch enthaltenen symbolischen Schriften, Halle 1761; J. B. Riederer, Nachrichten III, Altdorf 1766, S. 347 ff.; Mohnike, Das 6. Haupstück, Stralsund 1830; v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1. S. 336 f.). In den Tagen des Interims verstand er es, zu bekennen und doch auch den Verhältnissen Rechnung zu tragen. Nachdem er im „Bedenken aufs Interim der pommerschen Prediger“ die Artikel des Augsburger Buches kritisiert und dieses für unannehmbar erklärt hatte, ersetzte er auf Wunsch der Herzöge dieses Bedenken durch ein viel milderes und entgegenkommenderes („Ordnung der Kirchen, kürzlich begriffen“), und schwieg dazu, daß die Herzöge nominell das Interim annahmen und Frieden mit dem Kaiser machten. Faktisch blieb das Kirchenwesen unverändert, nur daß einige Prediger, die von Gewissens wegen meinten gegen das Interim predigen zu müssen, ihr Amt verloren, und daß der evangelische, verheiratete Bischof v. Cammin, Barthol. Suave, um nicht Schwierigkeiten zu bereiten, seine Stellung aufgab. Als bald danach der Osiandersche Streit ausbrach und in Stettin Petrus Artopöus (Becker) auf Osianders Seite trat, verfaßte K. die „Antwort der Theologen und Pastoren in Pommern auf die Confession A. Osiandri“ (Wittenberg 1552) gemäß den Beschlüssen der Greifswalder Synode vom Januar 1552 (vgl. Möller, Osiander S. 454. 497). Aber der Streit währte in Pommern fort und führte 1555 zu neuen Synodalverhandlungen, bei welchen mit Artopöus disputiert wurde. Der Greifswalder Professor Jakob Runge wurde nach Wittenberg gesendet und brachte ein Gutachten Melanchthons mit heim (CR VIII 592, auch VII 782 gehört vielleicht hierher). Einer neuen Synode gelang es jetzt, Artopöus zur Unterschrift der ihm vorgelegten Artikel zu bewegen (CR VIII 659); als er aber doch wieder rückfällig wurde, erfolgte seine Amtsentsetzung.

Wichtiger ist der von K. mit Joh. Freder geführte Ordinationsstreit geworden, bei dem kirchenpolitische und dogmatische Interessen eigentümlich verquickt sind. Das kirchenpolitische Interesse war dabei das des Herzogs, die Gebiete Vorpommerns, welche nicht zum Bistum Cammin, sondern teils zu Schwerin (Stralsund), teils zu Roeskilde (Rügen) gehörten, dem neuen landesherrlichen Kirchenregiment einzugliedern; in diesem Interesse arbeitete K., der dadurch seine Generalsuperintendentur erst zu voller Wirksamkeit bringen konnte. Das Opfer dieses landeskirchlichen Interesses ist Freder geworden; die Handhabe bot dabei und Streitobjekt wurde die Freder mangelnde Ordination. Dieser dem J. Jonas verschwägerte Theologe war 1540 in Hamburg aus einem Schulamt zum Predigtamt an den noch von katholischen Kanonikern besetzten Dom berufen worden, hatte aber dort aus Rücksicht auf die widerstrebenden Domherrn nicht feierlich mit Handauflegung introduziert werden können. Seine ordnungsmäßige Vokation und Fürbitte für ihn auf den evangelischen Kanzeln der Stadt beim Antritt seines Amtes hatten genügt, den Ritus ersetzen müssen. 1547 berief ihn der Stralsunder Rat als Superintendenten. Als solcher hatte er die Prüfung, Ordination und Institution der Stadtgeistlichen zu vollziehen. K. forderte jetzt, daß Fr. sich vorher von ihm als dem Generalsuperintendenten die ihm selbst noch fehlende Ordination hole — um damit zugleich die Unterordnung des Stralsunder Superintendenten unter die Generalsuperintendentur Wolgast zu dokumentieren. Aber eifersüchtig wahrte der Rat die kirchliche Sonderstellung Stralsunds und verbot Fr., sich zu dieser Ordination zu stellen. Der Streit blieb unausgetragen, da Fr. als entschiedener Bekämpfer des Interims 1549 sein Amt verlor. Er wurde auf Fürsprache K.s Professor in Greifswald; aber schon im Jahr darauf berief ihn der Herzog daneben zum Superintendenten von Rügen. In dem Kieler Vergleich von 1543 war die kirchliche Abhängigkeit Rügens vom Bistum Roeskilde auf Seeland zugestanden; Bischof Peter Palladius, der Schüler der Wittenberger, hatte den von Herzog Philipp ernannten Superintendenten zu konfirmieren. Um diese lästige

Verpflichtung, zu deren Lösung K. vergeblich 1545 in Kopenhagen gewesen war, zu umgehen, führte K., der bisher die Superintendenturgeschäfte versehen hatte, Freder kurzer Hand in Bergen auf Rügen feierlich vor versammelten Geistlichen, ohne die Bestätigung des Bischofs abzuwarten, in sein Amt ein, im Namen des Herzogs — aber ohne Ordination. Der Herzog beabsichtigte, den Sitz des Superintendenten dann nach Greifswald zu verlegen, um ihn ganz unter die Aufsicht seines Generalsuperintendenten zu bringen. Aber Christian III. erhob Einspruch, drohte sogar, diese Verletzung des Kieler Vergleichs zum casus belli zu machen. Palladius aber forderte Freders persönliches Erscheinen in Kopenhagen; dort werde er ihn ordinieren und konfirmieren. Herzog Philipp wiederum verbot diese Reise. Freder fügte sich diesem Verbot, erklärte aber, daß er seinen kirchlichen Vorgesetzten nur in Palladius erkennen könne. In dieser Lage griff K. mit der dogmatischen Kontroverse über die Ordination ein. Wie könne Fr. ordinieren, ohne selbst ordiniert zu sein? Der Federkrieg zwischen beiden brach aus, in dem Fr. („Van Uppleginge der Hende") die Handauflegung für ein Mittelding erklärte; sie dürfe zwar als empfehlenswerter Brauch nicht verachtet werden, sei aber auch entbehrlich, wo sie aus zwingenden Ursachen habe unterbleiben müssen. K. dagegen („Dialog twier Superattendenten") betonte, daß jemand das, was er selber nicht habe, auch nicht andern geben könne, und schlug einen gereizten, den Gegner verunglimpfenden Ton an. Vergeblich suchte der Herzog beide zu vereinigen, Fr. verlangte die Entscheidung Wittenbergs. Diese erfolgte 25. Februar 1551 durch Melanchthon und Bugenhagen, CR VII 740 ff., wobei die ordnungsmäßige vocatio, nämlich die electio personae, inspectio doctrinae, testificatio apud ecclesiam et precatio, als die jure divino bestehende, der Kirche unentbehrliche ordinatio bezeichnet wird. Als signum testificationis apud ecclesiam sei die Handauflegung ein löblicher, alter apostolischer Brauch, quem ritum et nos adhuc servamus. Gleichwohl sei dieser ritus veränderlich, ac posse vere vocatum et ordinatum esse aliquem, qui hoc ritu non est usus, et ministerium ejus est efficax. Man kann also nicht sagen, wie noch wieder Bahlow S. 47 thut, daß diese Entscheidung zu Freders Ungunsten ausgefallen war; hatten doch die Wittenberger gehofft, mit ihrem Schreiben „rechte Eintracht" schaffen zu können. Daß Freder sich bei diesem Spruch nicht habe beruhigen wollen und daher vom Herzog amtsentsetzt worden sei (Mohnike II 15), klingt recht unwahrscheinlich. Jedenfalls begab er sich jetzt — ob wider Willen des Herzogs? — nach Dänemark zu Palladius und wurde von diesem mit Handauflegung ordiniert und konfirmiert (1. Oktober 1551), damit aber zugleich auch gemäß dem Kieler Vertrage ganz der Jurisdiktion des dänischen Bischofs untergeordnet und auf die dänische Kirchenordnung verpflichtet. (Die Konfirmationsurkunde sagt, er werde „auf Empfehlung des Herzogs Philipp" approbiert.) Seine Greifswalder Professur verlor jetzt Freder, behielt aber seine Rügensche Superintendentur; daß dabei die Spannung zwischen K. und ihm blieb und wuchs, ist sehr natürlich. Im Oktober 1553 führte zwar der Herzog eine Aussöhnung beider herbei, und beide unterschrieben einen Rezeß. Aber hinterher fühlte sich Freder durch diesen Rezeß im Gewissen beschwert. Er trat jetzt litterarisch gegen die hier erfolgte Bezeichnung der Ordination als eines christlich notwendigen Stückes zur Erhaltung der Kirchenämter auf; Knipstro replizierte handschriftlich mit einer „Antwort auf den falschen Bericht M. Joh. Frederi" (Mohnike II, 21 ff.), die er dem Herzog überreichte, und mit einer für den Druck bestimmten, aber ungedruckt gebliebenen Schrift für die Geistlichen „von der Vokation und Ordination der Kirchendiener". Jetzt sendete der Herzog den Greifswalder Prof. Jak. Runge nach Wittenberg, abermals das Urteil der Theologen einzuholen. Ende Oktober 1555 kehrte dieser mit einer Reihe von Schriftstücken zurück, dem offiziellen Gutachten (gedr. bei Balthasar, Erste Sammlung einiger zur Pommerischen Kirchen-Historie gehörigen Schriften, Greifswald 1723, S. 98 ff.), einem Brief Melanchthons an den Herzog (CR VIII, 592), einem Schreiben der Fakultät an Freder (CR VIII, 595, Vogt, Briefwechsel Bugenhagens S. 560); dazu vgl. Melanchthons Bericht in dem Schreiben vom 1. November 1555 (CR VIII, 597, Bindseil Supplem. S. 381). Die Wittenberger betonten, daß ein eigentlicher Lehrdissensus nicht bestehe. Aber Freder habe sich jetzt auf den Trugschluß versteift, daß, weil der Ritus der Handauflegung ein Adiaphoron sei, auch die Notwendigkeit der ganzen kirchlichen Ordnung betreffs Übertragung des Predigtamtes zu bestreiten sei und als ein laqueus conscientiae betrachtet werden müsse; diese aber könne als Schutz gegen Schleicher und Unexaminierte nicht entbehrt werden. Sie ermahnten Freder herzlich zur Versöhnlichkeit und zur Unterordnung unter die Beschlüsse einer bevorstehenden Greifswalder Synode, aber ebenso den Herzog, ihn im Amte zu lassen, wenn er Frieden halten wolle. Die Synode tagte im Februar 1556 — Freder erschien nicht,

sondern sendete Schriftstücke gegen das Gutachten der Wittenberger und gegen K. ein. Nach eingehenden Beratungen trat die Synode ganz auf Seiten K.s, erklärte Freder für schuldig nicht nur der Verteidigung von Sophistereien, sondern auch daß er ordiniert habe, ohne selber ordiniert gewesen zu sein. Freder konnte bei seiner Unterordnung unter Palladius die richterliche Kompetenz dieser Synode nicht anerkennen, mußte aber, da der Landesherr sie berufen, jetzt ihrem Spruch weichen; er ging nach Wismar als Superintendent. Er war das Opfer der Unnatur dieser Rügenschen Superintendentur unter dänischer Jurisdiktion — die Landeskirche konnte das nicht ertragen. Dahinter aber wirkte auch die Spannung mit, in der seit dem Interim die Philippisten zu allen denen standen, die offene Interimsfeinde gewesen waren — Freder galt als Freund des Flacius! K. hatte gesiegt und damit die Interessen der Landeskirche erfolgreich verfochten. Die Arbeit für diese, seine Bemühungen um die Errichtung von Konsistorien, um erneute Visitationen, um ausreichende Dotation der Landesuniversität nahmen auch ferner seine Kraft in Anspruch. Mitten aus diesen Sorgen rief ihn am 4. Oktober 1556 in Wolgast der Tod ab; Jakob Runge trat an seine Stelle. **G. Kawerau.**

Knobel, D. August Wilhelm, gest. 1863. — Nowack, Schlesisches Schriftsteller-Lexik. I, 83; Scriba, Biographisch-litterarisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogt. Hessen im 19. Jahrhundert, II, 387 ff.; H. Hesse in AdB Bd 16, S. 300—304; derselbe in seiner Grabrede: Freundesworte am Grabe D. Aug. Wilh. Knobels, Gießen 1863.

Der zu den gelehrtesten alttestamentlichen Exegeten des letzten Jahrhunderts gehörige Theologe wurde am 7. August 1807 zu Tzschecheln bei Sorau, einem Dorfe der damals sächsischen, jetzt preußischen Nieder-Lausitz, geboren. Sein Vater, ein einfacher Landwirt, vermochte nur mit ziemlicher Mühe die Mittel zu einer angemessenen Ausbildung der nicht unbedeutenden geistigen Fähigkeiten des Sohnes aufzubringen. Doch konnte dieser von seinem zwölften Jahre an das Gymnasium zu Sorau besuchen, wo sich außer dem damaligen Rektor Adler namentlich Konrektor Scharbe (später Professor der klassischen Litteratur zu Kasan in Rußland) mit besonderer Sorgfalt seiner annahm und sein Fortschreiten in sprachlicher und historischer Bildung auf alle Weise, auch mit materiellen Mitteln, förderte. Diese wirksame Protektion setzte der edle, uneigennützige Mann auch noch fort, nachdem Knobel 1826 die Universität Breslau bezogen hatte. Namentlich griff er ihm, als der plötzliche Tod seines Vaters ihn nach Ablauf seines zweiten Studienjahres der Mittel zur Vollendung des akademischen Kursus zu berauben drohte, durch Darleihung einer namhaften Geldsumme kräftig unter die Arme und ermöglichte ihm hierdurch, sowie durch Erwirkung anderweiter Unterstützungen, die Fortsetzung seiner Studien während weiterer drei Jahre. Unter der Leitung der Orientalisten Bernstein und Habicht, der klassischen Philologen Passow und Schneider und der Theologen Gaß, Scheibel, Middeldorpf, D. v. Cölln und David Schulz erwarb er sich während dieser dreijährigen Studienzeit eine ziemlich vielseitige theologische Ausbildung. Den tiefgreifendsten Einfluß auf den Gang seiner Studien gewann David Schulz. Zu ihm trat er, als Lehrer seiner jüngeren Kinder, in ein besonders vertrautes Verhältnis; von ihm hauptsächlich wurde er zum Ergreifen der akademischen Docentenlaufbahn aufgemuntert; ihm verdankte er auch seine entschieden rationalistische Richtung.

Im Herbste 1831 begann er, nach kurz zuvor erlangter philosophischer Doktor- und theologischer Licentiatenwürde, seine Vorlesungen, die ihrer eigentümlichen Frische, anregenden Kraft und Gediegenheit halber ihm von Anfang an eine nicht geringe Zahl von Zuhörern — in den späteren Jahren seines Wirkens in Breslau zuweilen über 200 — zuführten. Einer nebenbei bekleideten provisorischen Lehrerstelle am Breslauer Schullehrerseminar wurde er zwar schon 1833 wieder enthoben, rückte aber dafür 1835 zum außerordentlichen Professor vor (ohne Gehalt freilich), erhielt 1837 die Censur für die evangelisch-theologischen Schriften Schlesiens von den betreffenden Ministerien übertragen und wurde im folgenden Jahre durch einstimmigen Beschluß der Breslauer theologischen Fakultät mit der theologischen Doktorwürde geschmückt. Es war hauptsächlich seine umfassend gelehrte und in vieler Beziehung verdienstliche Untersuchung über den „Prophetismus der Hebräer“ (2 Bde, Breslau 1837) — nach verschiedenen kleineren Schriften (wie „Jeremias chaldaizans“, 1831; „De Marci evangelii origine“, 1831; „De carminis Job argumento, fine ac dispositione“, 1835; „Kommentar über das Buch Koheleth, 1836) seine erstere bedeutendere Arbeit auf alttestamentlichem Gebiete — der er diese Ehre zu danken hatte. Dasselbe Werk verschaffte ihm denn auch, und zwar noch vor Ablauf eben jenes Jahres 1838, zwei Rufe von auswärtigen Universitäten kurz nach-

einander, den einen aus Gießen, den anderen aus Göttingen. Da man in Breslau keinen entschiedenen Versuch machte ihn zu halten, er aber zur Übernahme des kurz zuvor durch Ewalds Weggang erledigten Göttinger alttestamentlichen Lehrstuhls aus begreiflichen Gründen keine Neigung empfand, so folgte er dem Rufe nach Gießen, wo er bereits zu Anfang des Jahres 1839 eintraf, um seine in praktischer wie in schriftstellerischer Hinsicht gleich fruchtbare Wirksamkeit als ordentlicher Professor anzutreten. In seinen Vorlesungen, die sich früher auch auf die Gebiete der biblischen Dogmatik, der Symbolik, Moral, Katechetik und Pädagogik erstreckt hatten, zog er sich jetzt bald ganz auf das spezifisch alttestamentliche Gebiet zurück, leistete aber hier recht Gründliches, so weit wenigstens die die äußere sprachliche und historisch-archäologische Seite betr. Disziplinen in Betracht kamen. Zu tieferer Erfassung des theologischen Gehalts der alttestamentlichen Schriften freilich, ja auch nur zu richtiger Würdigung ihrer poetischen Schönheiten, vermochte es sein äußerst nüchterner, im Dienste eines geistlosen wunderleugnenden Rationalismus vertrockneter und verflachter Scharfsinn nicht, oder doch nur in geringem Maße zu bringen. Denselben Charakter rationalistischer Einseitigkeit und Befangenheit, bei umfassender Gelehrsamkeit und bedeutendem kritischen Scharfsinne, tragen auch die während seiner nahezu 24jährigen Gießener Wirksamkeit von ihm veröffentlichten Schriften. Mit Ausnahme der „Völkertafel der Genesis" (1850) — einer durch die jüngsten Fortschritte der Orientalistik allerdings überholten, aber in mancher Hinsicht immer noch lehrreichen Zusammenstellung historisch-geographischer und ethnographischer Untersuchungen — gehören diese Schriften sämtlich dem eigentlich exegetischen Gebiete an. Es sind Kommentare zum Propheten Jesaja (1843, 3. Aufl. 1861), zur Genesis (1852, 2. Aufl. 1860), zu Exodus und Levitikus (1857), zu Numeri, Deuteronomium und Josua (1861), sämtlich als Bestandteile des Hirzelschen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zum Alten Testament" erschienen, und neben den Arbeiten eines Thenius und Bertheau als die wertvollsten Leistungen dieser Sammlung anerkannt. Große Nüchternheit und Besonnenheit, gesunde sprachliche und historische Anschauungen und eine umfassende Kenntnis des gesamten orientalischen Altertums, besonders nach der Seite seiner ethnographischen, topographischen und kulturhistorischen Verhältnisse, gehören zu den Vorzügen dieser Kommentare, die sich namentlich um der erstgenannten Eigenschaften willen vor den sonst teilweise ihnen geistesverwandten exegetischen Arbeiten Hitzigs vorteilhaft auszeichnen. Dabei war Knobels exegetisch-kritische Methode bei aller Behutsamkeit doch weit entfernt davon, unproduktiv oder unselbstständig zu sein. Vielmehr gab er in manchen glücklichen Divinationen positiv-kritischer Art sogar eine gewisse Genialität kund, bethätigte bei Untersuchungen über biblisch-archäologische Probleme eine gelegentlich auch vor Experimenten umständlicherer und kostspieliger Art nicht zurückscheuende Gründlichkeit (s. z. B., was er zu Ex 30, 34—38 über seine Versuche zur Prüfung des Geruches des aus vier Ingredienzien zusammengesetzten Räucherwerks des mosaischen Opferrituals berichtet), und wußte überall eigentümliche Anschauungen aufzustellen und gegenüber seinen Mitforschern mit Nachdruck zu verteidigen. Wie er denn seiner Zeit, aus Anlaß der ersten Auflage jenes Jesaja-Kommentars, in eine heftige, wenn auch bald wieder beigelegte litterarische Fehde mit Ewald verwickelt wurde (gegen ihn schrieb er damals sein „Exegetisches Vademecum für Herrn Ewald in Tübingen", Gießen 1844) und auch in seiner Erklärung des Pentateuch, namentlich in der der Schlußabteilung dieses Werkes beigegebenen Darlegung seiner Ansicht von der Entstehung und Komposition der Thora, den Pentateuchkritikern damaliger Zeit, wie Hupfeld, Tuch &c. mit einer selbstständig gehaltenen neuen Formulierung der sog. Ergänzungshypothese gegenübertrat (s. JdTh 1862, S. 170 ff.; Merx, Überblick über die Entwickelung der Pentateuchkritik, S. XCV seiner Neubearbeitung von Tuchs Genesiskommentar, Halle 1871).

Gleich nach dem Erscheinen des letzten jener Kommentare (zu Nu, Dt und Jos) kam ein schon früher in einzelnen Spuren sich ankündigendes schmerzhaftes Unterleibsleiden, eine Art Magenkrebs, zum Ausbruche und nötigte ihn zu allmählicher Einstellung seiner Berufsthätigkeit. Er starb nach langem und schwerem Leiden am 25. Mai 1863. Seine namentlich im Fache der Orientalia reichhaltige und wertvolle Bibliothek wurde ihrem größten Teile nach der Gießener Universitätsbibliothek einverleibt. **Zöckler.**

Knopken, Andreas, gest. 1539 und die Reformation in Riga. — Litteratur: Dr. Wilhelm Brachmann, Die Reformation in Livland, Mitteil. aus dem Gebiet der Gesch. Liv-, Est- und Kurlands, Riga 1850 Bd V, S. 13; Fr. Dsirne, Knopken, Tegetmeier und Lohmüller, Dorpater Zeitschrift für Theol. und Kirche 1859, Bd I S. 239; Dr. Friedrich Bienemann, Aus Livlands Luthertagen 1883; Dr. Th. Schiemann, Die Reformation Alt-

Livlands, 1884; R. Hausmann, Andreas Knopken in AdB 1882 und D. F. Hoerschelmann, Andreas Knopken, der Reformator Rigas. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Livlands, Leipzig 1896.

Andreas Knopken (auch Knop, Knoppe), obgleich von ihm selbst und seinen Zeitgenossen Costerinensis genannt, ist nach neueren Ermittelungen nicht in Küstrin, sondern in einem Dorfe nahe bei dem Küstrin benachbarten Sonnenburg etwa im Jahre 1493 geboren.

Aus seiner Jugendzeit ist uns nur bekannt, daß er 1511 in Frankfurt a. d. Oder studiert hat. Einige Zeit darauf ging er nach Riga, wo er zwei Jahre seinem Bruder Jakob Knopken, Domherrn an der St. Petrikirche, als Hilfsprediger zur Seite gestanden hat. Wie sich aus seiner Korrespondenz mit Erasmus ergiebt (vgl. Brief des letzteren an ihn aus dem Jahre 1520) hatte er an der Zucht- und Sittenlosigkeit seiner Umgebung in Riga schwer getragen und sich um so eifriger ernsten Studien gewidmet. Um diese weiter zu pflegen, begab er sich nach Treptow an der Rega, wo er in der Schule des Klosters Belbug unter Bugenhagens Leitung sich namentlich in das Studium der Schrift vertiefte und in dem Maße die Anerkennung seines Lehrers erwarb, daß dieser ihn bald zum Gehilfen im Unterricht an der unter seinem Rektorat stehenden Ratsschule in Treptow heranzog. In den an dieser Schule mit einander verbundenen Lehrerkreis drang durch Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Geist des Evangeliums ein, der zuerst Bugenhagen ergriff und dann seine überzeugende Kraft auch auf die Kollegen desselben ausübte. Immer weiter drang die evangelische Erkenntnis auch in die Kreise der Mönche und Geistlichen und bahnte sich durch deren offenes reformatorisches Zeugnis auch den Weg in die sonstige Bewohnerschaft der Stadt. Die heftige Bekämpfung der Evangelischen durch Erasmus Manteuffel, damaligen Koadjutor, späteren Bischof von Cammin, führte zu Exzessen der Schüler, welche den Schluß der Ratsschule zur Folge hatten. Schon ehe es dazu kam, hatte Knopken den hart bedrängten Ort verlassen und war mit seinem Freunde Joachim Möller und einer Anzahl aus Livland stammender Schüler 1521 nach Riga zurückgekehrt, um hier seine frühere Stellung wieder einzunehmen und seine unterbrochene Wirksamkeit nun in neuem Geiste fortzuführen.

Schon ehe er als Bote des Evangeliums den Boden Livlands betrat, waren die ersten Strahlen des aufgehenden Lichts evangelischer Wahrheit in die baltischen Lande gedrungen. Die Schriften Luthers waren in den Kreisen der rigaschen Bürger verbreitet und wurden eifrig von ihnen gelesen. Auf diesem wohl vorbereiteten Boden eröffnete nun Knopken, von einem Empfehlungsschreiben Melanchthons in Riga eingeführt, seine Thätigkeit und legte mit wachsender Kraft und Entschiedenheit sein evangelisches Zeugnis ab. Die Zahl seiner Anhänger vergrößerte sich immer mehr und um die für das Luthertum Gewonnenen in ihrer Erkenntnis zu befestigen, hielt er neben seinen Predigten in den Kreisen rigascher Bürger Vorlesungen über den Römerbrief, die er, nachdem sie schon durch vielfache Abschriften unter den Zuhörern verbreitet worden waren, später veröffentlichte. Unter dem Titel „In epistolam ad Romanos Andreae Knopken Costerinensis interpretatio Rigae apud Livones praelecta" wurde sein Kommentar mit einer Vorrede Bugenhagens 1524 in Wittenberg gedruckt, eine zweite Ausgabe erschien in demselben Jahre ohne Angabe des Druckortes, eine dritte in Straßburg 1525, eine vierte im selben Jahre ohne Angabe des Druckortes. Den Hauptnachdruck legt er in diesem Kommentar auf die Darlegung der evangelischen Lehre und namentlich des Mittelpunkts derselben, des Artikels von der Rechtfertigung, deren Fassung demjenigen Stadium der Lehrentwickelung entspricht, welche in Luthers und Melanchthons Schriften von 1519 bis 1522 repräsentiert erscheint. In vielfach homiletisch gehaltenen Ausführungen wendet er die entwickelten Lehren auch auf das Leben der Leser an und verbindet mit den Mahnungen zur Treue im Glauben und zur Heiligung des Lebens auch eine ernste, mitunter scharfe und derbe Polemik gegen die Irrlehren und Mißbräuche der römischen Kirche. Um die immer weitergehende Ausbreitung der evangelischen Lehre zu dämpfen, wandte sich der rigasche Erzbischof Jasper Linde an den Herrmeister Plettenberg mit der Bitte um Repressivmaßregeln gegen die Träger der evangelischen Bewegung. Der Meister jedoch war zu derartigen Schritten nicht geneigt, sondern riet, ein „amicables colloquium" zwischen Knopken und seinen Gegnern zu veranstalten. Dieser Vorschlag wurde angenommen und so fand am 19. Juni 1522 in dem Chor der St. Petrikirche eine öffentliche Disputation statt. Der Bürgermeister Durkop, eine Anzahl von Ratsgliedern und ein großer Teil der Gemeinde waren zugegen und mit Zeugen, wie Knopken seine 15 Thesen als in der Schrift wohl begründet verteidigte und die Angriffe seiner Gegner zurückschlug. Unter dem

Eindruck und den Nachwirkungen des also errungenen Erfolges war es nun auch den Häuptern der Stadt erleichtert, sich offen für die Reformation zu erklären und die entscheidenden Schritte zu ihrer Durchführung zu thun. Nachdem eine an den Erzbischof gerichtete Bitte um Reform des Kirchenwesens und Anstellung evangelischer Lehrer sich als fruchtlos erwiesen, wählte der Rat mit den Ältesten der beiden Gilden Knopken zum Archidiakonus an der St. Petrikirche und hielt dieser am 23. Oktober 1522 seine Antrittspredigt in derselben. Unter dem Schutze des Rats konnte er nun seines Amtes ungestört warten, bei dessen Ausrichtung ihm weitere Zeugen des Evangeliums als Amtsgenossen bald zur Seite traten. Neben seinem Freunde Joachim Möller, der ihm aus Treptow gefolgt war und auch in Riga als Gehilfe treuen Beistand leistete, erhielt er in Sylvester Tegetmeier einen tüchtigen und eifrigen Genossen seiner Arbeit. Dem maßvollen und besonnenen Knopken trat in dem ihm vom Rat als Amtsgehilfe beigeordneten Tegetmeier ein Mann zur Seite, dessen feurige und leidenschaftliche Natur sich leicht zu extremen Schritten fortreißen ließ. Die ungestümen Reden, in welchen Tegetmeier von der evangelischen Freiheit predigte und gegen den Bilderdienst eiferte, hatten einen heftigen Ausbruch der Volksleidenschaft zur Folge, bei dem die Kirchen ihrer Geräte beraubt, die Bilder hinausgeworfen und die Leichensteine zerstört wurden. Wohl gelang es Knopken durch sein entschiedenes Auftreten gegen die Ruhestörer den Sturm in kurzer Zeit zu beschwichtigen, doch brach der verhaltene Groll des Volkes gegen die römische Kirche im Jahre 1524 noch einmal in Exzessen aus, die namentlich an den Klöstern und deren Insassen begangen wurden. An diesen Unruhen scheint aber Tegetmeier nicht mehr beteiligt gewesen zu sein. Schon bald nach dem ersten Bildersturm war er zur Besonnenheit gelangt und hatte sich in dem Maße die Anerkennung des Rates erworben, daß er zum Prediger der St. Jakobikirche berufen wurde und schon am 1. Advent 1522 dieses Amt antrat. In kurzer Zeit mehrte sich die Zahl der in Riga angestellten evangelischen Prediger, die das von den ersten Zeugen begonnene Werk erfolgreich fortführten und das Evangelium in immer weitere Kreise ausbreiteten. Der Versuch des Erzbischofs, die Hilfe der deutschen Reichsregierung zur Unterdrückung der evangelischen Bewegung in Riga in Anspruch zu nehmen, hatte keinen Erfolg und reizte die rigaschen Bürger, welche die zurückkehrenden Boten des Erzbischofs gefangen nahmen, zu noch energischerer Opposition. Dieselbe bewiesen sie auch dem Nachfolger Lindes auf dem erzbischöftlichen Stuhl Johann Blankenfeld, indem sie ihm die von ihm geforderte Huldigung verweigerten und den Herrmeister Plettenberg zum Schutz gegen ihn anriefen. Nach einigem Zögern willfahrte dieser auch ihrem Wunsche, indem er nach einem feierlichen Einzug in die Stadt die alleinige Oberherrschaft im Namen des Ordens über sie übernahm und in einer Urkunde vom 21. September 1525 der lutherischen Kirche die weitgehendste Freiheit zusicherte. Dem Erzbischof gegenüber aber, der sich nun zur Anknüpfung von Beziehungen mit den Russen fortreißen ließ und sich dadurch im ganzen Lande als Verräter gebrandmarkt hatte, kannte nun auch Plettenberg keine Schonung mehr. Auf seine Aufforderung besetzte die stiftische Ritterschaft die Burgen Blankenburgs und nahm ihn auf seinem Hauptschloß Ronneburg gefangen. Durch eine scheinbare Unterwerfung unter den Meister erlangte er die Freiheit und verließ nun Livland, um sich beim Kaiser über die von Plettenberg erfahrene Behandlung zu beschweren. Doch noch ehe er ihn erreichte, ereilte ihn auf dem Wege zu ihm der Tod, den 9. September 1527. Sein Nachfolger Thomas Schöning war vor allem darauf bedacht, seine erzbischöflichen Rechte und Güter wieder zu erlangen, und als man ihm hierin entgegenkam, bestätigte er den Lutheranern ihre Rechte und Freiheiten. So hatte sich Riga nach mancherlei Kämpfen seine Glaubens- und Bekenntnisfreiheit errungen und freien Raum für die Predigt und Gemeindepflege gewonnen. Mit der Pflege der Gemeinde ging die Ausübung heilsamer Zucht Hand in Hand. Mit welchem Ernst und in wie echt evangelischer Weise letztere gehandhabt wurde, beweist das Verfahren gegen Antonius Bomhower, über welches Knopken dem Revaler Rat in einem Brief vom 12. Februar 1527 berichtet. Bomhower, einer der gefangenen Boten des Erzbischofs Jasper Linde, der sich nach empfangenem Unterricht zum Evangelium bekannt hatte und der Gemeinde zugezählt worden war, hatte in einem von ihm geschriebenen und aufgefangenem Brief die Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben geleugnet und die Verdienstlichkeit der Werke behauptet. Nach einer öffentlichen Disputation zwischen ihm und den Pastoren Knopken und Ramm, dem lettischen Prediger an der Jakobikirche, ging die Gemeinde in ihren Vertretern an den Rat mit der Bitte, mit ihm, da er den Widerruf verweigerte, nach dem Worte Gottes zu verfahren. Im Auftrage des Rats wurde nun von Knopken in einem Gottesdienst über Bomhower der Bann ausgesprochen und, da er nach keiner

Absolution verlangte, auch der bürgerliche Verkehr mit ihm aufgehoben, solches auch der Gemeinde zu Reval, wo einer seiner Brüder wohnte, zur Warnung mitgeteilt.

Unter hervorragender Mitwirkung Knopkens wurde nun für Riga durch den 1527 aus Königsberg dahin berufenen Dr. Johann Briesmann eine Agende ausgearbeitet und 1530 eingeführt. Mit Zugrundelegung der Königsberger „Artikel der Cerimonien von 1525“ haben die Verfasser sich in der Gottesdienstordnung wesentlich dem Gange von Luthers Formula missae angeschlossen, von der die rigasche Agende nur in wenigen Stücken abweicht. Der Agende ist ein Gesangbuch in niederdeutscher Sprache beigefügt, welches 51 Lieder enthält, darunter 24 von Luther, wozu in den folgenden Ausgaben noch 10 Lieder des Reformators hinzukamen. Auch von Knopken finden sich in der ersten Ausgabe 5 Lieder, denen in der folgenden 5 weitere von ihm verfaßte beigefügt wurden.

Was die Gemeindeorganisation anlangt, so hatte der Rat nach Loslösung der Gemeinde vom katholischen Regimente die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in seine Hand genommen. Im Verein mit den Gilden wählte und berief er die Pastoren, sorgte auf Grund einer Verordnung von 1527 für ihren Unterhalt, wie für die Erhaltung der Kirchen und Schulen. In dem Rat waren zwei Glieder insonderheit mit der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten betraut, welche unter Leitung des Bürgermeisters als „Superintendenten“ seit 1532 eine Art Konsistorium bildeten. Waren diesem die Externa der Kirche befohlen, so lag die Leitung der innerkirchlichen Dinge in den Händen der Hauptpastoren, und zwar wurde durch eine Verordnung vom 13. Dezember 1532 bestimmt, Knopken und Tegetmeier sollten wechselweise ein halbes Jahr den Vorsitz in den Versammlungen der Pastoren führen. Dazu kam dann noch die Aufsicht über die Prediger und die Visitation der Gemeinden. Mit diesen Befugnissen wurde dem obersten Pastor später auch der Titel eines geistlichen Superintendenten beigelegt. Auch die Gemeinden waren an der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten nicht unbeteiligt. Sowohl bei der Wahl der Pastoren, als auch bei der Verwaltung der Kirchen- und Armenkassen waren sie in ihren Ältesten mit vertreten, und welch hervorragender Anteil ihnen an der Kirchenzucht eingeräumt war, geht aus dem angeführten Beispiel solcher Zuchtübung hervor. Als Andreas Knopken am 18. Februar 1539 starb, war das Werk der Reformation, zu dessen Begründung in Riga Gott ihn berufen, an diesem Ort vollständig durchgeführt. Es dauerte nicht lange, so war die Reformation auch in Livland soweit zur Herrschaft gelangt, daß im Landtagsabschied zu Wolmar 1554 die ungehinderte Predigt des Evangeliums im ganzen Lande als geltendes Recht proklamiert und die ausschließliche Anstellung von evangelischen Predigern zur allgemeinen Bestimmung erhoben werden konnte.

Hoerschelmann.

Knox, John, gest. 1572. — Werke: The works of J. Knox, collected and edited by David Laing, Edinb. 1864, 6 Bde. — Biographisches: Knox' eigene Angaben in seiner History of the reformation in Scotland (Works Vol. 1 & 2). Thom. Mac Crie, life of J. Knox (New edit. containing numerous corrections and additions by A. Crichton, Belfast 1874), deutsch. verkürzt, durch G. J. Planck 1817, P. Lorimer, J. Knox and the church of England, London 1875 (nach neu entdeckten Quellen: vgl. die Anzeige, von G. Lechler, im Litterar. Centralblatt 1875 Nr. 48). Laing in den Works Vol. 1 & Vol. 6. Fr. Brandes, John Knox, Elberfeld 1862.

Von Knox' Herkunft und Jugend weiß man wenig. Er war geboren 1505 in Giffordgate, einer Vorstadt von Haddington (nicht im Dorf Gifford). Sein Vater, William, wohl ein kleiner Gutsbesitzer, ließ ihn die lateinische Schule in dieser Stadt besuchen und dann die Universität Glasgow beziehen. Hier lehrte damals der hochangesehene Scholastiker John Mair oder Major. 1523 wurde dieser nach St. Andrews versetzt und wahrscheinlich folgte ihm Knox dorthin, beweisen läßt sich dies jedoch nicht, Knox' Name findet sich nach 1522 überhaupt in keinem Universitätsregister. Vorbildung für seine künftige Bestimmung konnte Knox wenig finden. Das Griechische war damals in Schottland beinahe ganz unbekannt, das Hebräische ganz; jenes lernte Knox später noch; als des Hebräischen unkundig bekennt er sich noch im Jahre 1550. Andere, auf immer für ihn wichtige positive Wirkungen scheint dagegen der Unterricht John Mairs auf ihn geübt zu haben. Dieser schloß sich in seinen kirchlichen Grundsätzen an die Richtung eines Gerson und P. d'Ailli an; er stellte die in Konzilien vertretene allgemeine Kirche über den Papst. Und hierzu gesellte sich bei ihm eine politische Anschauung, nach welcher das Volk in seiner Gesamtheit über dem Monarchen steht, dieser von jenem seine Vollmacht erhält und vom Volk, wenn er gegen dessen Interesse handelt, auch wieder abgesetzt, ja sogar von einem einzelnen Vertreter des gesamten Volkes ermordet werden darf.

Die Angabe, daß Knox auch selbst, und zwar mit gutem Erfolg, Vorlesungen zu halten begonnen habe, ist ganz unbegründet, er hat den dazu erforderlichen akademischen Grad sich nie erworben. Wohl aber empfing er im gewöhnlichen Alter die Priesterweihen und man vermutet, daß er nahe bei Haddington, in Samuelston, die Stelle eines Kaplans bekleidete; zugleich diente er in der Familie des Landedelmanns Hugh Douglas of Longniddry als Erzieher. In Protokollbüchern von Haddington erscheint er 1540—42 wiederholt als Priester; 1543 hat er sich unterzeichnet als sacri altaris minister, auctoritate apostolica notarius. Erst nach dieser Zeit erhalten wir davon Kunde, daß er mit dem römisch-katholischen Standpunkt gebrochen und den Vorkämpfern der Reformation sich zur Seite gestellt habe, obgleich schon seit 1525 Schriften von Luther und Tyndale in schottische Häfen eingeführt worden waren und Patrick Hamilton schon 1528 als Prediger des Evangeliums den Märtyrertod erlitten hatte. Auf Knox wirkten in dieser Hinsicht namentlich der Prediger Thomas Guillaume (Gilham, William) und Georg Wishart, die damals bedeutendste reformatorische Persönlichkeit Schottlands, ein. Knox erscheint, als dieser 1545 predigend in der Landschaft Lothian herumzog, unter seiner vertrautesten Umgebung; er pflegte ihm ein Schwert vorzutragen, um ihn vor Nachstellungen zu schützen. Wishart war, während Hamilton in Deutschland studiert hatte, ein Schüler und Freund der Schweizer, die er 1540 besuchte, und stand speziell mit Bullinger in Verkehr, übersetzte auch die 1. helvetische Konfession. Dieselbe Richtung nahm Knox und fortan die ganze schottische Reformation.

Wenn Knox der Reformator Schottlands genannt wird, so kann dies schon dem bisherigen zufolge nicht in dem Sinne geschehen, als ob er das Werk der Reformation auf Schottland übertragen hätte; er gehörte nicht einmal unter die ersten, welche als Verkündiger der neu hergestellten evangelischen Lehre dort wirkten, und zum ersten Ausstreuen einer neuen Saat und zum ersten Pflegen derselben hatte er ohne Zweifel auch nicht die Begabung. Aber er war es, dessen Energie das von andern begonnene Werk durchführen, dessen Feuereifer dasselbe auch mit aller Kraft und Schärfe durchkämpfen sollte. Er hat dann auch demselben die eigentümliche Gestalt gegeben. Er hat in die schottische protestantische Kirche das sogenannte puritanische Element gebracht, darin freilich wohl einer allgemeineren natürlichen Disposition seines Volkes entsprechend, an welcher er selbst eben auch teil hatte. Sein Eifer ist vor allem ein heiliger und unbeugsam strenger Eifer für Gottes Gesetz; von Schwärmerei und Phantasterei hat derselbe nichts in sich, vielmehr dringt er von Anfang an gerade auf Zucht und feste objektive Ordnung; das aber, was er als von Gott verordnet oder auch nur als vor Gott zulässig betrachtet, beschränkt er auf den unmittelbaren Inhalt des göttlichen Wortes, das ihm auch im Neuen Bunde eben wesentlich noch Gesetz ist; und wo es Durchführung dieses einen höchsten Willens gilt, da allerdings muß jede andere Ordnung, die sich etwa auf bürgerlichem Gebiete entgegenstellt, auch die Autorität der höchsten bürgerlichen Obrigkeiten, weichen; das zu Gottes Gesetz sich bekennende Volk hat kraft eigenen Rechts oder vielmehr kraft eigener Pflicht im Notfall selber und gewaltsam die Durchführung zu übernehmen, und wo einem Gottesvolk im ganzen gemeinsames Handeln zu diesem Zwecke nicht möglich ist, da tritt Zelotenrecht oder vielmehr Zelotenpflicht auch für den einzelnen ein. Wir konnten diese Charakteristik seines Wirkens der Ausführung des einzelnen voranschicken; denn schon in seinem ersten Auftreten ist dieser gesamte Charakter seines Wirkens zu ersehen.

Die Gegner der Reformation hatten während der Minderjährigkeit der Königin Maria Stuart unter der Regentschaft des Grafen Arran, nachdem dieser selbst erst mehr zur reformatorischen Bewegung und zu dem evangelischen König Englands, Edward VI., sich hingeneigt hatte, bald wieder die Oberhand bekommen. Georg Wishart wurde am 1. März 1546 durch den mächtigen Kardinal Beatoun hingerichtet. Da fiel vier Wochen nachher Beatoun in seinem festen Schlosse zu St. Andrews durch die Hand einiger kühnen Verschwornen aus der Zahl des Adels. Persönliche Rachsucht und Eifer um Rache für Wishart hatten dabei zusammengewirkt. Die Verschworenen behaupteten sich in St. Andrews, indem sogleich andere protestantisch gesinnte Gegner der Regentschaft um sie sich sammelten. Unter ihnen tritt auch Knox auf. Die dort versammelte Gemeinde beruft ihn zum Predigtamte; der Prediger John Rough gebietet, den Ruf der Gemeinde als göttlichen anzunehmen; durch solchen Ruf, nicht etwa durch bloßen subjektiven Trieb, erkennt sich Knox in ernster, gewissenhafter innerer Bewegung für gebunden und jetzt tritt er als der erste in Schottland offen und bestimmt mit der Predigt auf, daß der Papst der Antichrist sei; der römische Katholicismus ist ihm Götzendienst. Schon jetzt spricht er auch aus, daß der Gottesdienst bloß nach den Satzungen der Schrift, ohne Abthun noch Dazuthun, geregelt

werden müsse. Dabei hat er die an Beatoun verübte That schon durch sein Kommen nach St. Andrews gebilligt, sowie er nachher in seiner Geschichte der Reformation durch den ganzen Ton, in welchem er sie erzählt, entschiedene Billigung derselben ausspricht.

Aber die Protestanten in St. Andrews erlagen zu Ende Juli 1547 der französischen Hilfe, die der regierenden Partei zu teil wurde. Knox wurde als Gefangener, gegen die Kapitulationsbedingungen, mit anderen in Ketten auf einer französischen Galeere festgehalten. Er blieb unter Schmerzen und Krankheit standhaft, fand auch Gelegenheit, dort ein Bekenntnis seines Glaubens aufzusetzen und an seine christlichen Brüder in Schottland gelangen zu lassen.

Im Februar 1549 wurde er, wahrscheinlich durch Fürsprache Edwards VI. von England, befreit und sofort auch von der englischen Regierung für ihr Werk der Reformation in ihren Dienst genommen. Sie gab ihm die Stelle eines Predigers im Nordosten des Landes, zuerst für Berwick am Tweed, dann 1551 für Newcastle am Tyna und zugleich für die Umgebung. Von Newcastle aus hatte er auch wiederholt in London vor König und Geheimrat zu predigen. Er bezog einen Gehalt von £ 40 aus der Staatskasse. Ob er hiermit zu den sechs sogen. Kaplanen des Königs gehörte, von denen vier im Land herum predigen sollten, ist streitig; unter den zuerst (im Dezember 1551) dazu ernannten war er, wie jetzt erwiesen ist, nicht. In Berwick fand er auch seine spätere Frau, die Tochter eines höheren Offiziers; die noch vorhandenen Briefe von ihm an ihre Mutter, eine innig religiöse und zur Schwermut geneigte Frau, zeugen am meisten unter dem, was er Schriftliches hinterlassen hat, von der Tiefe und Wärme seines Gemüts.

Bei seiner geistlichen Thätigkeit hielt er auch hier streng darauf, nichts, was ihm für Götzendienst galt, im Gottesdienst zuzulassen und auch in den Äußerlichkeiten möglichst den Worten der Schrift zu folgen. Er traf darin unter den englischen Theologen mit John Hooper zusammen, der im Mai 1549 aus Zürich zurückgekehrt war. So erlaubte er sich namentlich, die Kommunikanten beim Genuß des Abendmahls stehen und nicht, wie bisher in England vorgeschrieben war, knien zu lassen. Vorzugsweise hierauf richtete sich überhaupt der Streit unter den beiden Hauptrichtungen innerhalb der englischen Reformation. Knox vertrat seinen Standpunkt auch vor dem Geheimen Rat und König. Cranmer entgegnete, nach dem biblischen Vorbild müßten ja die Kommunikanten vielmehr zu Tisch liegen. Das Knien wurde dann auch im revidierten Common Prayer Book 1552 beibehalten. Aber namentlich auf Knox' Andringen geschah es, daß darin eine Deklaration beigefügt wurde des Inhalts: das Knien solle nur demütigen Dank für Christi Wohlthaten, keineswegs aber Anbetung des Brotes und Weines oder irgend einer realen Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi darin ausdrücken, indem der natürliche Leib Christi vielmehr im Himmel und nicht hier sei; eine Deklaration, die unter Elisabeth gestrichen wurde, aber seit 1662 wieder aufgenommen ist. Ferner wurde in den 42 (später 39) Glaubensartikeln, welche Knox mit zu begutachten hatte, ein Satz, der sehr entschieden die Übereinstimmung der vorgeschriebenen Ceremonien mit der evangelischen Freiheit und die Ersprießlichkeit derselben aussprach, schließlich weggelassen. Der mächtige Herzog von Northumberland beantragte, dem bisher so selbstständig auftretenden Schotten selbst eine Stelle unter den englischen Bischöfen, nämlich das Bistum Rochester, zu übertragen. Knox aber lehnte dies ab und ebenso nachher eine ihm durch Cranmer angetragene Pfarrstelle in London. Ohne Zweifel scheute er sich vor den Verbindlichkeiten, die er damit übernommen hätte, und namentlich vor einer solchen Zustimmung zur Episkopalverfassung. Auch war ihm das ganze Treiben der Großen des Reichs um den jungen wohlmeinenden König her verdächtig, wie er denn auch darüber ungescheut sich öffentlich äußerte. In betreff jenes Kniens erklärte er übrigens jetzt seinen Freunden, daß sie auf jene Deklaration hin der öffentlichen, von einer christlichen Obrigkeit erlassenen Ordnung sich nicht mehr widersetzen sollten. — Nach einer wiederholten, freundlich abgelaufenen Vernehmung vor dem Geheimen Rat im Frühjar 1553 wurde er auch noch in der Grafschaft Buckingham als Prediger verwendet.

Aber die Thronbesteigung der katholischen Maria trieb ihn im Januar 1554 aus England weg nach Genf. Der Aufenthalt daselbst brachte ihn in vertrauten Umgang mit Calvin; seine dogmatische Richtung erscheint nachher immer als calvinische: er hat die Prädestinationslehre später in einer eigenen Schrift verteidigt. Dort erst hat er recht als evangelischer Theologe studiert, dort auch erst noch Hebräisch gelernt.

Zwischen den Genfer Aufenthalt hinein wurde er zu einer aus französischen und englischen Flüchtlingen gemischten reformierten Gemeinde nach Frankfurt a. M. berufen. Er traf dort im November 1554 die Engländer im Zwiespalt über die Frage, wie weit sie

Beibehaltung der anglikanischen Ceremonien fordern müßten. Unter Beirat von Calvin wurde eine Vereinbarung erreicht. Als aber Dr. Cox, Edwards VI. Lehrer, mit noch anderen auch nach Frankfurt kam, drang dieser sogleich auf Wiederherstellung der Responsorien, und da Knox alle solche Gebräuche zwar nicht als widergöttlich, wohl aber als „unprofitable“ beharrlich verwarf, denunzierten ihn jene Gegner beim Magristrat wegen einer 1554 von ihm veröffentlichten „Ermahnung“ an die Engländer, worin er heftig über eine Verheiratung zwischen Kaiser Karls Sohn Philipp und Königin Maria sich ausgelassen und den Kaiser für einen „nicht geringeren Feind Christi, als einst Nero gewesen“, erklärt hatte. Knox mußte darauf hin im März 1555 die Stadt räumen. Er ging wieder nach Genf mit einer Schar gleichgesinnter, die dort eine Ordnung nach ihren Grundsätzen sich einrichteten. In Frankfurt ist so die Spaltung, die nachher in England selbst zwischen dem Puritanismus und dem anglikanischen Kirchentum sich festsetzte, zum erstenmal förmlich und unheilbar zum Ausbruch gekommen.

Mit Bezug auf Knox' bisherige wie auf seine spätere schottische Wirksamkeit kann insoweit von ihm gesagt werden, was Carlyle (On Heroes, Hero-Worship etc.) in seiner eigentümlichen Weise so ausdrückt: er sei oberster Priester und Begründer des Glaubens, der Schottlands, Neu-Englands und Oliver Cromwells Glaube geworden sei, nämlich des Puritanismus.

Die Regentschaft Schottlands war unterdessen an die Königin Mutter, Maria von Guise, übertragen worden. Die Umstände waren aber für die Reformation, so sehr diese feindlich gegen sie gesinnt war, günstiger geworden, zuerst weil die Regentin durch Nachsicht gegen den protestantischen Adel ihre Stellung befestigen mußte, dann weil nunmehr der katholischen, mit Spanien verbündeten englischen Königin gegenüber die französisch-schottische Politik in solcher Nachsicht gegen die Reformierten eine Waffe fand. Da erschien im Herbst 1555 Knox wieder in Schottland. Er holte sich jetzt die Gattin aus angesehenem Geschlecht, der er schon bei seinem früheren Aufenthalt in Berwick nahe getreten war, und kam dann auch nach Edinburg. Er forderte da sogleich, daß die Protestanten von jeder äußeren Gemeinschaft mit dem „Götzendienst“, besonders der Messe, offen sich lossagten. Adelige schützten ihn wieder und er hielt ihnen Abendmahl in evangelischer Weise. Als Botschafter Gottes wandte er sich offen, in würdigem, aber streng mahnenden Tone mit einem Schreiben an die Regentin. Vor das geistliche Gericht nach Edinburg geladen, erschien er dort am Termin, aber mit einem Geleite, angesichts dessen der Gerichtshof die Sache zu vertagen für gut hielt. Aber zu einem durchgreifenden Wirken und Kämpfen, das in seinem Sinne lag, und zu welchem sein bisheriges Wirken rasch hättte hintreiben müssen, sahen er und seine Freunde die Zeit doch noch nicht gekommen. Den äußersten Konflikt noch vermeidend und seine Rückkehr, sobald sie gefordert würde, zusagend, ging er im Spätsommer 1556 noch einmal nach Genf, wo ihn jene Flüchtlingsgemeinde zu ihrem Geistlichen erwählte; er predigte als solcher in der Kirche „temple de Notre Dame la neuve“, welche auf Calvins Betrieb die Häupter der Stadt einer englischen und einer italienischen Gemeinde zugewiesen hatten. Mit Schottland blieb er in lebhafter Verbindung, brach auch gleich auf die erste neue Einladung im Herbst 1557 wieder dahin auf, mußte jedoch in Dieppe wegen entgegengesetzt lautender Mitteilungen wieder umkehren, worauf er den schottischen Adeligen in einem Brief die Pflicht kräftigeren Auftretens einschärfte, bei dem sie auch etwaige schreckliche Unruhen nicht scheuen dürften. Während des folgenden Jahres beschäftigte er sich bei einer von gelehrten Mitgliedern seiner Gemeinde unternommenen Bibelübersetzung (Geneva Bible). In diesem Jahre ließ er ferner eine seiner heftigsten Schriften ausgehen, den „Trompetenstoß wider das monströse Regiment der Weiber“, zu welcher ihn die englische Maria veranlaßt hatte und die zugleich die schottische Königin treffen mußte; daß Weiber regieren, ist ihm gegen Gottes Ordnung wegen ihrer Verpflichtung, dem Mann unterthan zu sein, ihrer natürlichen Unvollkommenheiten, Schwächen und unordentlichen Begierden. Nachdem dann Maria gestorben war, veröffentlichte er 1559, noch von Genf aus, eine „kurze Ermahnung an England“ zu schleuniger Annahme des unterdrückten Evangeliums. Über die nötigen kirchlichen Reformen äußerte er sich im übrigen maßvoll, forderte auch nicht etwa Abschaffung, sondern nur bessere Einrichtung des Episkopats. Dabei stellte er aber den Grundsatz auf: Niemand sollte vom Joch der Kirchendisziplin befreit, niemandem ein Abweichen von Gottes Religion gestattet werden; wenn ein Fürst, König oder Kaiser darauf ausgehe, die einmal eingeführte wahre Religion zu zerstören und Götzendienst aufzurichten, so solle er nach Gottes Befehl zum Tod verurteilt werden.

In Schottland schlossen nun die protestantischen Adeligen, ganz nach seinem Sinn,

am 3. Dez. 1557 als „Gemeinde (Congregation) Christi“ einen Bund, um mit ihrer Macht und ihrem Leben das Evangelium und die evangelische Kirche zu schützen. Die Regentin antwortete, indem sie unbedingt den römischen Gebräuchen treu zu bleiben gebot. Die Parteien standen, zum Bürgerkriege bereit, sich gegenüber. Am 5. Mai 1559 betrat Knox den schottischen Boden wieder. Nach einer Predigt, die er in Perth gegen den Götzendienst hielt, brach dort ein wilder Sturm gegen Heiligenbilder und Klöster, gegen alle Stätten und Abbilder jenes Götzendienstes los; derselbe verbreitete sich von jetzt an beinahe überall hin, wohin das reformatorische Wort drang; man kann nicht sagen, daß Knox dazu aufforderte, wohl aber, daß er auch das, was ein ihm selbst verächtlicher Pöbel that, doch nicht ohne eine gewisse Freude als gerechtes göttliches Gericht betrachtete. Der Krieg mit der Regentin brach aus und die Gegner derselben schafften jetzt auf ihren Gebieten allen katholischen Gottesdienst ab. Für Knox war es eine Zeit der angestrengtesten vielseitigen Thätigkeit. Während ein Preis auf seinen Kopf gesetzt ist, predigt er nicht bloß und reformiert, sondern auch in den äußeren Angelegenheiten des Kampfes spielt er eine Hauptrolle. Er ist ein Hauptunterhändler zwischen den Verbündeten und zwischen Elisabeth von England, welche in der mit Frankreich verbundenen Maria eine gemeinsame Feindin sehen mußten. Auch jetzt noch mahnt er die verbündeten Lords, nicht Fleisch für ihren Arm zu halten. Aber er kann wenigstens nicht umhin, bei fleischlichem Arm Hilfe zu suchen. Er muß sie suchen am Throne eines Weibes; die Entschuldigungen, welche er jetzt wegen des „Trompetenstoßes“ gegen Cecil ausspricht, sind zwar ohne alle unwürdige Schmeichelei, aber immerhin demütigend; Elisabeth muß ihn zwar respektieren als wichtige Persönlichkeit, aber sie verhehlt ihren Haß gegen ihn nicht, hat ihm auch nie eine Predigt auf englischem Boden, ja in jenen Jahren noch nicht einmal das Betreten dieses Bodens erlaubt. Er muß es sich ferner gefallen lassen, daß bei den Gesuchen um Hilfe, die er für die Religion begehrt, nach dem Willen der Elisabeth gar nicht die Religion, sondern nur die von Frankreich drohende Gefahr erwähnt werde. Er kommt endlich in den Künsten der Klugheit und Schlauheit so weit, daß er einmal den Vorschlag macht, Elisabeth, welche nicht offen Hilfstruppen schicken wollte, möge solche anweisen, scheinbar eigenmächtig an die Lords sich anzuschließen, und dann zum Scheine sie für Rebellen erklären. — Mit Beistimmung der Prediger sprachen die Verbündeten über die Regentin endlich die Absetzung aus; Knox erhielt auch eine Stelle in der provisorischen Regentschaft. Zum Siege jedoch kam es nur durch offene bewaffnete Hilfeleistung von seite Englands. Die in Schottland stehenden Truppen Franz' II. von Frankreich, des Gemahls der Maria Stuart, zogen mit den englischen wieder ab. Die französischen Bevollmächtigten verstanden sich dazu, daß die Reichsstände sofort berufen und ihnen auch die kirchlichen Angelegenheiten zur Beratung vorgelegt werden sollen. Die Regentin war kurz zuvor gestorben. Maria Stuart und Franz verweigerten zwar die Unterzeichnung des (am 8. Juli 1560 geschlossenen) Vertrags; aber schon im Dezember verlor Maria ihren Gemahl durch den Tod; sie mußte gewähren lassen.

Das Parlament trat im August zusammen und nahm ein Glaubensbekenntnis an, das Knox und andere Geistliche entworfen hatten, das indessen in dem Artikel von der Obrigkeit deutlich den Einfluß einer vorsichtigeren Partei und wohl auch die Rücksicht auf die streng monarchisch denkende Elisabeth erkennen läßt. Ein „Disziplinbuch“ wurde von einer im Dezember veranstalteten Kirchenversammlung abgefaßt; es stellte den Presbyterianismus fest, setzte indessen daneben über größere Bezirke Superintendenten, welche besonders auch den noch herrschenden Mangel an Geistlichen für die einzelnen Gemeinden durch Herumreisen erstatten sollten. Der gesamte katholische Kultus wurde vom Parlament förmlich verboten. Der Gottesdienst sollte künftig nach der Ordnung jener Genfer Gemeinde gehalten werden, während bisher durch die Lords der Kongregation die Liturgie Edwards VI. acceptiert war. Allen diesen Beschlüssen fehlte zwar noch die königliche Bestätigung. Aber die Reformation hatte wenigstens thatsächlich vollständig obgesiegt. Knox, ihrem kräftigsten und zugleich wachsamsten Vorkämpfer, war das Predigtamt von St. Giles, der großen Parochialkirche für ganz Edinburg, zugeteilt worden; nicht minder als bisher für die erste Durchführung der Reformation kämpfte er fortan für die Behauptung und volle Verwirklichung derselben.

Die Umstände waren für sein Wirken gerade jetzt, als Maria ihren Gemahl und die französische Hilfe verloren hatte, in gewissem Sinne schwieriger geworden. Jetzt sollte er den Adel, dessen Waffen er für Christus in den Kampf gerufen, näher kennen lernen. Viele bewährten sich allerdings als redlich, wollten dann aber im Eifer gegen die Ausrottung des Götzendienstes nicht so weit gehen als Knox, sondern wenigstens der Königin

die Messe gestatten. Andere aber, befriedigt damit, daß die französische Übermacht besiegt worden war, fragten nach dem Wohle der Kirche wenig mehr und suchten nur selbst die Einkünfte derselben zu behalten. Auf alle übte Maria mit ihren persönlichen Reizen, ihrem gewandten, auch gefälligen Benehmen und den Genüssen und Lüsten ihres französisch feinen Hofes große Anziehungskraft aus. Und dabei ließen sie es hingehen, daß über die Kirche streng rechtlich so gut wie gar nichts festgestellt war; denn die Königin verstand sich nie zu Bestätigung des protestantischen Kirchentums, sondern nur zum Versprechen, in der Religion ohne den Beirat der Stände nichts zu ändern.

Knox erscheint jetzt erst in seiner ganzen Größe: uneigennützig und unbestechlich im Gegensatze zu fast all den bisher mit ihm verbündeten Herren; nur desto fester bei ihrer Unzuverlässigkeit; der Königin gegenüber sowohl für Drohungen als für schmeichelndes Entgegenkommen, womit sie ihn auch einige Male beehrte, ganz unzugänglich. Aber er zeigt freilich auch wieder die ganze Herbheit seines Charakters und die schroffe Konsequenz seiner Grundsätze.

Was Kirche und Religion betrifft, so forderte er schlechthin, daß die Messe, als ein das Volk und Land entheiligender Greuel, auch aus dem königlichen Palast entfernt werde. Er bestand, besonders auch in persönlicher Verhandlung mit Maria 1561 und auf einer Assembly vor milder gestimmten Adeligen 1564, so streng als möglich auf der Verpflichtung des Volkes, den Götzendienst nicht zu dulden; das Volk sei, und so namentlich in diesem Stücke, für die Sünden eines Regenten, die es zulasse, verantwortlich; er berief sich z. B. auf die That Jehus im Alten Bunde; im Neuen Bunde müsse man bei Rö 13 die von Gott verordneten Gewalten und die Träger dieser Gewalten unterscheiden, und in betreff der ersten Christen bedenken, daß sie noch gar kein Volk waren und, als der Macht ermangelnd, auch den Beruf zu gewaltsamer Erhebung gegen den Götzendienst noch nicht hatten. — Eine Berufung der Königin aufs eigene Gewissen ließ er so wenig gelten als diejenigen, welche umgekehrt einer Unterdrückung der Gewissensfreiheit durch einen Regenten selbst das Wort reden; er sagte zu ihr: Gewissen fordere Wissen, Belehrung, und solche habe sie eben noch nie ernstlich am rechten Orte, in der Schrift, gesucht. — Eine Weile tauchte der Gedanke auf, Maria möchte einen ihr von Elisabeth befohlenen Gemahl und mit diesem die anglikanische Kirchenform annehmen; aber Knox' Partei wurde dadurch nur neu beunruhigt; gerade jetzt schlug Knox in einer Predigt nur desto heftiger auf „Kreuze und Lichter" los. — Indes reizte Maria und ihr Anhang selber immer wieder neu durch Doppelzüngigkeit bei Versprechungen, durch Versuche, die Messe auch öffentlich wieder zu halten, durch Hoffeste zur Feier der Niederlage von französischen Protestanten.

Das andere, was Knox in beständigem Kampfe mit Maria erhielt, war das leichtfertige Leben, das am Hofe herrsche und von da aus im Land verbreitet werde. Freunde der interessanten, reizenden, unglücklichen Maria pflegen sich darauf zu berufen, daß französische Bildung den noch rohen Schotten wohl auch heilsam hätte sein mögen. Feinere Bildung war nun allerdings Knox' Sache nicht. Aber der Königin gegenüber hatte er denn doch über Exzesse zu klagen, bei welchen es gar nicht um Bildung oder unschuldige Lebenslust, sondern um eine mit Roheit sich nunmehr verbindende Lüderlichkeit sich handelte. — Sodann ärgerte ihn doppelt, wenn gerade z. B. jene Nachrichten aus Frankreich mit Tänzen gefeiert wurden; er sagte da zu Maria: obgleich er das Tanzen in der Schrift nirgends gepriesen und auch bei weltlichen Schriftstellern mehr als Gebärde eines Verrückten, denn als die eines nüchternen Mannes bezeichnet finde, so verdamme er es doch nicht schlechthin, falls einer nicht entweder seinen Hauptberuf darüber versäume oder damit seine Freude am Mißgeschick des Volkes Gottes ausdrücke.

Im ganzen hat Knox, wie er selbst sagt, die Königin schon seit seiner ersten Zusammenkunft mit ihr als eine stolze, schlaue und gegen Gott und die Wahrheit verhärtete Frau betrachtet. In seiner Reformationsgeschichte, die jedoch erst nach seinem Tod gedruckt wurde, ruft er über sie aus: „Herr, erlöse uns von der Tyrannei dieser Hure!" Sein öffentliches Gebet für sie sollte nur ein bedingungsweises sein: „erleuchte ihr Herz, wenn es dein Wille ist".

Seine positive Thätigkeit widmete Knox rastlos dem Aufbau des kirchlich-religiösen Lebens in der Gesamtkirche wie in seiner Einzelgemeinde, — dort durch Teilnahme an den Provinzialsynoden und Assemblies und durch Visitationsreisen im Auftrag der letzteren — hier besonders durch Predigen (zweimal jeden Sonntag und dreimal an Wochentagen). Beim Predigen pflegte er erst ruhig und gemäßigt zu sprechen, dann aber, wenn er an die Anwendung kam, mit gewaltiger Kraft; in den Predigten und praktischen Schriften, die wir von ihm haben, zeigt er nicht Weichheit im Gefühl und Ausdruck,

wohl aber innere Wärme, Klarheit und Bestimmtheit, Sicherheit und Kraft. Die Geschichte der schottischen Reformation hat er seit 1559 während oder kurz nach dem Verlauf der Ereignisse, daher mit Mangel an geordneter, durchsichtiger Zusammenfassung sowie ohne Kunst und Feinheit des Ausdrucks und in einem meist von innerer Erregung zeugenden, oft bitteren, mitunter höhnischen, ja fast schadenfrohen Tone, aber in sehr lebendiger, anschaulicher Ausführung, in einer natürlich kräftigen, kernigen Sprache, mit offener, ja absichtlicher Hervorkehrung der Härten seines eigenen Auftretens niedergeschrieben; die Abfassung der bis 1564 reichenden vier ersten Bücher durch ihn ist genügend bezeugt; für das noch drei Jahre weiter reichende fünfte hatte er wenigstens reiche Aufzeichnungen hinterlassen. Der übrige Inhalt seiner „Werke“ besteht nur aus kleinen, durch die kirchlichen Vorkommnisse veranlaßten Schriften und Schriftstücken. — Auch außerhalb seines eigentlichen Amtes und Berufes genoß Knox bei Hohen und Niederen großes Ansehen. Hin und wieder sollte er vermitteln zwischen schottischen Großen. Maria selbst erwies ihm einmal die Artigkeit, ihn um Hilfe zu bitten für die Schlichtung von ehelichem Hader zwischen dem Grafen von Argyle und seiner Gemahlin. — Der Kraft und Rastlosigkeit, mit welcher Knox wirkte, entsprach sein Körperbau keineswegs; seine Statur war klein, seine Konstitution schwach. Sein Geist alterte und ermüdete nie, aber seine Leibeskräfte wurden aufgezehrt. — Seine Frau starb 1560. 1564 heiratete er noch einmal, die Tochter eines schottischen Lords.

Besonders bewegt wurden für Knox wieder die sieben letzten Jahre seines Lebens. Als Maria ihren Vetter Darnley 1565 heiratete, mißbilligte er dies der Königin ins Angesicht, weil Darnley für papistisch galt, und mahnte dann auch Darnley von der Kanzel aus. Bald aber erschien als Hauptstütze des Papismus vielmehr der Italiener Rizzio; die Adeligen, welche ihn im Bunde mit Darnley am 9. März 1566 ermordeten, warfen eben auch dies ihm vor. Und da soll denn selbst Knox im Einverständnis mit den Verschworenen gewesen sein (vgl. besonders Tytler, History of Scotland, vol. VII). Der Sachverhalt ist dieser: Es findet sich in London unter den Staatspapieren noch ein Brief des Grafen von Bedford, Gouverneurs von Berwick, an Cecil vom 21. März, worin dieser auf einen, die Namen der geflüchteten Verschworenen enthaltenden Brief des englischen Agenten Randolf verweist, und angeheftet an Bedfords Brief eine nicht von Bedford, doch scheints von einem Sekretär desselben geschriebene Liste, auf welcher neben den anderen Verschworenen auch Knox und sein Edinburger Amtsgenosse Craig stehen; ferner hat, als Maria, um Strafe zu verhängen, mit Truppen in Edinburg einrückte, Knox, der freilich auch ohne wirkliche Mitschuld an jener That sich als einen Hauptgegenstand ihres Zorns ansehen mußte, erst nach Kyle in Schottland, dann nach Berwick sich zurückgezogen; endlich nennt er beiläufig im ersten Buch seiner Reformationsgeschichte den Rat, nach welchem Rizzio zu gerechter Strafe gezogen worden sei, einen klugen. Allein man hat auch noch jenen Brief von Randolf selbst, der richtig viele Namen anführt, aber den von Knox nicht; es existiert noch eine, vom 27. März datierte, scheint von Randolfs eigener Hand geschriebene Liste, welche den Knox und Craig nicht nennt; zwei Mitverschworene, Morton und Ruthven, versichern in einer für Cecil und Elisabeth bestimmten Rechtfertigungsschrift, daß keiner der Prediger teilnahm; endlich ist Craig ruhig und unangefochten in Edinburg geblieben. Erwiesen ist hiernach Knox Teilnahme nicht. — Knox war, wie gesagt, nach Berwick gegangen und hielt sich einige Zeit auf englischem Gebiet auf, nahm damals wohl auch selbst ein von ihm verfaßtes Schreiben der Assembly an die englischen evangelischen Bischöfe und Pastoren mit, das für die dortigen puritanischen Gegner der anglikanischen Kirchengebräuche Fürsprache einlegte, und benützte seinen Aufenthalt dort ohne Zweifel zum Verkehr mit diesen. Wohl erst als Maria nach Darnleys Ermordung mit Bothwell im Sommer 1567 flüchtig und dann gefangen genommen worden war, kehrte Knox nach Edinburg zurück. Er predigte bei der Krönung des jungen Jakob VI., nachdem er gegen die jüdische, unter dem Papsttum mißbrauchte Ceremonie der Salbung eine, jedoch vergebliche Einsprache erhoben hatte. Er forderte die Hinrichtung der Maria wegen Ehebruchs und Gattenmords. Nachdem sie in die Hände der Elisabeth gefallen war, schrieb er, schon „mit einem Fuß im Grabe stehend“, 1570 an Cecil: „wenn ihr nicht die Wurzel umhauet, werden die Zweige rasch und stärker wieder ausschlagen“.

Der definitive Sieg, d. h. die förmliche gesetzliche Anerkennung der Reformation war damit eingetreten, daß Graf Murray, der zum Regenten eingesetzte Bastardbruder der Maria, in Gemeinschaft mit den Ständen die Parlamentsbeschlüsse von 1560 bestätigte; beharrliche Götzendiener wurden, wie Knox forderte, mit der Todesstrafe bedroht. Doch für Knox war Ruhe noch nicht gekommen. 1570 erschütterte ihn die Ermordung des Re-

genten, dann der Abfall seines Freundes Kirkaldy, der 1546 zuerst in Beatouns Schloß gedrungen war, zur Partei der Maria. Unter solchen Eindrücken traf ihn im Oktober 1570 ein Schlaganfall. Er fuhr fort, auf seiner Kanzel in Edinburg zu eifern, obgleich Kirkaldy das Edinburger Schloß inne hatte; da aber sein Leben durch die Gegner bedroht war, gestattete er den Seinen, ihn nach St. Andrews zu bringen.

Noch zu Knox' Lebzeiten erhob sich auch diejenige Frage, welche nachher zur zweiten Periode in den Kämpfen der schottischen Kirche führte, — ob nämlich, wie es der Presbyterianismus forderte, wirklich die Bischofswürde in Schottland nicht mehr bestehen solle. Bisher waren die alten Bischöfe noch im Besitz ihrer Pfründen geblieben; jetzt war durch Hinrichtung des bei Murrays Mord beteiligten Erzbischofs von St. Andrews diese Stelle erledigt. Die Frage war zugleich für die ständische Verfassung sehr wichtig, in welcher die Bischöfe ein wesentliches Glied waren. Unter dem Adel wurde der Wunsch gehegt, eine solche Pfründe zwar wieder zu vergeben, aber mit vermindertem Einkommen, und den Gewinn hieraus einzuziehen; in solcher Weise wurde der Geistliche Douglas für St. Andrews präsentiert. Der Regent, Graf Mar, traf 1572 mit den Superintendenten und andern von ihm berufenen Geistlichen die Übereinkunft, jene Ämter sollten während der Minderjährigkeit des Königs fortbestehen, jedoch als den Assemblies unterworfen. Knox — hier minder streng als die späteren schottischen Presbyterianer — fügte sich den Umständen; er beschränkte sich darauf, vor Mißbräuchen bei Wahl und Einsetzung zu warnen, wie er denn deshalb auch bei Douglas' Einsetzung jede Mitwirkung versagte.

Im August 1572 konnte Knox nach Edinburg zurückkehren. Dort sprach er noch auf die Nachricht von der Bartholomäusnacht hin über den französischen König einen solchen Bannfluch aus, daß dessen Gesandter zürnend Schottland verließ. Dort besuchte ihn auch noch Cecils Botschafter Killigrew, welcher den geheimen Vorschlag mitbrachte, Maria solle den Schotten ausgeliefert und ihr von diesen der Prozeß gemacht werden. — Seinen Tod nahe fühlend, führte er am 9. Nov. selbst noch seinen Nachfolger bei seiner Gemeinde ein. In seinen letzten Tagen und Stunden rief er Gott zum Zeugen an, daß er nur fürs Evangelium gewirkt und auch in denen, gegen welche er „Gottes Gerichte donnerte“, nicht die Personen, sondern bloß die Sünden gehaßt habe; er hinterließ seinen verschiedenen Freunden angelegentliche Ermahnungen; Lob, das ihm jemand spenden wollte, wies er zurück: das Fleisch sei von selbst schon überstolz; mit großer Freudigkeit erwartete er das Ende, ja fühlte schon vorher in die himmlischen Freuden sich versetzt; als seine letzte und schwerste Anfechtung bezeichnete er die, daß der Teufel ihn bereden wolle, er habe durch eigenen treuen Dienst den Himmel verdient. Er starb am 24. November. Als treffendes Zeugnis pflegen seine Landsleute das Wort anzuführen, welches der neu erwählte Regent Morton an seinem Grabe sprach: „Hier liegt er, welcher nie das Angesicht eines Menschen fürchtete.“ **Julius Köstlin.**

Knutzen, Matth. s. Gewissener Bd VI S. 654.

Koadjutor. — Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars II, lib. II, cap. LV—LVII, LIX; Overberg, Diss. de electionibus coadjutorum episcopalium, Monasterii Westphal. 1780; Köhler, Quaest. inaug. de coadjutoribus in Germania, Mogunt. 1787; Held, Das Recht zur Aufstellung eines Koadjutors mit der Nachfolge, München 1848, S. 14 f.; ausführlichere Litteraturnachweise Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts, Bd II, Berlin 1878, S. 249 ff.; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht, 8. Aufl., Leipzig 1886, S. 461 f.; Friedberg, Kirchenrecht, 4. Aufl., Leipzig 1895, S. 172; Grunau, De coadjutoribus episcoporum, Breslau 1894.

Koadjutor (adjutor, cooperator) ist der Gehilfe eines durch Krankheit, Alter, oder aus anderen bloß thatsächlichen Gründen an der Amtsverwaltung gehinderten Geistlichen. Der Gehilfe wird entweder vorübergehend oder bleibend bestellt (coadjutor temporarius, — perpetuus), und im letzteren Falle unter Umständen mit dem Recht der Nachfolge in das Amt des von ihm vertretenen Geistlichen.

Ein Pfarrer oder anderer Benefiziat, welcher durch ein derartiges anhaltendes Hindernis Tit. de clerico aegrotante vel debilitato, in Gregors IX. Sammlung lib. III, (tit. 6, im Sextus III, 5, Conc. Trid. sess. XXI, cap. 6 de reform.) außer stande ist, sein Amt selbst zu verwalten, erhält von den geistlichen Oberen einen Koadjutor oder Vicarius, unter Anweisung eines Teils der Benefizialeinkünfte zum Unterhalte. Der also bestellte Koadjutor ist nur ein zeitweiliger, revocabler. Die Anstellung eines solchen cum spe succedendi ist ausdrücklich durch das Concil. Tridentin. sess. XXV, cap. 7

de reform. untersagt: In coadjutoriis quoque cum futura successione idem posthac observetur, ut nemini in quibuscunque beneficiis ecclesiasticis permittantur. Daß indessen dadurch der Papst selbst nicht gehindert werde, hiervon Ausnahmen zu machen, ist von Benedikt XIV. de synodo dioecesana lib. XIII, cap. X, § 27—29 dargethan worden (vgl. Ferraris bibliotheca canonica s. v. coadjutoria nro. 4 sq.).

Regelmäßig indes denkt man bei dem Namen Koadjutor nur an den analogen Gehilfen eines Bischofs. Nach einem alten Kanon soll bei Lebzeiten eines Bischofs kein Nachfolger für ihn gewählt werden (c. 5. 6. Can. VII, qu. I. [Cyprian a. 252], c. 3. 4. Can. VIII, qu. I. [Conc. Antiochen. a. 341, c. 23]). Im Fall seiner Amtshinderung sollten die benachbarten Bischöfe aushelfen, oder ein dispensator, intercessor, interventor zeitweise angenommen werden (c. 1 Can. VII, qu. I. [Gregor. I. a. 601], vgl. c. 13. 14. eod. [Derselbe a. 599. 603]). Es geschah dies unter Vermittelung des Provinzialkonzils, auch wohl dem Beirate des Papstes (c. 13. 14. cit. c. 17 eod. [Zacharias ad Bonifacium a. 748], c. 5. 6. X. de clerico aegrotante [III. 6], [Innocent. III. a. 1204. Honorius III.]), welcher diese causa episcopalis, wie alle übrigen majores, unter ausführlicher Feststellung des Verfahrens und der Entscheidungsnormen sich förmlich reservierte (cap. un. de clerico aegrot. in VI. [III. 5]. Bonifac. VIII. a. 1298]). Da durch die Bestellung der Weihbischöfe dem Bedürfnisse bischöflicher Unterstützung gewöhnlich abgeholfen wurde, so erfolgte die Annahme eines Koadjutors nur in besonders dringenden Fällen, und dies um so mehr, als in Deutschland sich aus politischen Gründen die Praxis geändert hatte und solche Gehilfen gewöhnlich mit der Aussicht auf die Nachfolge im Bistum gewählt wurden. Das alte Prinzip: ne in una urbe duo sint episcopi (Conc. Nicaen. a. 325 c. 8) wurde aber wenigstens formell nicht verletzt, indem man den Koadjutor, wie den Weihbischof, auf den Titel einer anderen Kirche konsekrierte. Das tridentinische Konzil schreibt nunmehr sess. XXV. cap. 7 de reform. vor, daß nur bei Kathedralkirchen oder Klöstern den Prälaten ein Koadjutor beigegeben werden soll, wenn dringende Notwendigkeit oder offenbarer Vorteil es erheischen, daß aber ein solcher nur dann mit dem Recht der Nachfolge gegeben werde, wenn zuvor vom römischen Bischofe deshalb eine sorgfältige Untersuchung vorangegangen, auch in der Person des Anzusetzenden alle Eigenschaften, welche bei Bischöfen und Prälaten gefordert werden, vorhanden sind. Die Bestellung eines Koadjutors kann vom Prälaten selbst beantragt werden und erfolgt unter Zustimmung des Kapitels. Dieses selbst bewirkt die Bestellung, wenn der Prälat gehindert ist, einen Antrag zu machen, oder wenn er sich weigert, dem Bedürfnisse nachzukommen, in welchem Falle die päpstliche Entscheidung eingeholt werden muß (c. un. de clerico aegrot. in VI). Über die Konkurrenz des Staates bei Koadjutorwahlen haben die verschiedenen Staatsgesetzgebungen verschiedene Anordnungen getroffen. S. darüber Hinschius, II, 256 ff. Über die ihrer Zeit berühmte Mainzer Koadjutorwahl Dalbergs s. Mejer, Zur röm.-deutschen Frage 1, 110 ff.; über die Streitigkeiten bei Gelegenheit der Einsetzung des Freiherrn v. Wessenberg zum Koadjutor des Bischofs von Konstanz s. die litterarischen Nachweisungen im Hermes, Leipzig 1820, Stück VI, S. 99—145; über die Koadjutorwahl des späteren Kardinals Geißel zu Köln (1841) s. Held S. 76.

Der Coadjutor cum spe succedendi hat auf die Diöcese ein obligatorisches Recht (jus ad rem), welches mit dem Abgange des Koadjutus ohne weitere Übertragung zum dinglichen wird (jus in re), s. Ferraris a. a. O. Nr. 26 ff. Bis dies geschieht, hat er Anspruch auf eine congrua sustentatio, auf die Verwaltung der Diöcese, so weit dies nötig ist und durch eine besondere Instruktion festgestellt zu werden pflegt. Ausdrücklich ist aber durch die Kirchengesetze die Veräußerung der Güter der Kirche untersagt (c. un. de clerico aegrot. in VI, c. 42 de electione in VI, I. 6 [Bonifaz VIII. a. 1299]. **Mejer** †.

Koblenzer Artikel von 1769 s. Bd V S. 343, 14.

Kobold s. Feldgeister Bd VI S. 1.

Kodde, Gisb. van der s. Kollegianten.

Kögel, Theodor Johannes Rudolf, gest. 1896. — Gottfried Kögel, R. K., Sein Werden und Wirken, Berlin 3 Bde (Bd 1, 1899. Bd 2 soll Herbst 1901 erscheinen);

Em. Frommel, Zur Erinnerung an R. K. im Daheim 1896, S. 698 ff. — Pfarrhaus 1896 und 1901. Ev. KZ 1896 Nr. 29. Halte was du hast XX, Nr. 1. Allg. Ev.-luth. KZ 1897, Nr. 19. Christl. Welt 1897, S. 258 ff. (R. K. als Dichter). H. Hering, Lehrbuch der Homiletik S. 250.

Rudolf Kögel ist am 18. Februar 1829 als einziger Sohn des Diakonus, späteren Oberpfarrers und Superintendenten Gottfried Kögel in Birnbaum (Prov. Posen) geboren. Seine Voreltern sind Thüringer; sein Großvater besaß ein Bauerngut. Auch seine Mutter, geb. Bartusch, war die Tochter eines Bauern in der Neumark. Der im evangelischen Bekenntnis fest gegründete, schlichte und mannhafte Vater und besonders die geistig hochbegabte Mutter haben einen tiefen und nachhaltigen Einfluß auf die innere Entwickelung des Sohnes ausgeübt. Als Alumnus der Latina in Halle, unter dem Rektor Eckstein, erhielt K. seine Gymnasialbildung. Schon von Anfang an zeigte sich die vom größten Fleiß getragene reiche Begabung, insbesondere auch in rednerischer, stilistischer und dichterischer Beziehung. Im Herbst 1847 begann er nach einem vorzüglichen Examen seine theologischen Studien in Halle. Von großer Bedeutung wurde für ihn das nahe Verhältnis zu Tholuck, dessen Amanuensis er wurde, den er auch später auf einer Reise nach Spanien begleitete. Er selbst bekennt: „Was mir nie verloren gegangen, sind die Eindrücke von Tholucks Umgang. Er war es, der mir beigebracht hat, daß Selbstbeherrschung noch keine Selbstverleugnung ist" (vgl. auch das treffliche Gedicht Kögels bei dem 50jährigen Jubiläum Tholucks). Neben Tholuck wirkte besonders Ahlfeld (s. d. A. Bd I S. 270 ff.) durch seine Predigten auf ihn. Im Jahre 1850 ging er nach Berlin, wo Neander (an dessen Sarge er auch als Vertreter der Studenten sprach), Nitzsch, Ranke, Stahl besonderen Einfluß auf ihn gewannen. Als Kandidat der Theologie trat er auf Tholucks Empfehlung als Lehrer in die Blochmann-Bezzenbergersche Erziehungsanstalt (Gymnasium), jetzt Vitzthumsches Gymnasium in Dresden ein (Michaelis 1852 bis Ostern 1854). Der Verfasser dieses A.s gehört zu den Schülern, die in dieser Zeit von K. als Klassenlehrer in der Quinta den Unterricht in Religion, Latein und Deutsch genossen haben, und kann die hervorragende Lehrbegabung und den tiefgreifenden erzieherischen Einfluß, den K. ausübte, bezeugen (s. Kögels Biographie S. 186 ff.). Unter seinen Kollegen an der Schule waren Wilh. Herbst (der nachmalige Rektor von Pforta), Alb. Rhode (gest. als Gymnasialdirektor in Wittenberg) und Otto Roquette, mit denen enge Freundschaft ihn verband. Insbesondere trat K. in nahen Verkehr mit den Künstlern Dresdens (Schnorr von Carolsfeld, Ernst Rietschel, Ludw. Richter), während unter den Geistlichen Dresdens keiner war, der ihn anzog. Am Ende des Jahres 1854 wurde er Pfarrverweser in Nakel. Gleichzeitig war ihm die Hilfspredigerstelle bei dem erkrankten Prediger der preußischen Gesandtschaft in Rom angeboten worden. Er entschied sich aus Pflichtgefühl für die Stelle seiner Heimatprovinz, „die weniger Glanz und mehr Arbeit hatte". „Ich selbst" (schreibt er) „will mich und werde mich verdichten, vertiefen, sammeln in Nakel. In Rom würde ich vielleicht verlieren, ein Diplomat und kein Theolog, ein Weltmann und kein Christ werden, was ja nach einer praktischen Schule in Nakel und anderswo nicht zu fürchten ist. Kurz, die sanguinische Phantasie war für Rom, das Gewissen für Nakel." Am 15. August 1855 vermählte er sich mit Maria Müller, Tochter des Halleschen Theologen Julius Müller. Von 1857 bis 1863 wirkte er sodann in der neu begründeten deutsch-evangelischen Gemeinde im Haag, in welcher Stellung er auch einen großen Einfluß auf die holländischen christlichen Kreise ausübte. Der Dichter da Costa, der getaufte Jude Cappadose, Groen van Prinsterer, Graf Bylandt und der um seines evangelischen Bekenntnisses willen verfolgt gewesene Spanier Matamoros (s. d. A.) gehörten zu seinem nächsten Umgang, durch den er viel Förderung gewann und vor allem auch in seiner Unionsgesinnung bestärkt wurde. Im Jahre 1862 wurde er auf Anregung des Oberhofpredigers Hoffmann an den Dom zu Berlin als Hofprediger berufen, konnte aber wegen eingetretener Erkrankung erst am 2. Advent 1863 sein Amt antreten. In Berlin entfaltete er je mehr und mehr eine weit- und tiefgreifende Thätigkeit. Im Kultusministerium wurde ihm durch von Mühler die Stelle eines vortragenden Rates übertragen, die er auch unter dem Ministerium Falk bis zu seinem Eintritt in den Oberkirchenrat, allerdings ohne thatsächliche Wirksamkeit, innegehabt hat. Nach Wilhelm Hoffmanns Tode im Jahre 1873 (s. den betreffenden von Kögel selbst verfaßten Artikel Bd VIII S. 227 ff.) wurde er Oberhofprediger, Generalsuperintendent der Kurmark und Ephorus des Domkandidatenstiftes.

Kögels Bedeutung und der Einfluß, den er ausübte, liegt vor allem in seiner Wirksamkeit als Prediger und Kirchenpoliker. Als Prediger nimmt er eine ebenso hervorragende

wie völlig eigenartige Stellung ein. Die Predigten sind textgemäß, tragen aber dabei zugleich jedesmal ein geschlossenes kunstvolles Gepräge. Der reiche Inhalt wird in knapper, scharf zugespitzer, oft auch allzu pointierter Form geboten. Alles nebensächliche, nur malerische Beiwerk ist ausgeschlossen. Die vielfachen Beispiele aus Geschichte und menschlichem Leben werden in kürzester plastischer Gestaltung lebensvoll dem Hörer vorgeführt. Die Predigten tragen das Gepräge eines mächtigen ethischen Ernstes, psychologischer Feinheit und erlesenen Geschmacks. Niemals wird K. trivial, auch wenn er es liebt, in kurzen Schlagwörtern, Wortspielen, Assonanzen zu reden. Der Gedankenfortschritt erfolgt rasch und energisch. Auch wo er springend und frappierend erscheint, fehlt nie der durchdachte Zusammenhang. Die Sätze sind meist kurz, sententiös. Die ästhetische und dichterische Begabung wird in besonderer Weise in den Dienst der Predigt gestellt. „Die Feile der Durcharbeitung ist so sorgsam wie die eines Gedichts; man vermöchte ohne den Rhythmus oder die Euphonie zu beeinträchtigen, kaum ein Wort zu versetzen. Alles ist gleich den Facetten eines Edelsteins geschliffen" (Hering a. a. O). Kögel sucht nach seiner besonderen Eigenart (s. u.) niemals durch dialektische Entwickelung eines Gedankens den Hörer von der Richtigkeit seines Worts zu überzeugen, sondern durch die eindringliche positive Bezeugung Herz und Gewissen unmittelbar zu fassen, wobei auch die Einwirkung auf die Phantasie ihre große Bedeutung bekommt (vgl. seinen Vortrag: Über die Phantasie als religiöses Organ). Trotz des Gedankenreichtums sind die Predigten Kögels wegen der Prägnanz des Ausdrucks kurz. Charakteristisch ist in formaler Beziehung der kurze Transitus vom Text zum Thema, der in wenigen Sätzen in schneller, aber zwingender Folgerichtigkeit das Thema gewinnt. Meisterhaft sind auch die Schlüsse der Predigten, die oft den Höhepunkt bedeuten, niemals vorher sich vorbereiten, aber stets innerlich und äußerlich begründet erscheinen. Diese Predigtweise machte die genaue Vorbereitung unbedingt nötig. Kögel arbeitete jede Predigt mit der peinlichsten Sorgfalt unter vielfachen Korrekturen des Konzepts aus. Fast immer lag, wenn er die Kanzel bestieg, schon die nächstfolgende Predigt für die Domkanzel fertig in seinem Pult, damit er nicht durch unvorhergesehene Amtsarbeiten an der sorgfältigen Ausarbeitung gehindert würde. Ebenso genau, wie sie geschrieben war, wurde sie memoriert (vgl. den für ihn bezeichnenden Ausspruch: „Wir Prediger haben so oft Gelegenheit, uns gründlich zu blamieren, daß es des künstlichen Mittels der Nichtvorbereitung nicht erst bedarf, um diesen Effekt zu erzielen"). Der Vortrag der Predigt war musterhaft und durchaus dem Inhalt angepaßt, weihevoll, aber natürlich und fern von jedwedem künstlichen Kanzelpathos; durch einen überaus sonoren Klang der Stimme und eine völlig dialektfreie Sprachweise wurde der Eindruck gehoben. — Meisterhaft waren vor allem auch die Gelegenheitsreden, unter denen die bei den Feiern im königlichen Hause gehaltenen (z. B. bei der goldenen Hochzeit des Kaiserpaares, bei der Beerdigung Kaiser Wilhelms, Kaiser Friedrichs), besonders zu nennen sind. Ebenso hervorragend sind die Weihereden z. B. bei der Enthüllung des Stein-Denkmals in Berlin, bei der Grundsteinlegung des Reichstagsgebäudes u. a. m.). Wie sehr die stilistische und rednerische Gestaltung der Predigt nach Kögels zielbewußtem Streben für ihn mit dem Wesen der Predigt selbst verwachsen ist, geht aus folgendem Eintrag ins Tagebuch hervor: „Nicht nur die Art des Redens und Schreibens, sondern sogar der Charakter des Redners und Schriftstellers selbst verändert sich mit der Gewohnheit, die Form streng oder lässig zu behandeln. Der bestimmte Charakter wird kurz und bündig darstellen, aber auch schon das Ringen nach bestimmter, genauer Form wird das Wesen stählen und härten. — Die bloße Kürze ist nicht immer Schönheit, aber oft der Anfang dazu und zuweilen ihr unentbehrlich" (Gottfr. Kögel a. a. O. S. 135 f.). Zahlreiche Predigtsammlungen von größerem und geringerem Umfang sind erschienen: Der 1. Brief Petri in 20 Predd. ausgelegt (im Haag gepredigt). Lasset euch versöhnen mit Gott, 3 Bde. Pro domo. Kirchliche Gedenkblätter an die Kriegszeit. Das Vaterunser in Predigten ausgelegt. Aus dem Vorhof ins Heiligtum (Pred. über das AT), 2 Bde. Der Brief an die Römer in Predd. ausgelegt. Die Seligpreisungen der Bergpredigt. Wach auf du Stadt Jerusalem! Der Brief des Jakobus in Predd. ausgelegt. Das Ev. Joh. in Predd. und Homilien ausgelegt. Geläut und Geleit zum Kirchenjahr (ein Jahrgg. Predd.). Allerdings wird es gerade bei K. recht deutlich, wie bei dem Redner die Vortrefflichkeit der Leistung keineswegs die Vorbildlichkeit des Modells für andere mit einschließt, vielmehr durch den genauesten Zusammenhang der Leistung mit der nur einmal vorhandenen Persönlichkeit bedingt ist. — Als Seelsorger hat K. ebenfalls eine weitgreifende Wirksamkeit bethätigt, die allerdings einer näheren Darstellung sich naturgemäß entzieht. — Als Generalsuperintendent übte K. durch seine zum Kirchenregiment besonders befähigte Persönlichkeit einen großen Einfluß auf Pastoren und

Gemeinden aus. Besonders auf den alle einzelnen Gemeinden einer Diöcese umfassenden Generalkirchenvisitationen, die zuerst in Schlesien ins Leben traten, vor allem aber auch von Kögel in der Kurmark gepflegt wurden, und die in den preußischen Provinzialkirchen jetzt überall in Übung sind, entfaltete er bei außerordentlicher Arbeitskraft seine hervorragenden Gaben. Er war auch ein Virtuos der kirchlichen Gesprächskunst, und verstand es wie wenige, die eminente katechetische Begabung auf die öffentliche Besprechung von Schriftabschnitten mit erwachsenen, teilweise recht schwer zum Reden zu bringenden Gemeindegliedern zu übertragen.

Kögels Dichtungen erwachsen auf demselben Grunde der geistigen Anlage und des Pathos, aus dem seine Predigten geboren sind. Die Tiefe der Gedanken, die Prägnanz der Sprache, besonders die gefeilte Form treten in besonderem Glanz uns entgegen. Man wird durch die Formvollendung mannigfach an Geibel erinnert, den K. als Dichter besonders hoch schätzte, dem er auch persönlich nahe trat (vgl. Kögels Aufsätze über „Geibel, Der deutsche Reichsherold“ im Daheim 1872, S. 228 ff. Seine Gedichte erschienen 1891, in 2. Aufl. (nach seinem Tode) 1900.

Der Einfluß, den Kögel auf die innere und äußere Entwickelung der preußischen Landeskirche in den siebziger Jahren ausgeübt hat, ist kein geringer. Kögels Auffassung vom Wesen der Kirche und ihrer Verfassung wird kaum scharf zu fixieren sein. Prinzipiell, systematisch die Begriffe zu bestimmen und zu entwickeln war weder seine Neigung noch seine Gabe. Ihm wurde nach seiner vorherrschenden ästhetischen Gestaltungsgabe jeder Begriff mittelst der bei ihm vorherrschenden Phantasie zu einem konkreten Bild, ja oft nur zu einem geistreichen, scharf pointierten Aperçu, das frappiert und interessiert, aber zur prinzipiellen Klärung nicht ausreicht. Auch seine Beurteilung historischer Thatsachen ist durch die eigene Phantasie unwillkürlich beeinflußt. Der unbefangene Sinn für historische Entwickelung ging ihm ab. Am besten erkennt man seine prinzipielle Auffassung von der Kirche und ihrer Verfassung aus seinem Artikel über Stahl (2. Aufl. d. Werkes Bd XIV S. 587 ff.). Er erklärt sich entschieden gegen die unevangelische Auffassung Stahls von der Kirche als einer „Institution“, die über der Gemeinde steht, so daß Kirche und Gemeinde zwei verschiedene Größen werden, er erklärt sich gegen jedes andere Verfassungsprinzip, als das des allgemeinen Priestertums. Doch reichen alle diese Auseinandersetzungen mit Stahl nicht aus, um die prinzipielle Auffassung zu gewinnen. Kögel gestaltete sich selbst ein Bild der Kirche, bezw. der preußischen Landeskirche, die seinem Ideal entsprach, und mit dem ganzen Gewicht seiner energischen auf persönliche Leitung angelegten Willenskraft suchte er das Ziel, das er sich gesteckt hatte, zu erreichen. Zwei charakteristische Grundzüge treten uns in ihm entgegen. Der erste ist seine unbedingte Verfechtung der Union, wobei der schärfste Gegensatz zu Stahl erscheint. Kögel vertritt die ideelle Einheit der lutherischen und reformierten Kirche, darum auch ihre Einigung, indem er in beiden nicht entgegengesetzte Lehren, sondern verschiedene Lehrweisen sieht (a. a. O. S. 587 f.). Im wesentlichen stimmt sein Unionsbegriff mit dem von Julius Müller in seinem Buche: „Die Union und ihr göttliches Recht“ entwickelten überein. Dadurch war sein Gegensatz zu der konfessionell-lutherischen Partei in Preußen, die eine selbstständige Gestaltung der lutherischen Kirche in der preußischen Landeskirche verlangte, bedingt, ein Gegensatz, der besonders bis 1873 in den Vordergrund trat. Der zweite Grundzug seiner kirchlichen Stellung war der scharfe Gegensatz zu dem Protestantenverein. Ihm galt das kirchliche Bekenntnis, wie es sich insonderheit in dem apostolischen Glaubensbekenntnis fixiert hatte, als feste, von dem Kirchenregiment streng zu wahrende Lehrnorm. Die Disziplinaruntersuchung gegen den Prediger Sydow, über den im Jahre 1873 wegen Irrlehre vom Brandenburger Konsistorium die Suspension vom Amt ausgesprochen worden war, die sodann aber vom Oberkirchenrat nach einem Verweis wieder aufgehoben wurde, brachte Kögel in Gegensatz zu dem obersten Kirchenregiment. Dieser Gegensatz wurde verschärft durch Kögels Gegnerschaft zu den synodalen Verfassungsplänen des Präsidenten des Oberkirchenrats Herrmann. Kögel hatte auch in diesem Punkte keine prinzipielle Auffassung. Die Verfassung galt ihm bloß als Mittel zum Zweck. Diejenige kirchliche Gemeindeverfassung erschien ihm als die beste, die ihm die Aufrechterhaltung der Lehrordnung sicherte. In Holland sah er „die demokratische Grundlage“ der Kirchenverfassung, nach der der Kirchenvorstand unmittelbar aus Urwahlen bei allgemeinem gleichen Stimmrecht hervorging, nicht nur als ungefährlich, sondern sogar als nötig an, weil „die Gemeinden besser waren als ihre Vorstände“. In der preußischen Landeskirche dagegen sah er alle Bestrebungen, die nicht für die Wahlen die festen Normen zu einer von ihm erwünschten Vertretung darboten, für unannehmbar an. „Die Verfassung gehört auch zum täglichen Brot und alle Egalisierungen sind Ex

τοῦ πονηροῦ d. h. nicht vom Übel, sondern vom Argen.“ Je länger Kögel, der nach seiner hervorragenden Begabung und Stellung für die Mitgliedschaft im Oberkirchenrat bestimmt erscheinen mußte, von ihm fern gehalten wurde, um so mehr mußte sich der Gegensatz steigern. Die Verhandlungen der außerordentlichen Generalsynode 1875 brachten den entschiedenen Bruch mit dem Kirchenregiment. Zu der Generalsynodalordnung, die unter dem Ministerium Falk dieser Synode vorgelegt wurde, waren „Schlußbestimmungen“ beigefügt, durch die die Zusammensetzung der Provinzial- und Kreissynoden, wie sie bisher in der Kirchengemeinde- und Synodalordnung bestimmt war, dahin geändert wurde, daß nicht, wie bisher, die gleiche Zahl geistlicher und weltlicher Mitglieder in die betreffenden Synoden gewählt werden sollten. Vielmehr sollten hinfort noch eine gleiche Anzahl weltlicher Mitglieder hinzutreten, die aus den Ältesten und Gemeindevertretern des Synodalkreises und zwar nur von den an Seelenzahl stärkeren Gemeinden gewählt werden (das sog. Intelligenzdritteil). Bei diesem Punkte spaltete sich die Unionspartei der Synode. Während der eine Teil unter Kögels Führung mit der konfessionellen Rechten diese Änderung bekämpfte und verwarf, stimmte der größte Teil der Synode bei, weil Falk von der Annahme dieser Schlußbestimmungen, die übrigens späterhin gerade zur Stärkung des konservativen Elements in den Synoden wirksam geworden sind, die Annahme der gesamten Verfassung von seiten der Regierung abhängig machte. Unter Kögels Führung, dem besonders Generalsuperintendent Schultze in Magdeburg zur Seite stand, bildete sich hierauf die Partei der positiven Union, die fortan zur ausschlaggebenden Partei im kirchlichen Leben und in den Synoden wurde. Die Angriffe, die auf der Kreissynode Berlin-Cölln im Jahre 1877 gegen das apostolische Symbolum und seinen liturgischen Gebrauch von seiten der Vertreter des Protestantenvereins erfolgten, steigerten die Gegensätze. Die endliche Folge war, daß durch Kaiser Wilhelm Kögel und zugleich Wilhelm Baur am 2. Januar 1879 zu Mitgliedern des Oberkirchenrats ernannt wurden. Präsident Herrmann schied bald darauf aus dem Oberkirchenrat aus. Daß auch der Rücktritt Falks im Jahre 1879 wesentlich durch diese kirchliche Entwickelung beeinflußt war, bezeugt Bismarcks Wort (Gedanken und Erinnerungen, II, S. 131 f.): „Aus den Vorgängen, die für seinen (Falks) Rücktritt entscheidend wurden, ist mir erinnerlich, daß es die Streitigkeiten mit dem Oberkirchenrat und den ihm nahe stehenden Geistlichen waren, welche den Bruch mit S. Majestät herbeiführten.“ Im Jahre 1884 wurde Kögel Mitglied des neu errichteten Staatsrats.

Es ist natürlich, daß ein Mann, wie Kögel in dem Kampf der Parteien die verschiedenartigste Beurteilung gefunden hat. Es ist nicht die Aufgabe dieses Artikels, eine Kritik der Wege und Ziele, die Kögel bezw. die vor allem von ihm geleitete Partei der positiven Union in der preußischen Landeskirche einschlug und energisch verfolgte, zu geben. Dagegen erachtet es der Verfasser als eine Pflicht, den persönlichen Charakter Kögels gegen Urteile zu vertreten, wie sie z. B. von Nippold (Abseits vom Kulturkampf S. 13) u. a. gefällt worden sind. Kögel war ein Mann tiefen Gewissensernstes und strenger Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, der in allem, was er erstrebte, nicht seine Person und seine Ehre, sondern nur die von ihm vertretene Sache suchte. Gewiß hat er stets mit dem ganzen Schwergewicht seiner Persönlichkeit alle Hindernisse zu beseitigen gesucht, weil er den Weg, den er verfolgte, für den einzig rechten angesehen hat. Dabei fehlten ihm nach seiner Eigenart oft das Verständnis für eine andere von ihm abweichende Ansicht, und die gerechte, unbefangene Würdigung der verschiedenen Wege, die bei gleicher wesentlicher Grundanschauung möglich sind. Man hat ihm vielfach als Herrschsucht ausgelegt, was doch nur die unwillkürliche Wirkung seiner Persönlichkeit war, die sich unmittelbar autoritativ geltend machen mußte. Die Begleiterscheinungen der Herrschsucht, Neid und Eifersucht, waren ihm vollständig fern. Wie wenig er selbst das Übergewicht über andere Persönlichkeiten zur Befriedigung des Ehrgeizes suchte, beweist sein inniges Verlangen nach wahrer fördernder Freundschaft (vgl. s. Biographie Bd 1 S. 48f.) und seine Treue in derselben. Die würdige Krönung eines vielbewegten, im innersten Kerne stets der Nachfolge Christi zugewandten Lebens waren die letzten sechs Jahre der Bewährung im Stillehalten unter schwerem Kreuz. Ein körperliches Siechtum, das sich durch die Überanstrengung der Arbeit lange vorbereitet hatte, nötigte K. seine Ämter niederzulegen. Nur noch einmal, als der letzte Gottesdienst im alten Berliner Dom gehalten wurde, konnte er wenigstens den letzten Segen am Altar über seine Gemeinde sprechen. Mit bewundernswerter friede- und freudevoller Tapferkeit hat K. den Verfall der körperlichen Kräfte, die ihn vollständig auf die hingebende Pflege durch die Seinen, in besonderem Maße durch seine zweite Frau, Lina geb. von Bodelschwingh, verwies, ertragen. Jeder, der dem Leidenden in jenen Jahren nahetreten durfte, wird einen tiefen Eindruck fürs Leben von der Leidensfreudigkeit, dem

warmen liebevollen Herzen eines wahrhaften Christen mitgenommen haben. Seine geistigen Fähigkeiten setzten ihn aber auch in diesen Leidenszeiten in den Stand, sowohl seine Predigten über das Ev. Johannis abzuschließen, als auch sein letztes Werk: „Deine Rechte sind mein Lied. Geschichten und Aussprüche zu den Psalmen“ 1895 zu diktieren. Nach seinem Tode erschienen auch 66 Andachten, die vom Herbst 1894 bis 12 Tage vor seinem Tode allwöchentlich durch einen Domkandidaten, dem er sie diktierte, vor ihm und den Mitgliedern des Domstifts vorgelesen wurden als ein Ersatz für die persönliche unmöglich gewordene Ansprache. Am 2. Juni 1896 schlug für den Dulder die Stunde der Erlösung von seinem Leiden durch einen sanften Tod. **Georg Rietschel.**

Köhler, August, gest. 1897. — Litteratur: Geheimrat Professor Dr. Aug. Köhler, im Korrespondenzblatt für d. ev.-luth. Geistlichen in Bayern. XXII, Nr. 18, von W. Engelhardt; Rede gehalten bei der Beerdigung des Herrn Dr. phil. et theol. August Köhler u. s. w. von W. Caspari; Zum Gedächtnis unseres lieben D. August Köhler von D. Schmidt und A. Kahl (als Manuskript gedruckt); August Köhler, Nekrolog in NKZ VIII S. 273—297 von E. Sellin.

August Köhler ist geboren zu Schmalenburg in der Rheinpfalz am 8. Februar 1835 als Sohn eines Pfarrers Wilhelm Köhler, besuchte das Gymnasium zu Zweibrücken und studierte darauf in Bonn, Erlangen und Utrecht Theologie. Im Jahre 1857 habilitierte er sich als Privatdozent an der Universität Erlangen, wo er 1862 außerordentlicher Professor für alttestamentliche Exegese wurde, 1864 wurde er als ordentlicher Professor nach Jena berufen, 1866 nach Bonn, 1868 nach Erlangen zurück als Nachfolger von Delitzsch. Hier hat er 29 Jahre gewirkt, 1884/85 war er Prorektor der Universität, 1894 wurde ihm der Titel eines Kgl. Geheimen Rates verliehen. Im Jahre 1896 begann er zu kränkeln, im Januar 1897 wurde die innerliche Erkrankung akut und am 17. Februar d. J. verschied er.

Köhler war einer der gelehrtesten, gründlichsten und besonnensten Forscher seines Jahrhunderts auf dem Gebiete des alten Testaments. Sein Charisma war mehr das Nachprüfen der Meinungen anderer, als das Bahnen neuer Wege für die Forschung. Seine theologische Richtung war besonders beeinflußt von Delitzsch und Hofmann. Im Anschluß an sie trat er, wenn auch in wechselnder Form, zeitlebens energisch für die Bedeutung der alttestamentlichen Geschichte als einer die christliche Gemeinde vorbereitenden, auf sie weissagenden und ihr zur Lehre, Zucht und Vermahnung dienenden Heilsgeschichte ein.

Sein erstes größeres Werk war ein exegetisches. Er lieferte einen Kommentar zu den Büchern der nachexilischen Propheten. 1860 erschien die erste Abteilung: Die Weissagung Haggais. Ihr folgte 1861 die zweite: Die Weissagung Sacharjas Kap. 1—8, 1863 die dritte: Die Weissagung Sacharjas Kap. 9—14. Das Werk kam zum Abschlusse im Jahre 1865 mit der vierten Abteilung: Die Weissagung Maleachis.

„Mein Bestreben in diesem Kommentare,“ so sagt er in der Vorrede, „geht nicht sowohl dahin, neue Ansichten aufzufinden, als vielmehr dahin, die mir richtig erscheinenden, gleichviel ob alt oder neu, wohl zu begründen.“ Damit giebt er selbst richtig das Moment an, durch das er drei Jahrzehnte lang von so großer Bedeutung für die alttestamentliche Wissenschaft werden sollte. Mit einer Gründlichkeit sondergleichen werden hier die früher vorgetragenen Auslegungen geprüft und abgewogen, mit klarer Entschiedenheit dann die Entscheidung getroffen. In Bezug auf die Einleitungsfragen ist das Werk infolge der neueren historischen und litterarischen Forschungen, die ganz neue Probleme gezeitigt haben, veraltet; die exegetische Behandlung aber kann noch jetzt nach 40 Jahren von keinem ohne Schaden übergangen werden und wird noch lange ihre Bedeutung behalten.

Das Werk rief lebhafte Angriffe hervor, vor allem, weil K. für die Authentie von Sach 9—14 eintrat. In den GgA, in der Protestantischen KZ, der Schenkelschen allgemeinen kirchlichen Zeitschrift und vor allem in der ZwTh wurde K. in vielfach nicht gerade vornehmer Weise bekämpft, doch mit größter Ruhe erwehrte er sich dieser Anfeindungen.

Nachdem er sich vorübergehend mit einzelnen Fragen der alttestamentlichen Theologie litterarisch beschäftigt hatte, z. B. in seinem Bonner Antrittsprogramm: De pronunciatione ac vi sacrosancti tetragrammatis יהוה, in mehreren Artikeln der ZlThK, für die er auch eifrig Recensionen lieferte, wandte er sich dem Gebiete zu, auf dem seine bedeutendste wissenschaftliche Leistung, sein eigentliches Lebenswerk entstand, der alttestamentlichen Geschichte.

Im Jahre 1875 erschien der erste, im Jahre 1893 der letzte Teil von Köhlers Lehr-

buch der Biblischen Geschichte Alten Testaments. In der Vorrede heißt es: „Die Aufgabe, welche ich mir gestellt, geht dahin, eine innerlich zusammenhängende Darstellung der in dem alttestamentlichen Schriftganzen berichteten Geschichte der vorchristlichen Gemeinde Gottes zu geben. — Ich glaube auch von prinzipiellen Gegnern meiner theologischen Richtung wenigstens das Zugeständnis erwarten zu dürfen, daß ich, abgesehen von etwaigen Fehlgriffen im einzelnen, mich redlich bemüht habe, den im Alten Testamente berichteten Geschichtsverlauf, wie die Verfasser der alttestamentlichen Geschichtsbücher sich ihn dachten, zu erforschen und nachzuerzählen, zumal ich die historische Aufgabe durchweg zugleich als kritische gefaßt und auf eine über die Einsprache des wissenschaftlichen Gewissens sich hinwegsetzende Harmonistik verzichtet habe, dessen gewiß, daß Arbeit im Dienste Gottes und im Dienste der Wahrheit eins und dasselbe ist."

Keine Geschichte des Volkes Israel wollte K. also liefern, nur das nacherzählen, was die alttestamentliche Gemeinde selbst über ihr Entstehen und ihre Geschichte erzählt, dies aber unserm Verständnis durch eine genaue Durchforschung der alttestamentlichen Quellen, durch Zuhilfenahme des ganzen modernen wissenschaftlichen Apparates näher bringen. Eine besondere Schwierigkeit mußte sich der Bewältigung dieser Aufgabe entgegenstellen, es waren die verschiedenen differierenden Berichte über einzelne Ereignisse und ganze Perioden der israelitischen Geschichte im alten Testamente selbst. Köhler giebt das Vorhandensein solcher rückhaltlos zu. Im Pentateuch unterscheidet er die jahwistische und die elohistische Quelle. Er erkennt an, daß nicht nur die Samuelis- und Königsbücher sich nicht in allen Punkten mit den Büchern der Chronik harmonisieren lassen, sondern er findet auch in jenen selbst wieder verschiedene Quellenschriften. Aber er hält es für unmöglich, ohne Zuhilfenahme subjektiv-willkürlicher Hypothesen Entstehung, Zeitalter, Tendenz und historischen Wert dieser festzustellen und auf diese Weise in jedem einzelnen Falle den realen Thatbestand zu eruieren. Daher verzichtet er ganz darauf. Er beschränkt seine Aufgabe dahin, „aus dem Alten Testamente nur das zu entnehmen, was sich bei der alttestamentlichen Gemeinde auf Grund der mancherlei und verschiedenartigen Berichte schließlich als die gemeingiltige Anschauung von dem Verlaufe ihrer Geschichte herausgebildet hat".

Dieser Aufgabe hat er sich meisterhaft erledigt. Wer jenes gewaltige, von bestimmten religiösen Grundgedanken getragene und scharf pointierte Geschichtsbild, wie es in der nachexilischen Gemeinde lebte und von dieser die christliche Gemeinde übernommen hat, kennen lernen und auf sich wirken lassen will, der wird kein besseres Hilfsmittel finden als K.s Reproduktion. Dazu enthalten die die Darstellung begründenden Fußnoten eine Fülle wertvoller exegetischer Einzelerörterungen und historischer Untersuchungen. Es ist ein Werk, dem auch der Gegner die Achtung nicht versagen kann.

Die zwanzig Jahre der Fertigstellung desselben waren gerade die, die eine allmähliche Umwandlung der ganzen alttestamentlichen Wissenschaft herbeigeführt hatten. Die Steine des Orients hatten immer lauter wieder zu reden begonnen, die geschichtliche Methode hatte Riesenfortschritte gemacht und wurde nun auch an den alttestamentlichen Quellen versucht. Man unternahm es, nach profangeschichtlichen Grundsätzen die wirkliche israelitische Geschichte zu eruieren und darzustellen.

K. arbeitete mit seiner Zeit fort, obwohl dieselbe ganz neue Probleme stellte, obwohl die Aufgabe, die er sich einst gesetzt hatte, geradezu allmählich alteriert wurde. Jetzt, wo neben dem alten Testamente immer neue Quellen für die Geschichte Israels auftauchten, durfte nicht mehr ignoriert werden, was diese sagten, wäre es unwissenschaftlich gewesen, sich auf das zu beschränken, was die alttestamentliche Gemeinde selbst über ihre Geschichte gedacht hatte. K. nahm daher auch die neuen Probleme in Angriff und den Niederschlag dieser seiner Arbeit bemerkt man im 2. Bande, die Anmerkungen wachsen, der Text wird geringer. Einen immer größeren Umfang nimmt die Auseinandersetzung ein mit allen neueren Versuchen, insbesondere denen der Wellhausenschen Schule, das traditionelle Geschichtsbild zu zerstören. K.s Resultat läuft fast überall auf Ablehnung jener hinaus, inwieweit mit Recht, ist hier nicht zu prüfen. Jedenfalls ist seine Methode eine streng wissenschaftliche, und gehören seine diesbezüglichen Untersuchungen und Exkurse zu dem Besten, was gegen die moderne kritische Schule geschrieben ist.

Aber noch in anderer Weise sollte sich bald zeigen, wie wenig K. gesonnen war, neu auftauchenden Problemen aus dem Wege zu gehen. So skeptisch er selbst den meisten neueren Aufstellungen über die alttestamentliche Litteratur und Geschichte gegenüberstand, so wenig hielt er doch die prinzipielle Stellung, die weite kirchliche Kreise diesen gegenüber einnahmen, für religiös oder wissenschaftlich berechtigt. Ja, er erblickte in dem starren Festhalten an der synagogal-kirchlichen Tradition geradezu eine Gefahr für die Kirche.

Er suchte daher in einem Artikel der NkZ V S. 865 ff. „Zur Kritik des A. Testamentes“ den Beweis zu liefern, daß „die kritische Forschung über die Entstehung und den Inhalt des Alten Testamentes durch die Autorität Jesu nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr zur Aufgabe gestellt sei, daß gerade die historisch-kritische Untersuchung die Gemeinde Jesu davor behüte, solches, was nur Gegenstand des natürlichen Erkennens sei, zum Gegenstande des religiösen Glaubens zu machen oder in ihrem Glauben mit der geschichtlichen Wirklichkeit in Konflikt zu geraten“.

In seiner einfachen und klaren Art stellt er zunächst zu dem Zwecke fest, in welcher Weise Jesus das Alte Testament verwendet und verwertet hat, und folgert daraus, daß dies als die von Gott selbst seiner Gemeinde über die früheren Offenbarungen gegebene Belehrung oder als sein Wort an seine Gemeinde zu betrachten sei. Darüber gehen auch die Apostel nicht hinaus. Dieser Auffassung entspricht aber auch der Thatbestand im Alten Testamente. Soweit es sich um die menschlich vermittelte Seite der Entstehung der alttestamentlichen Schriften handelt, erheben diese nirgends den Anspruch, in anderer Weise entstanden zu sein, als dies bei andern Schriften der Fall ist. Insbesondere die alttestamentlichen Geschichtsschreiber verraten nirgends das Bewußtsein, bei der Abfassung ihrer Schriften nicht dieselbe Freiheit oder Selbstständigkeit des Urteils und Willens wie andere Geschichtsschreiber genossen zu haben. Speziell exemplifiziert er das an demjenigen alttestamentlichen Geschichtsstoff, für welchen dem Berichterstatter schriftliche Quellen nicht können zur Verfügung gestanden haben, dem von Genesis 1—11. Hier kann auch der einfältige Laie erkennen, daß die alttestamentlichen Schriften in derselben Weise entstanden sind, wie die menschlichen Schriften überhaupt zu entstehen pflegen.

Wenn jene nun trotzdem von Jesus und den Aposteln in Übereinstimmung mit ihren israelitischen Zeitgenossen als das Wort Gottes an seine Gemeinde und mithin als gottgesetzte betrachtet werden, so ist damit der christlichen Gemeinde verbürgt, daß in ihnen die getreueste Darstellung der Thaten und Offenbarungen Gottes, sowie der getreueste Ausdruck des äußeren und inneren Lebens Israels als des Volkes Gottes zu finden und daß aus ihnen die sicherste Belehrung über Gottes Heilsplan, seine Anforderungen und Verheißungen zu entnehmen sei. Desgleichen ist damit garantiert, daß die Entstehung und Zusammenfügung dieser Schriften zu einem Schriftganzen eine providentielle Fügung Gottes gewesen ist. Dagegen will und kann das alte Testament schlechterdings nicht deswegen auch als eine gottgegebene Urkunde für die Erkenntnis der Dinge des natürlichen Lebens wie z. B. der ältesten Menschheitsgeschichte und der israelitischen Volksgeschichte betrachtet werden, vielmehr nur als eine gottgegebene Urkunde für die Erkenntnis der bisherigen Offenbarungen Gottes, wie sie sich im Bewußtsein Israels als der bisherigen Gemeinde Gottes reflektierten. Daher muß die alttestamentliche Wissenschaft unterscheiden lernen zwischen der profangeschichtlichen Disziplin der Geschichte Israels und der theologischen Disziplin der Biblischen Geschichte des Alten Testamentes.

Das sind in Kürze die Gedanken, die K. in dem genannten Artikel aussprach. Sie fanden gerade in den Kreisen, die er hatte aufklären, belehren und beruhigen wollen, lebhaften Widerspruch. Einige streitbare Pfarrer begannen in Kirchenblättern und Broschüren eine heftige Fehde gegen ihn. Als Antwort auf diese Angriffe ließ er in einer Broschüre „Über Berechtigung der Kritik des Alten Testaments“ 1895, den früheren Artikel nochmals abdrucken, um ihn weiteren Kreisen zugänglich zu machen, und fügte ihm einen Anhang „Zur Verteidigung“ bei, in dem er einige Einwendungen seiner Gegner richtig stellt und einige seiner Behauptungen schärfer begründet. Bei jenen tadelt er vor allem den Mangel an Mut und sittlicher Kraft, der geschichtlichen Wahrheit ins Angesicht zu sehn, desgleichen aber auch den Kleinglauben gegenüber Jesu Wort, daß das alte Testament Gottes Wort sei — trotz aller Kritik. Sein eigenes Resultat lautet: „Die Ergebnisse einer irrenden Kritik werden nicht durch die Dogmatik, sondern nur durch eine schärfer eindringende und richtige Kritik widerlegt. Daher nicht Verwerfung der Kritik, sondern Kritik wider Kritik.“

Da auch jetzt die Angriffe noch nicht ruhten, so suchte K. in einem weiteren Artikel der NkZ VII, S. 429 ff. „Die heilige Schrift als Gottes Wort“ seine Auffassung von der heiligen Schrift noch einmal darzulegen, zu rechtfertigen, vor allem dogmengeschichtlich zu fundamentieren. Hier spricht er es direkt aus, daß alle bis jetzt von der Dogmatik auf die Frage: Inwiefern und wodurch ist die Heilige Schrift Gottes Wort? gegebenen Antworten haltlos seien. Die Argumentation findet diesmal fast ausschließlich in Bezug auf das neue Testament statt. Die Kirche hat den Kanon desselben zusammengestellt, sie hat es aber gethan, weil sie in den einzelnen Schriften Gottes Wort erkannte.

Sind aber diese nur insofern, als sie Heilsverkündigung sind, Worte Gottes an seine Gemeinde, so ist es unstatthaft, aus ihnen unter Berufung darauf, daß sie Gottes Wort seien, zweifellose Erkenntnis über Dinge des natürlichen Lebens entnehmen zu wollen.

Aus weiterem Kampfe wurde K. wenige Monate später abberufen. Seine letzte Publikation war der Artikel „Abraham" in dieser Encyklopädie, deren Mitarbeiter er auch schon bei der 2. Auflage gewesen war. Derselbe konnte den Gegnern noch handgreiflich darthun, daß sie falsche Konsequenzen aus seinem prinzipiellen Standpunkte abgeleitet hatten, daß sein Wort von der aufbauenden und positiven Kritik kein leeres gewesen war.

Sicher sind die Aufstellungen Köhlers in manchen Einzelheiten nicht einwandfrei, handelt es sich doch auch um ein Problem, das in eine ganze Reihe der schwierigsten theologischen Probleme hinübergreift und dessen Lösung noch Generationen in Atem halten wird. Aber ebenso gewiß ist, daß noch einmal die Zeit kommen wird, wo K. gefeiert werden wird als der Apostel einer neuen Zeit für seine Disziplin. Alle, die auf der einen Seite in der Beschäftigung mit dem alten Testamente einen Zweig der ehrlichen, rückhaltlos nur die Wahrheit suchenden Wissenschaft sehn und auf der andern doch nicht zugeben wollen, daß dieselbe hinabgezogen werde in den allgemeinen Strudel orientalischer Religions- und Litteraturgeschichte, die vielmehr den Schriften und der Geschichte des alten Bundes eine ganz spezifische Dignität für die christliche Gemeinde zuerkennen und daher ihrer Disziplin zugleich auch den kirchlichen, den theologischen Charakter gewahrt wissen wollen, sie alle werden in der einen oder andern Weise immer wieder anknüpfen müssen an K.s Distinktion zwischen Geschichte des Volkes Israel und Biblischer Geschichte des alten Testaments, zwischen israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte und alttestamentlicher Theologie. Dadurch wird mehr noch als durch die einzelnen wissenschaftlichen Leistungen sein Name in der Disziplin unvergessen bleiben; er hat die eigentlichste Existenz- und Lebensfrage derselben aufgerollt und die Richtung gewiesen, in der ihre Lösung liegt.

In seinen Vorlesungen war Köhler mehr gründlich als anregend, dennoch ist es ihm gelungen, sich einen großen Kreis dankbarer Schüler zu bilden, dazu wirkte vor allem die ganze tief fromme, sittlich-ernste und liebevolle Persönlichkeit mit. Seine einzigartige Charakterfestigkeit, Gewissenhaftigkeit und Treue machten ihn überhaupt zu einem der einflußreichsten, geachtetsten und zugleich beliebtesten Mitglieder des Lehrkörpers der Erlanger Universität.

An allem kirchlichen Leben nahm er den wärmsten Anteil und hatte besondere Gelegenheit, dies sein Interesse zu bethätigen als langjähriges Mitglied der bayerischen Generalsynode. Die Einführung der revidierten Lutherbibel in Baiern, für die er schon im Jahre 1886 durch eine Schrift „Über Berichtigung der Lutherischen Bibelübersetzung" energisch eintrat, ist nicht zum mindesten ihm zu danken. Alle Zweige christlicher Liebesthätigkeit hatten an ihm den wärmsten Förderer und Berater, insbesondere die innere Mission und die Mission unter Israel. **Sellin.**

Köln, Erzbistum. — Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, herausgegeben v. Th. J. Lacomblet 4 Bde, Düsseldorf 1840—58; MG SS XIII S. 282 ff., XVII S. 723 ff. XXIV, S. 332 ff.; Chron. reg. Colon. ed. Waitz, Hannover 1880; Fontes rer. German. herausgeg. v. J. F. Böhmer, 2. Bd, Stuttg. 1845; Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande, 2 Tle, Freiburg 1890; Binterim und Mooren, Die Erzdiözese Köln. Neubearbeitet von A. Mooren, I, Düsseldorf 1892; Gallia christ. 3. Bd S. 60; Podlech, Gesch. der ED. Köln, Mainz 1879; Ley, Die Kölnische Kirchengeschichte im Anschlusse an die Geschichte der Köln. Bischöfe und Erzbisch., Köln 1883; Kleinen, Die Einführung des Christentums in Köln, 1889; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, 1. Bd, Göttingen 1846; Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands, 2 Tle, Bamberg 1867 und 69; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, 3 Tle, Leipzig 1887 ff.

Unter Kaiser Augustus wurde die germanische Völkerschaft der Ubier (Caes. de Bell. Gall. IV, 2) auf das linke Rheinufer verpflanzt. Ihren politischen Mittelpunkt hatte sie an dem Oppidum Ubiorum, das im Jahre 50 zu einer römischen Veteranenkolonie unter dem Namen Colonia Agrippina erhoben wurde (Tacit. Ann. XII, 27). Die Stadt blühte rasch auf, wurde die politische und militärische Hauptstadt der Provinz Untergermanien und bald die volkreichste Stadt am Niederrhein. Das ist der Ursprung von Köln.

Wann das Evangelium zuerst in Köln verkündigt wurde, ist eine Frage, die sich nicht beantworten läßt. Erst die mittelalterliche Sage führt den Ursprung der Kölner Gemeinde auf einen Schüler des Apostels Petrus, Maternus, zurück (s. die Kritik Rettbergs I, S. 79 ff.). Glaubwürdige Angaben fehlen. Wenn die Notiz des Irenäus über

Christengemeinden in den germanischen Provinzen (adv. om. haer. I, 10, 2) genau so genommen werden darf, wie sie lautet, dann ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Kirche von Köln nicht viel jünger ist als die von Lyon, jedenfalls noch in das zweite Jahrhundert hinaufreicht. Denn bei germanischen Gemeinden spricht die erste Vermutung für Köln, da je größer eine Stadt war, um so größer auch die Wahrscheinlichkeit ist, daß sie eine Christengemeinde barg. Aber die Basis für diese Annahme ist sehr schmal. Sicheren Boden gewinnt man erst durch die Notizen über die Teilnahme des Bischofs Maternus an der Synode von Arles bei Euseb. h. e. X, 5, 19 und Optat. de schism. Donat. I, 23 und durch die aus dem vierten Jahrhundert erhaltenen Inschriften, Kraus Nr. 283 ff. Die geringe Zahl der letzteren beweist zugleich, daß die Kölner Christengemeinde weit unbedeutender war als die in dem benachbarten Trier. Damit stimmt überein, daß ein heidnischer Schriftsteller die christliche Kirche in Köln im Jahre 355 als conventiculum bezeichnet, Ammian. Marcell. XV, 5, 31. Die Bischofslisten von Köln führen nicht über Maternus, den Teilnehmer an der Synode von Arles, zurück (vgl. MG SS XIII, S. 282 ff.); denn indem der angebliche Petrusschüler denselben Namen wie er erhält, wird der Beweis geliefert, daß die Tradition von keinem Bischof vor Maternus wußte. Nach Maternus ist Euphrates als Teilnehmer an der Synode von Sardica gesichert, Athan. Hist. Arian. ad mon. 20 f.; Theod. h. e. II, 6 f.; aber die Bischofslisten kennen ihn nicht: er wurde getilgt, da eine Erfindung der fränkischen Zeit ihn zu einem Arianer stempelte, den eine Synode zu Köln im Jahre 346 seines Amts entsetzte (die gefälschten Akten bei Mansi II, S. 1371 ff., zur Kritik vgl. Rettberg I, S. 123 ff.). Von den weiteren Namen, welche die Bischofslisten bis zum 8. Jahrhundert haben, lassen sich einige durch andere Erwähnungen als richtig nachweisen (Severin, Evergisil, Solatius, Kunibert). Aber die Erwähnung des B. Carentius, den die Kataloge nicht kennen, bei Ven. Fort. Carm. III, 14, beweist, daß ihre Namenreihe nicht vollständig ist. Das gleiche ergiebt sich aus der Chronologie; denn von 314—614 kennen die Kataloge nur vier Namen. Es läßt sich denn auch nicht beweisen, daß die Kölner Gemeinde den Zusammenbruch der römischen Herrschaft und die fränkische Eroberung überdauert hat. Aber unmöglich ist das nicht, und die Thatsache, daß es im Jahre 401 einen Kölner Bischof gab, Greg. Tur. de virt. Mart. I, 4, spricht sehr entschieden dafür; denn es ist viel wahrscheinlicher, daß damals die alte Gemeinde noch bestand, als daß schon eine neue Gemeinde gegründet war. Bestand die Kölner Gemeinde fort, so war doch die fränkische Eroberung für ihre Zusammensetzung von der größten Bedeutung; jetzt wurde sie aus einer lateinischen zu einer deutschen Gemeinde.

Daß die Kölner Bischöfe in der ersten fränkischen Zeit den Rang von Metropoliten hatten oder beanspruchten, ist nicht unmöglich (s. KG. D.s I S. 127 Anm. 1). Aber die Metropolitanverfassung verlor im fränkischen Reiche bald jede Bedeutung; die Kölner Bischöfe erscheinen denn auch im achten Jahrhundert als einfache Bischöfe. Es war ein Gedanke des Bonifatius, Köln zum Sitze des deutschen Erzbistums zu machen, s. Bd III S. 305, 31. Allein der Plan mislang; erst unter Karl d. Gr. führte die Erhebung Hildebolds zum Erzbischof (um 795) zur Erhebung Kölns zur Metropole; ihr untergeordnet wurde das fränkische Bistum Lüttich, das friesische Utrecht und später die sächsischen Münster, Osnabrück, Minden und Bremen. Die eigene Diöcese Kölns war sehr ausgedehnt; ihren Kern bildete das alte Ribuarierland auf beiden Rheinufern, dazu kam ein nicht unbedeutendes sächsisches Gebiet, das Süderland. Als Archidiakone fungierten der Dompropst, die Pröpste von Bonn, Xanten und Soest.

Die weltliche Macht der Erzbischöfe hat sich nach und nach entwickelt. Epochemachend für sie ist die Regierung Philipps v. Heinsberg 1168—1191. Denn nicht nur daß Philipp die bisherigen Besitzungen durch Kauf, Tausch u. dgl. abzurunden wußte, er erhielt überdies nach dem Sturze Heinrichs d. L. das Herzogtum von Westfalen und Engern, 1180 Lacomblet I, S. 331 Nr. 473. Seitdem waren die Kölner Erzbischöfe die mächtigsten Fürsten im nordwestlichen Deutschland.

Die Zahl der Klöster in der Kölner Diöcese war sehr groß. Unter den Reichsabteien waren die wichtigsten das Kloster zu Werden an der Ruhr und das Damenstift zu Essen.

Bischofsliste: Maternus 313. Euphrates 342. Severin 401. Evergisil. Carentius. Solatius 614. Sunnoveus? Remedius? Kunibert c. 630. Botad? Stephan? Aldwin? Giso? Anno I.? Faramund? Agilolf? Reginfrid? Hildegar gest. 753. Berethelm 762. Riculf c. 780. Hildebold gest. 819. Hadebald gest. 841. Hilduin gest. um 845. Günther 850—863. Willibert 870—889. Hermann I. 890—923. Wicfrid 923—953. Brun I. 953—965. Folcmar gest. 967. Gero 969—975. Warin gest. 985. Everger

gest. 999. Heribert 999—1021. Piligrim 1021—1036. Hermann II. 1036—1056. Anno II. 1056—1075. Hildolf 1076—1078. Sigewin 1078—1089. Hermann III. 1089—1099. Friedrich I. 1100—1131. Brun II. 1131—1137. Hugo 1137. Arnold I. 1138—1151. Arnold II. 1151—1156. Friedrich II. 1156—1159. Reinald von Dassel 1159—1167. Philipp I. von Heinsberch 1168—1191. Brun III. von Berg 1191—1193. Adolf v. Berg 1193—1208. Brun IV. v. Sayn, Gegenbischof 1205 bis 1208. Dietrich v. Heimbach 1208—1212. Engelbert I. v. Berg 1216—1225. Heinrich I. v. Mulnarken 1225—1238. Konrad v. Hochstaden 1238—1261. Engelbert II. v. Falkenburg 1262—1274. Sigfrid v. Westerburg 1275—1297. Wicbold v. Holte 1297—1304. Heinrich II. v. Virneburg 1305—1332. Walram v. Jülich 1332—1349. Wilhelm v. Gennep 1349—1362. Adolf v. d. Mark 1363—1364. Engelbert III. v. der Mark 1364—1369. Friedrich III. v. Saarwerden 1370—1414. Dietrich v. Mörs 1414—1463. Ruprecht v. der Pfalz 1463—1480. Hermann IV. v. Hessen 1480—1508. Philipp II. v. Daun-Oberstein 1508—1515. Hermann V. v. Wied 1516—1547. **Hauck.**

König, Samuel (gest. 1750) und die Anfänge des Pietismus in Bern (17. und 18. Jahrh.). — Quellen: Relation der Hh. Committirten wegen des pietistischen Wesens 1699. — Apologie des Herrn Samuel Güldin, Philadelphia 1719. — Acta Pietistica, Handschrift, gesammelt von Dekan J. R. Gruner 1723, kopiert und vervollständigt durch Franz v. Wattenwyl, Vivis. — Acta Pietistica, Sammlung sämmtlicher Aktenstücke 1698—1700, Handschrift. — Histor. Memorial über die angebl. Pietisten in Bern, Pfr. Ulrich in Zürich an Dekan Strauß in Bern Pietistische Geschichten 1699, Handschrift. Alle diese Handschriften nebst anderen weniger wichtigen gehören der Berner Stadtbibliothek.

Litteratur: Trechsel, S. König und der Pietismus in Bern, Berner Taschenbuch 1852, S. 104 ff.; Ritschl, Geschichte des Pietismus 406 ff.; Blösch, Geschichte der schweiz. reformierten Kirchen, 1899, Band II, 31; Hadorn, im Kirchenfreund 1899, S. 194 ff: zum 10. Juni 1699 — idem: Kirchenfreund 1898: die oberländ. Brüder Nr. 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24; Hagenbach, Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrh., I, 175 ff.; Kirchenblatt 1859, Nr. 16, über Königs Besuch in Basel.

Samuel König wurde 1670 in Gerzensee (Kanton Bern) geboren als Sohn des dortigen Pfarrers. Er besuchte die Schulen seiner Vaterstadt, studierte in Bern und Zürich Theologie und wurde nach glänzend bestandenem Staatsexamen in den bernischen Kirchendienst aufgenommen. Bevor er ein Amt annahm, machte er weite Reisen nach Holland, England und Deutschland. Es war damals vielfach Sitte, daß die schweiz. reformierten Theologen mit den holländischen Konfessionsgenossen in persönliche Fühlung traten. Die Reise sollte in erster Linie der Vollendung seiner Studien dienen, besonders der Ausbildung in den orientalischen Sprachen, die er neben der Theologie eifrig betrieben hatte. Sie hatte aber eine ungeahnte Wirkung, indem er in England mit den Schriften der Jane Leade bekannt wurde. Er wurde von diesen mystischen Gedanken so eingenommen, daß er nun vor allem die Bekanntschaft mit den Philadelphiern erstrebte. So ist er zu Dr. Petersen gekommen, und der Umgang mit dem Ehepaar Petersen hat seine Entwickelung entscheidend beeinflußt.

Nach Bern zurückgekehrt 1693 erhielt er die Stelle eines Oberspitalpredigers an der Kirche zum heil. Geist, die ihm so viel freie Zeit übrig ließ, daß er sich auf die akademische Laufbahn vorbereiten und nach wenigen Jahren einige Privatissima mit den Studenten abhalten konnte. Seine Predigten fanden Beifall und Zulauf, obwohl er, wie er später bekannte, nicht aus Überzeugung predigte. Er war eitel und ehrgeizig und strebte darnach, eine Rolle zu spielen. In dem einige Jahre vorher entbrannten Streit zwischen den orthodoxen Geistlichen und dem jüngeren pietistischen Nachwuchs (Güldin, Chr. Lutz u. a.) trat er zuerst mit Entschiedenheit auf die Seite der Orthodoxen und bekämpfte die Pietisten mit leidenschaftlicher Schärfe. Diese Stellungnahme des Mystikers und Chiliasten König gegen die Pietisten darf nicht verwundern, denn der Chiliasmus bildete in den Anfängen der pietistischen Bewegung in Bern kein so hervortretendes Merkmal. Als er aber im persönlichen Umgang die Pietisten kennen lernte, und einsah, daß er ihnen Unrecht gethan habe, brach er mit seinen bisherigen Freunden, sogar mit seinen angesehenen Verwandten, und trat offen zur pietistischen Richtung über. Mit derselben Leidenschaftlichkeit und Maßlosigkeit, aber doch mit unverkennbarer Aufrichtigkeit, bekämpfte er nun das System der staatskirchlichen Orthodoxie. Dieser Schritt rief eine ungeheure Bewegung hervor. Er bedeutete zunächst einen Sieg des Pietismus, an den sich verschiedene Erfolge in Wahlen und Verordnungen anschlossen, so daß es schien, die Regierung sei selbst geneigt, die von den Pietisten gefor-

derte Reformation durchzuführen. In Wirklichkeit hat König der Bewegung doch eher geschadet als genützt. Er hat den Konflikt geschärft und in seinem Eifer Männer angegriffen, wie den Theologie-Professor Rudolf, die mit Recht das größte Ansehen genossen. Auch hat König den Chiliasmus und die Mystik Petersens in die pietistische Verkündigung eingeführt und den Gegnern dadurch Anlaß gegeben, die Pietisten wegen Irrlehre vor das geistliche Gericht zu ziehen. Während die Gegner bereits mit der Anklage drohten und die Regierung Verdacht schöpfte, fuhr König unerschrocken mit seinen Angriffen gegen das verweltlichte Kirchenwesen fort und predigte offen die Nähe des kommenden Reiches (das Millennium). So mußte es zur Krisis kommen. Im Jahre 1698 wurde das Prozeßverfahren eingeleitet, und die Bestellung der Religionskommission aus ausgesprochenen Gegnern der Pietisten zeigte deutlich, welche Stellung die Regierung jetzt einnehme und welches der Ausgang des Prozesses sein würde. Auch während der langwierigen Verhöre (Herbst 98 bis Frühling 99) konnte sich König nicht mäßigen. Die Anklage gegen die Pietisten (enthalten in einer ausführlichen Relation der Religionskommission vom März 1699) machte folgende Punkte geltend: Irrlehre (Chiliasmus, Hinneigung zum Luthertum, Abweichung von der Gnadenlehre, persönliche Freundschaft mit Jesus); Vergehen gegen die Kirchenordnung und Kirchenzucht (Konventikel, Verbreitung mystischer Bücher, Auflehnung gegen die kirchlichen Obern); Störung der öffentlichen Ruhe (Umsturzbestrebungen, Verkehr mit den Täufern, mit auswärtigen Pietisten, Zwist in den Familien 2c.). König und die Pietisten verteidigten sich mündlich und schriftlich (vgl. die Quellenangaben am Anfang) und ihre Kritik des orthodoxen Systems machte sichtlich einen tiefen Eindruck. Im Verhör zeigten sich die angeklagten Geistlichen und Laien geistig den meisten ihrer Richter weit überlegen, und es ist wohl möglich, daß die Bewegung einen andern Ausgang genommen hätte, wenn nicht tiefe Abneigung gegen König die Richter beseelt hätte. Das Urteil stand von vornherein fest, aber ein Angriff Königs auf Rudolf, den er während des Verhörs der Heterodoxie bezichtigte, trug wesentlich zu seiner Verschärfung bei. Einige der pietistischen Geistlichen wurden in ihrem Wirken eingestellt oder auf Strafpfarreien geschickt, Samuel Güldin abgesetzt, und als er sich nicht fügen wollte, verbannt, König aus dem geistlichen Stande ausgestoßen und verbannt. Der Ausgang des Prozesses war eine schwere Niederlage für die Pietisten. Viele, namentlich Laien, wurden dadurch der Kirche entfremdet, trotzdem sie zu zwangsweisem Besuch aller Predigten, auch der Wochenpredigten, verurteilt worden waren. Es bildeten sich nun verschiedene Kreise, deren geheimer Pietismus ein ausgesprochen antikirchliches Gepräge trug, und die später eine Beute der Inspirierten und anderer Sektierer wurden. Es ist das Verdienst des jungen Samuel Lutz (Lucius), daß dieser Bruch mit der Kirche sich nur auf einen Teil der Pietisten beschränkte. Er, der mit Leib und Seele Pietist war, und seiner Überzeugung wegen schon als Student während des Prozesses gemaßregelt wurde, suchte in den Riß zu treten und die Gläubigen zum Verbleiben in der Kirche zu bewegen. Im 18. Jahrhundert hat die bernische Kirche von keinem so viel Segen empfangen, wie von Lucius. Von ihm ist die Brüderschaft der „Oberländischen Brüder“ ausgegangen, deren entschieden kirchenfreundliche Gesinnung sich später dem bernischen Pietismus mitgeteilt hat. König und Samuel Lutz sind innerhalb des älteren bern. Pietismus gewissermaßen Antipoden. Unrichtig ist Ritschls Auffassung vom lutherischen Charakter dieser pietistischen Frömmigkeit und von der Entstehung der Bewegung durch deutsche Sendboten. Die Ähnlichkeit, die vorhanden ist, rührt von der ältesten symbolischen Schrift der Berner Kirche, dem Synodus her, das deutlich den Charakter einer Unionsschrift (mit den Süddeutschen) und seines Verfassers (Capito) an sich trägt, und auf den sich die Pietisten zu berufen pflegten im Gegensatz zur II. helv. Konf.

König wandte sich nun nach seiner Verbannung nach Deutschland und suchte bei Prof. Hch. Horche Zuflucht, dessen antikirchliche Bestrebungen er mit Eifer unterstützte. Von hier ebenfalls vertrieben, führte er ein unstätes Wanderleben im Nassauischen und in Hessen, er flüchtete sich in das Asyl aller um der Religion willen Verfolgten, in die Wetterau, und auf einem Umwege über Halle nach Niedertoteleben zum alten Petersen, wo sich auch andere aus Bern vertriebene Freunde befanden, u. a. Friedrich von Wattenwyl, dessen Sohn der vertraute Freund Zinzendorfs wurde. Endlich erhielt er 1711 eine Stelle als franz. Hofprediger des Grafen von Isenburg in Büdingen. Den Frieden fand er im Exil nicht. Er litt an Heimweh und das erduldete Unrecht kränkte und verbitterte ihn. Die Schriften aus dieser Periode verraten neben dieser persönlichen Verbitterung eine Verschärfung seiner Ansichten bis zum Separatismus, so daß ihn die Regierung, als er inzwischen einmal nach Bern zurückgekehrt war, abermals auswies. Nach und nach wurde er stiller, er beschränkte sich auf seine mathematischen und orientalischen Studien und zog

sich von der kirchlichen Politik und der theologischen Polemik mehr zurück. Endlich im Jahr 1730 erhielt er Heimkehrerlaubnis, und die Regierung errichtete für den gebrochenen Mann eine außerordentliche Professur für orientalische Sprachen und Mathematik. Hingegen blieb er aus dem Ministerium ausgestoßen. Seine neue Thätigkeit befriedigte ihn zwar nicht, er konnte auch keine Disziplin halten in seinen Kollegien. Der alten Neigung nicht widerstehend, hielt er im geheimen zu Stadt und Land Versammlungen. Man warnte ihn, aber man unternahm nichts gegen ihn, der 60jährige war nicht mehr gefährlich. Nur aus Basel wurde er ausgewiesen, als er auch dort Versammlungen halten wollte. Sein Lebensabend war nicht ungetrübt. In Bern hatte die Unzufriedenheit mit der absolutistischen Patrizierregierung in bürgerlichen Kreisen einen gefährlichen Charakter angenommen; das Haupt einer Verschwörung, Samuel Henzi, wurde enthauptet, andere, darunter Königs beide Söhne, wurden verbannt. Im Alter von 80 Jahren fand er den ewigen Frieden am 31. Mai 1750.

Ein Verzeichnis von Königs Schriften, meist Traktate, Predigten, einzelne Dissertationen, eine Theologia mystica u. s. w. findet sich bei Leu, Eidgenöss. Lexikon Tl. 11, S. 159. Erwähnenswert ist sein Etymologicon helleno-hebraicum, Frankf. 1722, ein Versuch, das Griechische aus dem Semitischen abzuleiten, und charakteristisch für seine Geistesrichtung sein Theolog. Prognostikon vom Untergang des türkischen Reichs, Büdingen 1717, dem selbst sein Freund Sam. Lutz keinen Geschmack abgewinnen konnte.

(Trechsel †) **W. Hadorn.**

Könige, Bücher der. — Litteratur: 1. Kommentare und Uebersetzungen: Sebastian Schmidt, In l. Regg. annott. Argent. 1697; Calmet, Comm. literal sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament, Par. 1724, T. II; Thenius, Die BB. d. Könige im Kurzgefaßten exeget. HB. 1873; Keil, D. BB. d. K. 1876 i. Keil-Delitzsch'schen Comm. z. AT; Bähr, Die BB. d. K. 1868 in Langes Theol. homil. Bibelwerk; Klostermann, Die BB. Sam. u. d. K. im Kurzgefaßten Comm. zu den hl. Schriften A u. NTs von Strack-Zöckler 1887; Farrer, Thee book of kings 1883 ff.; Lumby, The first (second) book of the kings 1886. 87; Kittel, Die BB. d. K. (1900) im Handkommentar zum Alten Testament herausg. von Nowack und dazu Winckler in der Orient. Litteraturzeitung 1901, Nr. 3 u. 4. Ferner zu vergleichen der betr. Abschnitt bei Reuß, Die Geschichte der hl. Schriften ATs 1892 und das hierher gehörige wertvolle Material bei Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. ATs, 1875 ff.; Kamphausen bei Kautzsch, Die hl. Schrift des ATs 1894 (1896); Clemen, Die Wunderberichte über Elia und Elisa, Grimma 1877. Zu 2 Kg 18—20: Meinhold, Die Jesaiaerzählungen 36—39, Göttingen 1897; Pailloux. Monographie du temple de Salomon, Paris 1885. 2. Zu den litterarkritischen Fragen, außer den Werken über Einl. ins AT: Kern, Ueber den Hauptgesichtspunkt d. BB. d. K. in Bengels Neuem Archiv II, 2, 466 ff.; Kittel, Gesch. d. Hebr. II, 45 ff. 177 ff.; Vatke in ZwTh 1875, 257; Wellhausen in: Prolegomena zur Gesch. Isr. u. Bleek Einl.[4]; Winckler in: Alttest. Unterss. 1892, 1 ff. 3. Zur Textkritik: Stade in ZatW 1883, 129 ff. 1884, 271 ff. 1885, 165 ff. 275 ff. 1886, 156 ff.; Klostermann a. a. O. XXXVI ff; Silberstein ZatW 1893, 1 ff. 1894, 1 ff.; Morgenstern, Die Scholien des Gregorius Abulfarág ... zum Buch der Könige, Berlin 1895; Berlinger, Die Pesch. zum 1. Buch der Könige, Berlin 1897; F. Crawford Burkitt, Fragments of the book of kings according ... Aquila, Cambridge 1897; Kittel, Die BB. d. K. XIII ff. 4. Zur Chronologie der Königsbb.: Niebuhr, Gesch. Assurs u. Babels, Berlin 1857; Schrader, Die Keilinschr. u. d. AT[2], 1883; v. Gutschmid, Neue Beiträge zur Gesch. d. alten Orients, 1870; Wellhausen, Die Zeitrechnung d. B. d. K. in JdTh 1875, 607 ff.; Kamphausen, Die Chronol. d. hebr. Könige, Bonn 1873; Köhler a. a. O. II[1], 267. 460 ff.; Klostermann a. a O. 493 ff. u. Gesch. d. V. Isr. 180 ff.; Winckler a. a. O. 77 ff.; Rühl, Ztschr. f. Geschichtswiss. 1895, 44 ff. Zu vgl. auch d. A. Zeitrechnung in Riehms Bibl. HW. u. die Beitr. zur bibl. Chronologie von E. König in ZkWL 1883, 449 ff. 617 ff.

Unter obigem Titel sind uns in dem massoretischen Texte des ATs und in der deutschen Übersetzung Luthers zwei Bücher überliefert, die ursprünglich (Origenes bei Euseb. Hist. eccl. VI, 25 und Hieronymus in dem Prologus galeatus) ein Ganzes bildeten. Die Zweiteilung ging von den LXX und der Vulgata aus, welche unsere Königsbücher als 3. und 4. *βασιλειῶν* = Regnorum (von Hieronymus nach dem hebr. מְלָכִים in Regum umgesetzt) an die BB. Samuelis anschließen, und wurde durch Daniel Bomberg in die hebr. Bibelausgaben verpflanzt. Wir vergegenwärtigen uns

1. den Inhalt des Geschichtswerks. Es lassen sich in demselben drei Teile unterscheiden. Der erste enthält die Erzählung von Davids Lebensende und die Geschichte Salomos I. 1 — K. 11 und zwar a) Salomos Thronbesteigung (K. 1); b) Davids letzte Aufträge an Salomo und seinen Tod (2, 1—12); c) Salomos erste Maßregeln (2, 18 ff.); d) den glänzenden Fortgang seiner Regierung (3, 1—9, 9), und zwar *α*) seine Vermäh-

lung, sein Gebet und Opfer zu Gibeon und seine Richterweisheit (K. 3); β) seine Hof- und Staatsbeamten, seine Macht, Pracht und Weisheit (4—5, 14); γ) seine Bauten: den unter Hirams, des Königs von Tyrus, Beihilfe vollendeten Bau des Tempels und den seines Palastes; ferner die Tempelweihe (5, 15—9, 9); e) seine ausländischen Beziehungen, seinen großen Ruf und seine Einkünfte, seine Versündigung durch Vielweiberei und Abgötterei mit ihren Folgen, und seinen Tod (9, 10—11, 43). Der zweite Teil enthält die synchronistisch angelegte Geschichte der getrennten Reiche Israel und Juda, und zwar 1. die Entstehung der Trennung und die feindselige Stellung beider Reiche bis zu Ahabs Regierungsantritt (12, 1—16, 28); 2. die Herrschaft des Hauses Ahab, das verhängnisvolle Bündnis der beiden Königshäuser bis zur Ausrottung des Königs Joram von Israel und Ahasja von Juda durch Jehu (I. 16, 29—II. 10, 36); 3. die Geschichte der sich wieder feindselig entgegentretenden Reiche von Jehu bis zum Untergang des Reiches Israel (II. 11, 1—17, 41). Der dritte Teil umfaßt die Geschichte des Reiches Juda bis zum babylonischen Exil. Mit der günstigen Wendung, welche das Geschick des gefangenen Jechonja unter dem König Evilmerodach nahm, der ihn nach 37jährigem Gefängnis wieder zu königlichen Ehren erhob, schließt das Geschichtswerk (II. 18, 1—K. 25).

2. Daß die beiden ersten Kapitel des ersten Buches der Könige zusammengehören und die Erzählung von 2 Sa 9—20 fortsetzen, steht außer Frage. Als das große, von Gen Kap. 1 bis zum Schluß des 2. Königsbuches laufende Geschichtswerk in seine Hauptabschnitte zerfällt wurde: Thora, Josua, Richter, Samuel, Könige: löste man dieses Stück von seinem Zusammenhang mit der Quelle, welche im Samuelbuch hauptsächlich das Leben Davids erzählt, und schlug es, weil den Übergang zur Geschichte Salomos bildend, zum Königsbuch (vgl. Kittel, Die BB. d. K. X). Mit I. 3 beginnt eine andersartige Darstellung. Diese registriert nun aber nicht etwa in Form einer Chronik die äußeren Ereignisse des Zeitraums, den sie umfaßt; bietet auch nicht das, was man eine politische Geschichte nennt, sondern ist vielmehr von einem religiösen Gesichtspunkt beherrscht, welcher aus der II. 17, 7 ff. eingeschalteten Bemerkung erhellt, der zufolge gezeigt werden soll, „wie das Israel beider Reiche durch Verachtung des göttlichen, von den Propheten getragenen Worts und besonders durch die Grundsünde des Götzendienstes von Stufe zu Stufe inneren und äußeren Verderbens bis in den Abgrund des Exils hinabstürzt, jedoch Juda mit seinem Davidischen Königtum nicht ohne die Hoffnung der Wiedererhebung aus diesem Abgrund, wenn es solcher prophetischen Predigt der Geschichte seiner Vergangenheit nicht das Herz verschließt". Daß die dem Hause Davids gegebene Verheißung (I. 11, 31 ff. 36. 39) auch mit dem Verfall des Reiches nicht hinfällig geworden, zeigt jene den Schluß des Buches bildende Erzählung von der Wiedereinsetzung Jechonjas in seine königlichen Ehren: eine Bürgschaft dafür, daß Gott jene Verheißung seinem Volke unverbrüchlich halten und erfüllen werde. Schon in der glanzvollen Regierung Salomos lehrt das Buch den Keim der zukünftigen Auflösung des Reiches erkennen, wie aus der Bemerkung I. 2, 2 (vgl. 11, 7—10) über den von Salomo beschützten Höhendienst erhellt. Wie wichtig der Darstellung letzterer Umstand ist, ersieht man daraus, daß sie bei jedem Könige Judas anmerkt, wie er sich zu diesem gesetzwidrigen Höhendienst gestellt habe. Ebenso zeigt sie überall im Prophetentum die die Geschichte durchwaltende und gestaltende Gottesmacht auf. Je nach der Stellung des Volkes und seiner Könige zu dem göttlichen Worte zeigen sich die Vorboten des Gerichts, verschwinden und kehren wieder, bis endlich die Katastrophe eintritt. Dieser Nachweis des Eingreifens der Propheten in die Geschichte des Reiches ist dem Königsbuch charakteristisch, wie denn überhaupt die Geschichte der Prophetie in jener Zeit in ihm zur Darstellung kommt. Es sind 19 prophetische Worte und Reden, die es enthält (I. 11, 29—39; 12, 22—24; 13, 1 f.; 14, 5—16; 16, 1—4; 20, 13 f. 22, 28; 20, 35 ff.; 21, 17—26; 22, 14 ff.; II. 3, 11 ff.; 9, 1—10; 9, 25 f.; 10, 30; 14, 25—27; 17, 13. 19. 20; 21, 10—15; 22, 14 ff.; 23, 27). Daß die Bearbeitung des von dem Verf. aus den ihm vorliegenden Quellen ausgewählten Geschichtsstoffes in Anschauungs- und Ausdrucksweise gleichmäßig durch das Deuteronomium bestimmt, das über jeden König abgegebene Urteil an den Forderungen der deuteronomischen Thora orientiert ist, läßt sich nicht bestreiten; wohl aber, daß — so z. B. Wellhausen und Stade — durch den Einfluß der, angeblich erst in der Zeit Josias aufgetauchten, deuteronomischen Thora eine Umbildung des Urteils der Frommen über den bisherigen Geschichtsverlauf erfolgt sei, die nun im Königsbuch zu Tage trete. Die dort sich findende Beurteilung des vorexilischen Geschichtsverlaufs stimmt (vgl. Köhler a. a. O. II^2, 524 Anm.) vielmehr überein mit dessen Beurteilung durch die vorexilischen Propheten und somit durch die vorexilischen Frommen. Man darf nur mit der II. 17, 7—18; 21, 2—15; 22, 16. 17; 23, 26. 27; 24, 3 aus-

gesprochenen Ansicht, daß Israels Exilierung eine Strafe für seinen Abfall von Jahve, insonderheit seinen Götzendienst und seinen Bilderdienst sei, Stellen wie Jer 15, 4; Jes K. 1; Mi 6, 16; Hos 9, 3. 4; Am 5, 27 vergleichen, um sich davon zu überzeugen. Der von dem Königsbuch immer von neuem gerügte Höhendienst aber war seit dem Bestande des salomonischen Tempels je länger, desto mehr zum Bilderdienst und Götzendienst geworden. Die Meinung Wellhausens, daß ebenso deutlich, wie der Einfluß des Deuteronomiums auf die Bearbeitung des Königsbuchs, dessen Unbekanntschaft mit den Forderungen des „Priesterkodex" sei; daß nirgend zwischen Priestern und Leviten ein Unterschied gemacht; die Vorstellung eines vorsalomonischen Centralheiligtums ausgeschlossen sei, kann hier nicht eingehend geprüft werden. Indem ich auf die betreffenden Erörterungen in meiner Schrift: Heilige Schrift und Kritik (Erlangen und Leipzig 1897), sowie auf die Artt. Levi, Leviten, Levitenstädte; Priestertum im AT.; Stiftshütte in dieser Encyklopädie verweise, beschränke ich mich hier auf die Bemerkung, daß die Behauptung, die hebräische Überlieferung wisse für die Zeit der Richter und ersten Könige von einer mosaischen Stiftshütte nichts, ebenso irrig ist, wie die, daß bis zum Exil ein Unterschied zwischen Priestern und Leviten nicht bestanden habe. Die für unglaubwürdig gehaltenen Angaben 1 Chr 16, 39; 21, 19; 2 Chr 1, 3 über die Aufstellung der Stiftshütte in Gibeon werden durch die Stelle 1 Kg 8, 4, deren unanfechtbares Zeugnis für die Existenz einer Stiftshütte nicht nur, sondern auch ihren Aufenthalt in Gibeon während der ersten Zeit Salomos Wellhausen freilich kurzer Hand dadurch beseitigt, daß er sie für eine Interpolation erklärt, als richtig erwiesen. Denn אֹהֶל מוֹעֵד 1 Kg 8, 4 ist nicht das von David für die Lade auf dem Zion, wohin er sie aus dem Hause Obed-Edoms hatte bringen lassen (2 Sa 6, 10), errichtete Zelt (2 Sa 6, 17), das niemals so bezeichnet und 2 Chr 1, 4 (vgl. mit V. 3) ausdrücklich davon unterschieden wird, sondern die Stiftshütte zu Gibeon, vor der Salomo 1 Kg 3, 4 geopfert. Und wenn Wellhausen sagt, von den Aharoniden sei im Königsbuch keine Rede, so ist auf Zadok zu verweisen, in dessen Besitz infolge der Absetzung Ebjathars durch Salomo laut I. 2, 26 f. das Hohepriestertum überging, um dann bis zum Exil ausschließlich Erbbesitz der Linie Zadok-Eleasar zu sein. Freilich liest Wellhausen aus der nach der eben erwähnten Stelle durch Zadoks Hohepriestertum erfüllten Weissagung gegen Eli (1 Sa 2, 27 ff.) als aus einem vaticinium ex eventu heraus, daß Zadok weder dem Hause noch dem Vaterhause Elis angehörte, kein Aharonide war, sondern daß mit ihm nach Beseitigung des aharonidischen Priestergeschlechts ein nichtaharonidisches aufkam; wenn er 1 Chr 5, 34; 6, 38 als Nachkomme Aharons erscheine, so sei dies eine Fiktion, welche die Legitimierung des Emporkömmlings bezwecke, des Anfängers „einer absolut neuen Linie", mit welchem das „alte mosaische Sacerdotium" abgebrochen habe. Allein 1. geht die Drohung in 1 Sa 2, 30 ff. (trotz V. 31) augenscheinlich gegen das Haus Elis (nicht gegen sein ganzes sonstiges Vaterhaus), wie sie sich denn auch laut 1 Kg 2, 27 an dem Hause Elis erfüllt hat, so daß man nur zu dem Schlusse berechtigt ist, daß Zadok nicht zum Hause Elis gehörte; 2. ist Zadoks levitische Abkunft nicht bloß in der Chronik, sondern auch in älteren Quellen (vgl. 2 Sa 15, 24) bezeugt und steht zweifellos fest. Für die Behauptung, daß am Nationalheiligtum auch Nichtaharoniden zur Priesterschaft gehörten, lassen sich keine Belege erbringen. Die Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten aber, welche in der vorexilischen Zeit nicht bestanden haben soll, wofür man sich namentlich auch auf die deuteronomische Thora beruft, findet sich gerade in letzterer, deren bestimmenden Einfluß auf die Anschauungen des Königsbuchs man betont. Wird doch — um jetzt nur dies hervorzuheben — Dt 18 zwischen Priestern (V. 3) und Leviten (V. 6) deutlich unterschieden, erstere als כֹּהֲנִים bezeichnet im Gegensatz von הַלֵּוִי V. 6.

3. Was das Zeitalter des Verf. unseres kanonischen Königsbuches betrifft, so ist zu beachten, daß, während in einer Reihe von Stellen das Reich Juda und der Tempel als bei der Abfassung des Buches noch bestehend vorausgesetzt werden (s. I, 8, 8; 9, 21; 12, 19; II. 10, 27; 13, 23), auch die Formel עַד־הַיּוֹם הַזֶּה (I. 8, 8; 9, 21; 12, 19; II. 8, 22; 10, 27; 14, 7; 16, 6) nach ihrem jedesmaligen Zusammenhang nirgends auf die Zeiten des Exils, sondern überall auf die noch bestehenden des Reiches Juda, meistens auf die späteren Zeiten desselben hinweist, an der Stelle II. 25, 27—30 die bereits erwähnte Begnadigung Jojachins im 37. Jahre nach seiner Wegführung (561 v. Chr.) erzählt, die Geschichte also bis in die Mitte des babylonischen Exils hinein fortgeführt wird. Hiernach wird mit Thenius, Kuenen, Cornill, Kautzsch, Kittel u. a. angenommen werden müssen, daß der ursprüngliche Verfasser unseres kanonischen Königsbuches noch in der Zeit vor dem Ende des Reiches Juda schrieb und zwar um 600 v. Chr. unter Jojakim, bei welchem zum letztenmal die Schlußformel mit der Berufung auf das Buch der Chronik der Könige

Judas sich findet, worauf ein Späterer das Buch ergänzte, überarbeitete und bis in die Mitte des babylonischen Exils hinein fortführte. Daß eine zweite Redaktion zu statuieren ist, ersieht man recht deutlich aus der Stelle II. 17, 19—21 (vgl. Bleek-Wellhausen 262 f.), wo der ursprüngliche Verfasser Juda — im Gegensatz zu Israel — als noch nicht exiliert ansieht. V. 21 schließt sich dort unmittelbar an V. 18 an; die Verse 19—20 sind von dem Schlußredaktor eingelegt. Seine Hand ist aber auch sonst im Buche erkennbar an eingestreuten Bemerkungen, an Übergängen und Verschmelzungen, an Hinweisungen auf erfüllte Weissagungen u. a. Von ihm stammt auch das synchronistische System d. h. die Wechselbeziehung der Regierungsjahre der Königsreihen beider Reiche auf einander. Daß die Synchronismen nicht authentisch überliefert sein können, erhellt von vorneherein, da — mit Rühl zu reden — weder die Könige von Israel Veranlassung hatten, notieren zu lassen, welche Könige von Juda zu ihrer Zeit regierten, noch die von Juda, wer ihre Kollegen in Israel waren und wann diese wechselten. Sie sind erst in späterer Zeit und zwar dann, als „man auf einen beträchtlichen Teil der Königsgeschichte, bezw. auf ihren ganzen Verlauf zurücksehen konnte, aus den damals zu Gebote stehenden Daten durch Rechnung erschlossen“ und in das für die Übersicht der einzelnen Königsregierungen geschaffene Schema eingetragen worden.

4. Charakteristisch sind dem Königsbuch die durchgehenden Quellenverweisungen. Die Darstellung beruft sich für die Regierungsgeschichte Salomos I. 11, 41 auf ein סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (kurz für סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לִשְׁלֹמֹה); ferner für die Geschichte der Könige nach Salomo auf ein סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה und ein ס׳ ד׳ ה׳ לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל und zwar finden sich 14 Verweisungen in der Geschichte der Könige Judas (die Verweisung fehlt nur bei Ahasja, Amazja und Joahas), 17 in der Geschichte der Könige Israels (die Verweisung fehlt nur bei Joram). Man hat in diesen Werken die amtlichen Reichsjahrbücher oder die von den מַזְכִּירִים, den Beamten, welche die zeitgeschichtlichen Denkwürdigkeiten aufzuzeichnen hatten (1 Kg 4, 3; 2 Kg 18, 18. 37 u. ö.), angefertigten amtlichen Aufzeichnungen der Thaten und Unternehmungen der Könige finden wollen. Aber wie läßt sich bei den Verhältnissen, wie sie im Nordreich lagen — man erinnere sich des dortigen beständigen Dynastienwechsels — an die Anfertigung solcher Annalen denken! Und was das Reich Juda betrifft, so finden sich, worauf Kautzsch (Abriß der Geschichte des alttestam. Schrifttums 63) aufmerksam macht, bei den Königen Notizen, die höchstwahrscheinlich dem citierten Quellenwerk entnommen sind und die Annahme ausschließen, daß jeweilen der Sohn des betreffenden Königs für ihre Aufzeichnung in den offiziellen Annalen Sorge getragen haben sollte. Es kann sich nur um Werke handeln, in welchen überkommener Stoff, der gewiß auf alte Aufzeichnungen und amtliche Urkunden zurückgeht, bereits in freier Ueberarbeitung vorlag. Aus ihnen hat der Verfasser unseres kanonischen Königsbuchs das statistische Material entnommen: das Alter der einzelnen Könige bei der Thronbesteigung, die Regierungsdauer, den Namen der Mutter. Auf sie verweist er für das Gebiet der politischen Geschichte, die für ihn nur insoweit in Frage kommt, als sie mit der religiösen Entwickelung, die er im Auge hat, in Zusammenhang steht und für dieselbe von Bedeutung ist. Übrigens ist es fraglich, ob unser Verf., wenn er bald auf „die Denkwürdigkeiten der Könige von Juda“, bald auf „die Denkwürdigkeiten der Könige von Israel verweist“, zwei verschiedene Werke im Auge hat; ob es sich nicht vielmehr um eine Hauptquelle handelt, die in zwei Hauptabteilungen, die über die Könige von Juda und die über die Könige von Israel zerfiel. Die große Ähnlichkeit, welche die einzelnen Abschnitte unter sich haben, scheint für letztere Annahme zu sprechen (vgl. Nöldeke, Die alttest. Litteratur 51). Außer diesen „Denkwürdigkeiten“ stützt sich aber die Darstellung unseres kanonischen Königsbuches noch auf andere Quellen. Denn die Elia- und Elisageschichten haben sicher keinen Bestandteil der „Denkwürdigkeiten“ gebildet, sondern scheinen einer besonderen Schrift, einem prophetengeschichtlichen Werke entnommen zu sein. Elia tritt I. 17, 1, ohne vorher erwähnt zu sein, in die Geschichte ein und 18, 4 wird auf vorher nicht Erwähntes Bezug genommen. Auch die Darstellung wird mit 17, 1 eine andere. Und was die Erzählungen aus der Geschichte Elisas betrifft II. 4, 1 — 8, 15, so ist leicht ersichtlich, daß der Verf. sie so, wie er sie anderweitig vorfand, aufnahm, da sie den Zusammenhang unterbrechen und alle in Sprache und Ton in gleicher Weise geschrieben sind. Auf eine weitere Quelle stoßen wir bei dem Stück II. 18, 13 — 20, 19, das sich Jes 36—39 wieder findet. Ich begrenze das Stück in der angegebenen Weise und lasse es nicht bloß bis 19, 37 reichen. Denn daß K. 20, wie Nowack, ThStK 1881, 304 f.; Kuenen, Onderzoek[2] 417 u. a. wollen, erst von dem exilischen Redaktor unseres kanonischen Königsbuches geschrieben sei, läßt sich nicht mit triftigen Gründen erhärten. Es ist auf den gleichen Verf., wie das

Vorhergehende zurückzuführen. Nur II. 18, 14—16 ist von anderswoher genommen, wie schon daraus ersichtlich, daß der Name Hiskias hier anders geschrieben ist, als in der Umgebung, nämlich wie V. 1. Der ursprüngliche Ort dieser Geschichten ist weder bei Jesaja noch in unserem Königsbuch. Am ansprechendsten ist die Vermutung Köhlers a. a. O. III, 255[1], daß sie ursprünglich einer Schrift angehörten, welche das Eingreifen Jesajas in das Leben Hiskias darstellte, etwa einer Biographie Jesajas oder Hiskias. Ähnlich Delitzsch Jes.[4] 368, nach welchem die Erzählung Jes 36—39 „einer besonderen prophetischen Quelle" entstammt, „die mit anderen prophetengeschichtlichen Bestandteilen des Königsbuches nichts zu schaffen hat". Was dann weiter das Stück II. 24, 18 — 25, 30 betrifft, zu welchem Jer 52 eine fast wörtlich übereinstimmende Parallele liefert, so ist dasselbe nicht von Jeremia verfaßt und der Sammlung seiner prophetischen Reden beigefügt und dann aus dieser in unser Königsbuch aufgenommen, sondern es hat in letzterem seine ursprüngliche Stelle, was schon daraus erhellt, daß die Manier der Erzählung — man vergleiche besonders die Einführung Zedekias — ganz die des Königsbuches ist. Endlich wird noch des Zusatzes gedacht werden müssen, der sich I. 8, 53 am Schluß des salomonischen Tempelweihgebetes in LXX findet: *οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς*, eine Übersetzung von dem Jos 10, 13 sich findenden הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיָּשָׁר, indem der Grieche, vielleicht nur durch einen Lesefehler, statt des letzten Wortes הַשִּׁיר las. Hiernach wäre das סֵפֶר הַיָּשָׁר auch hier citiert.

5. Die geschichtliche Treue des Königsbuchs ist, was die politischen Nachrichten betrifft, anerkannt. Von der Besprechung einzelner Fälle, wo man direkte oder indirekte Widersprüche, zweifachen Bericht über denselben Gegenstand in verschiedener Weise u. dgl. hat finden wollen, an diesem Orte absehend wende ich mich den Stücken zu, die man als ganz besonders sagenhaft und mythisch bezeichnet hat: den Berichten über das Wirken der Propheten, namentlich Elia's und Elisas, die es enthält. Es muß allerdings eingeräumt werden, nicht nur, daß die Erzählung über das Leben und Wirken dieser Propheten so reich an Wundern und zwar Wundern so außerordentlicher Art ist, wie wir sie nur irgend aus den Tagen Moses oder Josuas berichtet finden, sondern auch, daß das Wunderbare von dem Berichterstatter recht geflissentlich hervorgehoben wird. Allein es ist zu beachten, daß alles Wunderbare, was etwa auf dem Karmel geschah, als sich Elia mit den Baalspriestern in jenen Wettkampf des Gebets zu Jahve und zu Baal begab und die unterliegenden Priester eigenhändig schlachtete, oder, was ihm begegnete, als er der rastlosen Verfolgung Isebels müde, weit weg in die Wüste der Sinaihalbinsel flüchtete, wo er auf der Stelle, wo einst Mose gestanden, eines gleichen sinnlich vermittelten Eindrucks von dem ewigen Wesen Gottes gewürdigt wurde, wie der Gesetzgeber Israels, oder endlich, was sein Genosse Elisa mit Augen schaute, als er wunderbarerweise ohne Tod aus dem irdischen Leben entnommen wurde —, daß all dies Wunderbare nicht außerordentlicher ist als sein Berufswerk, das in der Zeit zwischen Mose und Christus nicht seinesgleichen hat. Handelte es sich doch um nichts geringeres für ihn, als den Hauptteil des israelitischen Volkes seinem heilsgeschichtlichen Beruf zu erhalten oder ihn für den Dienst Jahves wieder zu gewinnen. Der verhängnisvollen Lage, in welcher das nördliche Reich damals sich befand, entsprach die grelle Wunderbarkeit des Thuns und der Erlebnisse dieses Propheten, in dessen Berufswerk dann sein Gefährte Elisa eintrat, dasselbe durch Thaten des Gerichts, aber auch der Erlösung zu Ende führend (vgl. v. Hofmann, Bibl. Hermeneutik S. 44). Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet gewinnen die in dem Königsbuch von Elia und Elisa erzählten Wunder für den an Glaubwürdigkeit, welcher in der Geschichte Israels ein Innewirken des lebendigen Gottes zum Heil und zur Erlösung der Welt erkennt, das in der Erscheinung Jesu Christi sich vollendet hat. Vgl. die Artt. Elia und Elisa Bd V S. 289 und 303.

6. Schwierigkeiten verursacht die Zeitrechnung des Königsbuchs. Sehen wir auf die Angaben über die Regierungsdauer sowohl der israelitischen als der judäischen Könige, so fällt uns auf, daß immer nur ganze Jahre vorkommen. Dies kann nur in einer Abrundung der Zeitangaben begründet sein. Wie erfolgte dieselbe? Nach dem Thalmud (vgl. Gemara babyl. tract. ראש השנה c. 1 fol. 3 p. 1 ed. Amstel.: Non numerant in regibus nisi a Nisano [i. e. regum annos nonnisi a Nisano numerant]) rechnete man die Jahre der Könige von Nisan zu Nisan, und zwar so, daß man den Bruchteil eines Jahres, während dessen ein König schon vor dem ersten in seine Regierung fallenden Nisan regierte, als erstes, den von dem letzten 1. Nisan seiner Herrschaft bis zu seinem Tode verflossenen Jahresbruchteil als letztes Regierungsjahr zählte. Diese Rechnungsweise, die sich schon im Neuen Testament z. B. bei der Angabe, daß

Jesus nach 3 Tagen oder am 3. Tage auferstanden, und auch bei Josephus findet, also zweifellos altjüdisch ist, begegnet auch in unserem Königsbuch, wie die Angabe über die Dauer der letzten Belagerung Samarias II. 18, 9. 10 zeigt, wo die Dauer derselben auf 3 Jahre angegeben und zugleich ausdrücklich bemerkt ist, sie habe im 4. Jahre Hiskias oder im 7. Jahre Hoseas begonnen und im 6. Jahre Hiskias oder dem 9. Jahre Hoseas zur Eroberung geführt. Aber wir stoßen im Königsbuch noch auf eine andere Weise der Abrundung. Wenn z. B. die Dauer der Herrschaft Davids in Hebron 2 Sa 5, 4. 5 genau auf 7½ Jahre berechnet, 1 Kg 2, 11 (1 Chr 29, 27) auf 7 Jahre abgerundet; oder wenn 1 Kg 14, 21 (2 Chr 12, 13) die Regierungsdauer Rehabeams, der doch einige Wochen vor Jerobeam den Thron bestieg, auf 17 Jahre angegeben, gleichwohl aber der Regierungsantritt seines Nachfolgers Abia aus dem 18. Jahre Jerobeams datiert wird 1 Kg 15, 1 (2 Chr 13, 1): so ist (vgl. Köhler a. a. O. S. 268) nach dem Grundsatz verfahren, die Jahre eines Königs vom Tage seines Regierungsantritts an bis zur Wiederkehr desselben Tages im je folgenden Jahre zu zählen und den nach der letzten Wiederkehr dieses Tages sich noch ergebenden Bruchteil eines Jahres, wenn dieser verhältnismäßig gering, außer Ansatz zu lassen, wenn verhältnismäßig groß, also über ½ Jahr betragend, zu einem vollen Jahre zu berechnen. Sind nun die überlieferten Angaben über die Regierungsjahre der Könige bald in der einen, bald in der anderen Weise abgerundet, so können sie für eine genaue Chronologie keine sichere Grundlage bieten. Dazu kommt dann noch die Möglichkeit, daß sich gerade in die Überlieferung von Zahlen leicht Fehler einschleichen konnten. Und daß in den Angaben über die Regierungsjahre der Könige Fehler sein müssen, zeigt — von anderem zu schweigen — die Differenz, daß auf die Könige von Juda vom Tode Salomos bis zur Zerstörung Samarias 260 Jahre, für die von Israel innerhalb des gleichen Zeitraums 241 Jahre entfallen. Bei solcher Sachlage verlieren selbstverständlich auch die synchronistischen Berechnungen ihre Zuverlässigkeit, welche, wie wir sahen, dem zweiten Redaktor angehören und aus den dem Stoff der Überlieferung angehörenden Summen der Regierungsjahre abgeleitet sind. Ein Mittel, die in den Angaben der Regierungsdauer der Könige steckenden Fehler zu erkennen und zu berichtigen, bietet anerkanntermaßen die monumental überlieferte assyrische Chronologie. Von den Versuchen, dieselbe zur Vergleichung mit der biblischen heranzuziehen, sei hier besonders des von Kamphausen gemachten gedacht, dessen oben erwähnte Schrift eine ausführlich begründete Zeitrechnung enthält, nach welcher es nur sechs Änderungen der israelitischen Regierungsjahre bedarf, um die Fehler zu beseitigen und die Kongruenz der hl. Schrift und der Monumente herzustellen. Ferner sei auf den Art. Zeitrechnung in dieser Encyklopädie[2] verwiesen.

7. Schließlich kommen der Text unseres Königsbuchs und die alten Übersetzungen in Frage. Daß wir den Urtext der biblischen Autoren nicht mehr besitzen; daß unser massoretischer Text sich nicht mit demselben deckt, ist eine bekannte Thatsache, an die aber erinnert werden muß, da neuerdings wiederum Vorstellungen auftauchen, wie die, denen gegenüber dereinst L. Cappellus erweisen mußte, daß weder die äußere Gestalt unseres hebräischen Textes unverändert geblieben, noch auch dem massoretischen Texte überall der Vorzug zukomme vor dem den alten Übersetzungen des ATs zu Grunde liegenden hebräischen Texte. Wenn man sich neuerdings wieder auf die minutiöse Sorgfalt beruft, mit welcher die Massoreten über dem Text und dessen Überlieferungen wachten, so ist daran zu erinnern, daß die ältere Zeit von der peinlichen Genauigkeit in Bezug auf die Überlieferung und der sklavischen Treue bei Vervielfältigung der Texte weit entfernt war. Dies beweisen die häufigen, auf das Stärkste voneinander abweichenden Paralleltexte des ATs, die man bei Feststellung des uns vorliegenden Textes nicht in Einklang brachte. Gerade unser Königsbuch liefert uns hierzu ein Beispiel in II. 18, 13—20, 19 = Jes 36—39. Die beiden Texte zeigen im einzelnen Abweichungen voneinander. Unter anderem begegnet bei Jes 15mal scriptio plena statt defectiva, während im Königsbuch nur dreimal gegenüber der defectiva des Jes. Ferner ist bei Jes der Text öfter abgekürzt, sowohl in der Sache als im Ausdruck u. a. Zu Randnotizen und -Glossen, die durch Abschreiber in den Text gelangt sind — und es betrifft dies besonders auch unser Königsbuch —, zu unabsichtlichen Fehlern, die auf ihre Rechnung kommen, gesellen sich absichtliche Änderungen und Eingriffe in den Konsonantentext, wovon die jüdische Überlieferung eine Erinnerung bewahrt hat in den sogenannten tiqqune sofᵉrim (vgl. über dieselben Buhl, Kanon und Text des ATs S. 104 f.). Dazu kommt, daß die uns in dem massor. Text vorliegende Textgestalt nicht weiter als bis in die ersten Jahrhunderte nach Christus zurückverfolgt werden kann, während nach sicheren Zeugnissen in der Zeit v. Chr. eine von der jetzigen ziemlich abweichende existierte, nämlich die, welche der Übersetzung der LXX

zu Grunde liegt und an nicht wenigen Stellen das Ursprüngliche bewahrt hat. An diese Uebersetzung sind wir auch zunächst gewiesen, wenn es sich um die Herstellung des ursprünglichen Textes unseres Königsbuchs handelt. Indem ich von einer Beurteilung der beiden Haupthandschriften der LXX, der vatikanischen (B) und alexandrinischen (A) an diesem Orte absehe und nur darauf hinweise, daß die letztere eine unserem hebräischen näher stehenden Text darbietet als die erstere, welche zahlreiche Abweichungen von demselben aufweist, eben deshalb aber die „größere Ursprünglichkeit" für sich in Anspruch nehmen dürfte (vgl. Silberstein a. a. O.), bemerke ich, was den Charakter der griechischen Übersetzung unseres Königsbuchs im allgemeinen betrifft, daß dieselbe ihre Vorlage mit möglichster Treue wiederzugeben bestrebt ist, was daraus ersichtlich, daß ihr Verf. sich an das Wort, ja an den Buchstaben gebunden und häufig hebräische Worte, deren Sinn er nicht verstanden, durch griechische Buchstaben wiedergegeben hat. Wenn sich in der Übersetzung verschiedene Unrichtigkeiten zeigen, so kommt dies wohl auf Rechnung seiner nicht ausreichenden Kenntnis des Hebräischen. Für den kritischen Wert der Übersetzung von großer Wichtigkeit ist, was Thenius nachgewiesen hat, daß ihrem Verf. einzelne der Schriften, aus denen der erste Redaktor unseres Königsbuchs geschöpft hat, noch zugänglich gewesen sein müssen, was sich z. B. daraus schließen läßt, daß sich Abschnitte, die offenbar Einer Quelle angehören, im massor. Text aber getrennt sind, im Griechischen bei einander finden, wie z. B. die der Geschichte Elisas angehörigen Kapp. 20 u. 21. Ist nun aber auch die Bedeutung der LXX für das textkritische Verfahren hoch anzuschlagen, so darf sie doch auch nicht überschätzt werden, was dann der Fall ist, wenn man die hebräische Vorlage des alexandrinischen Übersetzers, die man aus dem als echt ermittelten griechischen Text gewonnen zu haben glaubt, für identisch mit dem Text des in Frage kommenden biblischen Buches selber hält und dort, wo sich Abweichungen des griechischen vom massoretischen finden, in jedem Fall den ersteren bevorzugt. Dieses Verfahren beruht auf einer ungerechtfertigten Geringschätzung des massor. Textes, ganz abgesehen davon, daß man zu unterscheiden vergißt zwischen der hebräischen Vorlage und dem in der Übersetzung wirklich ausgedrückten Text, eine Unterscheidung, welche gefordert werden muß, weil beide keineswegs sich immer decken. — Was die in den Hexapla des Origenes aufbewahrten Fragmente der Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion betrifft, so ist die des Erstgenannten eine streng wörtliche Reproduktion und Nachahmung der palästinensischen Textgestalt, während die des Symmachus, von Montfaucon clarissima et elegantissima omnium genannt, eine gleiche Beherrschung der hebräischen und griechischen Sprache zeigt, die des Theodotion aber als eine Art umfassender Recension der LXX zu betrachten ist, gegen welche übrigens öfters alle drei übereinstimmen, so daß es den Anschein gewinnt, als seien sie nach einem dem massoretischen sehr nahe stehenden Text gearbeitet. — Das Thargum zu den prophetae priores et posteriores, speziell der unser Königsbuch betreffende Teil desselben, bietet wenig Ausbeute. Abgesehen davon, daß es schwierige Lesarten zu umgehen sucht (vgl. I. 2, 5 u. 22), neigt es bereits mehr zur Paraphrase und Auslegung (I. 5, 13 f.; II. 4, 1 f.) und enthält auch eine ziemliche Anzahl willkürlicher Zusätze. Von solchen, wie von Abänderungen ist auch die syrische Übersetzung, die Peschita, bei allem Anschluß an den Text nicht frei (I. 2, 5; 14, 10; II. 19, 24). Überall dort, wo sich der dem Thargum zu Grunde liegende Text sicher erkennen läßt, ist derselbe „als der älteste Zeuge für den alttestamentlichen Text auf seinem palästinensischen Mutterboden" anzusehen. Die Bedeutung der lateinischen Übersetzung des Hieronymus (Vulgata), der im Jahre 390 mit der Übertragung der Libri regum (Samuel und Könige) begann, ist noch heute in kritischer Beziehung keineswegs gering, da sie uns die Gestalt des biblischen Grundtextes zu Ende des vierten Jahrhunderts zeigt.

8. Im Neuen Testament wird auf das Königsbuch mehr oder weniger deutlich verwiesen z. B. Mt 12, 42. Lc 11, 31 vgl. I. 10. Lc 4, 25 f. vgl. I. 17; II. 5. AG 2, 29; 13, 36 vgl. I. 2, 10. AG 7, 47 vgl. I. 6. Ja 5, 17 f. vgl. 17, 1; 18, 42. Rö 11, 2—4 (λέγει ἡ γραφή) vgl. I. 19, 10. 18. **Volck.**

Königtum in Israel. — Siehe die Litteratur zur Geschichte Israels Bd IX S. 458 f. und zur biblischen Archäologie Bd I S. 776 und die Bibl. Handwörterbücher, z. B. den A. „Königtum" von Diestel bei Riehm. — Vgl. auch Sam. Oettli, Das Königsideal des AT, Greifswald 1899; R. Smend, Alttest. Religionsgeschichte, 2 Aufl. 1899.

Das Königtum ist in Israel jünger als das Volkstum. Als dieses sich am Sinai unter Moses Leitung bildete, da wurde kein Königtum errichtet, wie es das Beispiel mancher stammverwandten Nachbarn nahegelegt hätte. Die schon vorhandene, durch Mose

neugeordnete und sanktionierte Gliederung der Stämme und Geschlechter unter ihren „Ältesten“ schien für den Zweck der Rechtspflege im Frieden und der Führung im Kriege zu genügen und der Zusammenschluß der Stämme durch die gemeinsame Unterordnung unter Jahvehs Oberleitung gesichert zu sein, welche in Mose selbst verkörpert war. Das Befremden darüber, daß „Mose keine Staatsverfassung gegründet“ habe (Vatke, Alttest. Theologie S. 212) und der daraus gezogene Schluß, die pentateuchische Gesetzgebung müsse viel später innerhalb eines schon bestehenden Staates entstanden sein, geht von einem hier fremdartigen Staatsbegriffe aus und wird den damals bestehenden Verhältnissen nicht gerecht, unter welchen der Schwerpunkt der Leistung Moses gar nicht auf dem Gebiete des heutigen Staats- und Verfassungsrechtes zu liegen brauchte. Das Band, welches er um Israel geschlungen hat, war der Bund mit Jahveh, und dieser genügte, um alle Rechtsverhältnisse in prophetischer Autorität teils zu sichern, teils neuzugestalten. Dazu war ein menschliches Königtum nicht erforderlich. Vielmehr sollte Jahveh, der Bundesgott selbst, der König dieses Volkstums sein. Nach Ex 19, 6 war das Bewußtsein vorhanden, daß Jahveh die Stelle des Königs bei diesem Volk vertrete, welches deshalb ein Königreich von Priestern, eine heilige Nation heißt, d. h. eine solche, deren Gliedern priesterliche Heiligkeit eigen ist, weil Jahveh ihr König. Vgl. Ex 15, 18; Ri 8, 23. Jahveh war in der That der, welcher sein Volk im Kriege anführte (Ex 14, 14; 15, 3; vgl. die „Kriege Jahvehs“ Nu 21, 14 und noch später 1 Sa 18, 17; 25, 28) und allein Gesetze geben durfte, in dessen Namen auch alles Gericht verwaltet wurde.

Aber allerdings erwies sich in Zeiten, wo kein thatkräftiger prophetisch inspirierter Mann wie Mose oder Josua mehr an der Spitze des Volkes stand, das geistige Band nicht stark genug, um die jetzt über das Land verbreiteten Stämme zusammenzuhalten und zu gemeinsamem Handeln zu verbinden, zumal eben der Jahvehdienst unter den berückenden Einflüssen des kanaanitischen Heidentums stark in Verfall geriet. Am ehesten vermochte noch gemeinsame Not und Bedrückung die Stämme unter einem von Gott erweckten Befreier zu einigen. Aber da solche nur ausnahmsweise aufstanden, empfand man im Volke immer mehr das Bedürfnis nach einem ständigen Oberhaupte, und der Gedanke lag nahe, einen solchen „Richter“ zum Könige zu erheben. Gideon (siehe den Artikel Bd VI S. 661) freilich lehnte die ihm in aller Form angetragene erbliche Herrscherwürde ab, da solche gegen das alleinige Herrschaftsrecht Jahvehs verstieße (Ri 8, 22 f.) und sein entarteter Bastardsohn Abimelech, der danach griff, regierte über Sichem und Umgebung (nach Ri 9, 22 sogar über Israel) in so abschreckender Weise, daß man auf längere Zeit hinaus kein Verlangen mehr nach einem Könige trug. Erst als Samuel, der prophetische Vater des Volks, zu alt geworden war, um der großen Aufgabe zu genügen, und seine Söhne, die ihn dabei unterstützten, zu Klagen Anlaß gaben, erwachte die Begierde nach einem eigentlichen König um so ungestümer, da der Druck der Philister um jene Zeit schwer auf dem Lande lastete. Unter diesen Umständen hat sich Samuel herbeigelassen, dem Volke einen König zu salben. Nach Wellhausen, Prolegomena[4], S. 254 ff. wäre 1 Sa 9, 1—10, 16; K. 11 die alte Version, welche das Königtum als die höchste Segnung betrachtete und unbedenklich auf Samuel zurückführte; dagegen verdanke die Erzählung K. 8, wonach Samuel sich erst gewaltig gegen seine Einführung sträubte und einen Abfall vom unsichtbaren König des Volkes darin sah, bis Gottes Stimme ihn nachgeben hieß, der nachexilischen, theokratischen Anschauung ihren Ursprung, welcher das Königtum als eine Verschlechterung, ein Abfall von der reinen Gottesherrschaft erschien. Allein daß der greise Samuel diesen Schritt erst nach längerem Widerstreben that und nur durch einen bestimmten Gottesbefehl sich zu dieser Neuerung zu entschließen veranlaßt wurde, kommt sicher nicht bloß auf Rechnung späterer Darstellung, sondern ist von vornherein nach der theokratischen Vergangenheit des Volkes das einzig wahrscheinliche. Das Volk hatte bei dieser Bewegung heidnische Macht zum Muster genommen; damit konnte sich der Seher Gottes nicht befreunden, wenn ihn nicht eine höhere Stimme zum Nachgeben nötigte. Vollends abzuweisen ist die von demselben Gelehrten vorgetragene Behauptung, (welche übrigens mit jener angeblich rückhaltlosen Hochschätzung des Königtums vor dem Exil sich schlecht reimt), der Abfall von Gibea Ho 10, 9 gehe auf die Erhebung Sauls zum König, als wäre nach der Meinung dieses Propheten das Königtum an sich ein Grundübel, während Hosea nur die „Königsmacherei“ ohne Gott verwirft (Ho 8, 4; vgl. 10, 3; 13, 10 f.), aber das Königtum von Gottes Gnaden sehr wohl kennt und anerkennt (2, 2; 3, 4 f.). Betreffend die Erhebung Sauls und die Berichte darüber siehe unter Samuel und Saul. Nicht von ungefähr wurde ein Mann aus dem kleinsten Stamm und Geschlecht zum König erkoren (1 Sa 9, 21). Damit beweist Jahveh, welchem die

Wahl unbestritten zustand, seine Unabhängigkeit von irdischen Rücksichten. Zugleich wird der Gewählte dadurch zur Bescheidenheit gemahnt, da er seine Würde lediglich der göttlichen Wahl, nicht seiner Machtstellung verdankt; auch war er so wohl weniger der Eifersucht und dem Verdacht ausgesetzt, einseitig die Interessen seines Stammes zu fördern. Aehnlich trifft nachher bei Davids Salbung die Wahl den, der am wenigsten dafür in Betracht zu kommen schien 1 Sa 16, 7; vgl. 2 Sa 7, 8. 18; Ps 78, 70. Beidemal vollzog sich die Weihe zum königlichen Amt durch die symbolische Handlung der Salbung (1 Sa 10, 1; 16, 13). Dieser Brauch war bei den Nachbarn Israels längst üblich, wie Ri 9, 8. 15 vorausgesetzt ist und einer der Tell Amarna-Briefe (37) bestätigt (Winckler, Die Thontafeln von Tell Amarna 1896, S. 99), in welchem ein Fürst von Nuhašši (im nördl. Syrien) ums Jahr 1400 an den ägyptischen Großkönig schreibt, ein Vorgänger des letzteren habe seinen Großvater in Nuhašši als König eingesetzt und ihm dabei Oel aufs Haupt gegossen. Möglich wäre, daß der Gebrauch aus Ägypten stammte (Erman, Ägypten I, 317). Jedenfalls hängt derselbe mit dem uralten religiösen Ansehen des Königtums zusammen: es sollte dem Empfänger der Königsgewalt damit eine höhere, göttliche Weihe verliehen werden. Vgl. sonst Kittel zu 1 Kg 1, 34. Wie aber der Gott Israels über den heidnischen Gottheiten unvergleichlich erhaben dastand, so galt auch die Person des „Gesalbten Jahvehs" für besonders heilig und unantastbar wie alles Jahveh Geweihte. Vgl. 1 Sa 24, 7; 26, 9; 2 Sa 19, 22. Das Öl ist dabei das Symbol des göttlichen Geistes, der dem Herrscher mitgeteilt wird (vgl. die Wandelung Sauls und sein Ergriffenwerden vom Prophetengeiste 1 Sa 10, 9 f. und bei David 1 Sa 16, 13) und die Quelle aller Regententugenden ist nach Jes 11, 1 ff. An David wurde die Salbung nach seiner wirklichen Erhebung auf den Thron wiederholt, erst von den Ältesten Judas (2 Sa 2, 4), dann von denen Israels (5, 3), wobei übrigens nicht ausgeschlossen ist, daß die Salbung durch priesterliche oder prophetische Hand geschah. Außerdem wird die königliche Salbung noch erwähnt bei Absalom 2 Sa 19, 11; bei Salomo 1 Kg 1, 39 (durch den Hohenpriester), bei Joas 2 Kg 11, 12 (ebenso); Joahas 2 Kg 23, 30 und im nördlichen Reiche bei dem durch das Prophetenwort zum König erhobenen Jehu 2 Kg 9, 3. Da sonst nirgends von der Salbung eines Königs bei seinem Regierungsantritt die Rede ist, meinten die Rabbinen, diese Ceremonie habe nur bei Begründung einer neuen Dynastie oder bei Unregelmäßigkeiten in der Erbfolge stattgefunden, was unbegründet und unwahrscheinlich ist Vgl. Schickard, Jus regium Hebraeorum c. animadvers. J. B. Carpzovii 1674, p. 77; J. G. Carpzov, App. hist. crit. ant. sacr. p. 56. — Dort ist auch die Frage erörtert, ob bei der Salbung eines Königs priesterliches oder anderes Öl verwendet worden sei. Ersterer Ansicht sind Stellen wie 1 Kg 1, 39; Ps 89, 21 günstig. Das Szepter, welches der König als Symbol seiner Gewalt führte, ist aus dem Stabe erwachsen, den schon seit uralter Zeit die Stammhäuptlinge als Zeichen ihrer Gewalt trugen und heißt daher wie dieser und der Stamm selber שֵׁבֶט oder מַטֶּה (Ps 110, 2). Der kriegerische Saul scheint statt dessen die Lanze geführt zu haben 1 Sa 18, 10; 22, 6; 26, 7. Schon in der frühesten Zeit trug aber auch der König ein ihn auszeichnendes Diadem 2 Sa 1, 10; 2 Kg 11, 12; Ps 89, 40; 132, 18, das sich wohl mehr und mehr zu einem aus Gold und Silber geflochtenen Kranze, einer eigentlichen Krone (Sach 6, 11) gestaltet hat. Auch hatte er seinen besonderen Thronsessel, der mehr und mehr künstlerisch ausgeschmückt wurde. Vgl. Salomos Thron 1 Kg 10, 18 ff.

Die Stellung des Königs war von Anfang an nicht die eines unumschränkten morgenländischen Alleinherrschers. Von Samuel, dem Stifter des Königtums in Israel, heißt es 1 Sa 10, 25, er habe „das Recht des Königtums" vorgetragen und in ein Buch geschrieben, das er als göttlich gegebene Thora vor Jahveh niederlegte. Damit ist natürlich nicht die 8, 11 erwähnte Rechtsgewohnheit gemeint, die der Übung heidnischer Könige entsprach und dem Volke zur Abschreckung von ihm war vorgehalten worden, sondern eine die Willkür des Königs einschränkende, seine Abhängigkeit von dem Herrn festlegende Urkunde nach der Art der Dt 17, 14—20 vorliegenden, wenn nicht diese selbst von Samuel herrührt (Kleinert), indem sie nicht von Mose stammen kann, da sonst das Volk gegen Gideons und Samuels Sträuben sich darauf hätte berufen können. Vgl. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, 1872, S. 142 ff. In dieser Urkunde wird besonders gefordert, daß der König kein Ausländer, sondern ein Volksgenosse sein soll, daß er sich weder eine Menge Rosse noch viele Weiber halten dürfe, wie es bei den Völkerkönigen Übung und Gegenstand des Ehrgeizes war. Die Motivierung betreffs der Rosseliebhaberei Dt 17, 16: der König soll dadurch sein Volk nicht wieder nach Aegypten zurückbringen, sieht nicht danach aus, als ob die Erfahrungen der salomonischen Zeit hier vorschwebten.

Aber auch aus der späteren Zeit ist kein Fall bekannt, daß etwa judäische Söldner gegen ägyptische Pferde wären ausgetauscht worden (Ewald, Riehm). Was den letzeren Punkt betrifft, so sollte Israels König nicht meinen, durch einen zahlreich besetzten Harem den Glanz seines Hofes und das Ansehen seiner Herrschaft erhöhen zu müssen. In diesem Punkte hat allerdings Salomo sich weit in die hier verbotene Bahn eingelassen. Siehe 1 Kg 11,3, wo die erste Zahl immerhin verdorben scheint (700 statt 70? Klostermann); vgl. HL 6, 8. Dem Rehabeam werden 2 Chr 11,21 achtzehn Gemahlinnen zugeschrieben und die Mischna (Sanh. II, 4) beschränkt die erlaubte Zahl auf so viel; vgl. Schickard a. a. O. S. 173 ff. Der Harem des verstorbenen Königs wurde als Eigentum seines Nachfolgers betrachtet (2 Sa 12, 8). Die Besitznahme davon war demnach so viel als der thatsächliche Eintritt des Thronfolgers in die königlichen Rechte. Daraus ist der Rat Ahitophels 2 Sa 16, 21 (vgl. Bd IV S. 513, 50) zu verstehen, aber auch der Unwille Ischbaals über Abner 2 Sa 3, 7 und Salomos über Adonja 1 Kg 2, 13 ff. — Der Gesalbte Jahvehs sollte sich bewußt bleiben, dienendes Organ des Bundesgottes zu sein und nur als dessen Lehenträger die Gewalt innezuhaben. Der König war wie jedes andere Glied des Volkes an Jahvehs vorliegende Thora gebunden und der lebendigen Thora, wie sie durch Prophetenmund erging, zu gehorchen verpflichtet. Schon Saul scheiterte daran, daß er diese Schranke nicht auf die Dauer einhalten wollte. David hat auch auf dem Gipfel seines Ruhmes und seiner Macht sich ihr gefügt und stellt so mit historischem Recht, nicht bloß nach der Idealisierung späterer Zeit, den König nach dem Herzen Gottes dar. Auf diese Verpflichtung des Königs Jahveh gegenüber und die des Volkes, das um Jahvehs willen ihm unterthan sein sollte, bezog sich auch der feierliche Bundesakt, der 2 Kg 11, 17 bei der Thronbesteigung gemeldet ist, und ähnlich schon früher, ja regelmäßig vorkommen mochte (vgl. 2 Sa 5, 3).

Selbstverständlich lag dem Könige im Krieg der Oberbefehl und im Frieden die Rechtsprechung als obersten Gerichtsherrn ob. Dabei sollte er, wie jeder Richter, ohne Ansehen der Person urteilen und der Gedrückten und Geringen sich hilfreich annehmen. Vgl. Ps 72, 1 ff.; Jes 11, 3 f. u. sonst. So hoch der Gesalbte Jahvehs in den Augen des Volkes stehen sollte (Pr 24, 21), durfte er sich doch nicht hochmütig von ihm abschließen (Dt 17, 20), sondern sollte den Hilfesuchenden freien Zugang gewähren und für ihre Anliegen ein Herz haben. Eine Menschenvergötterung, wie sie mit morgenländischen Herrschern häufig getrieben, ja in Ägypten und anderswo System geworden ist, war hier ausgeschlossen. Daß der König Israels dem Gott dieses Volkes verantwortlich sei, wurde ihm namentlich durch die Propheten, falls diese Sprecher Gottes ihre Pflicht thaten, stets in Erinnerung gebracht. Wie Jahveh seinen Gesalbten frei erkoren hatte, so konnte er ihn auch verwerfen und einen andern wählen. Vgl. die Verwerfung Sauls und seines Hauses 1 Sa 13, 13 f.; 15, 23. 26 und die Demütigung des Hauses Davids 1 Kg 11,29 ff. Doch galt nach 2 Sa 7, 15 die Erwählung des letzteren durch Jahveh für unwiderruflich und es konnte sich nur im einzelnen Fall darum handeln, welcher der Königssöhne die Erbschaft antreten sollte, wozu gelegentlich die Propheten ein Wort mitsprachen, wie Nathan zu Gunsten Salomos 1 Kg 1. Überhaupt galt das Königtum zwar durchaus für erblich, aber es war nach der geläufigen Rechtsanschauung nicht unstatthaft, daß von dem Erstgeburtsrecht dabei abgesehen und ein jüngerer, als tüchtiger geltender Prinz auf den Thron befördert wurde. So lang er lebte, hatte der regierende König selbst es in der Hand, einen Nachfolger zu bestimmen, wobei die verschiedenen Mütter der Prinzen natürlich von nicht geringem Einfluß waren; nach seinem Tode kam es in zweifelhaften Fällen darauf an, wem die Großen am Hofe ihre Gunst zuwandten; auch die Spitzen der Priesterschaft hatten dabei nicht selten eine gewichtige Stimme, und die Gunst des Volkes konnte ebenfalls den Ausschlag geben. Die Mutter des gekrönten Königs, הַגְּבִירָה genannt (arabisch sultâna wâlida), nahm eine besonders ehrenvolle und einflußreiche Stellung ein, aus welcher König Asa seine Mutter förmlich absetzte, da sie dieselbe mißbrauchte 1 Kg 15, 13; 2 Chr 15, 16. Auch im nördlichen Reich fehlte es anfänglich dem Königtum nicht an prophetischer Sanktion 1 Kg 11, 29 ff., und auch späterhin bei Jehus Erhebung 2 Kg 9, 3. Allein im allgemeinen entschieden dort nur Gewalt und menschliche Gunst, ob der rechtmäßige Erbe auf den Thron kam, oder ein Emporkömmling sich auf denselben schwang, und es galt dabei, was Ho 8, 4 rügt: „Sie setzten Könige ein, doch gings nicht von mir aus, machten Fürsten, ohne daß ich davon wußte." Gleichwohl hat der Gott der Propheten sich nie seines Herrscherrechts über diesen Teil des Volkes begeben, sondern auch diese Könige öfter zur Rede gestellt und ihnen den Verlust ihrer Macht und den Fall ihres Hauses vorausgesagt. — Im Kultus nahm der Gesalbte Jahvehs naturgemäß eine her-

vorragende Stelle ein als das Haupt, in welchem das Volk auch vor Gott sich zusammenfaßte. Er vertritt dasselbe betend und opfernd vor Gott (2 Sa 6, 17 f.) und segnet es im Namen Gottes (1 Kg 8, 14. 55). Doch ist bei seinem Opfern (s. auch 2 Sa 6, 13; 1 Kg 3, 4; 2 Chr 1, 6; 1 Kg 8, 62 ff.; 9, 25) die Vermittlung durch eigentliche Priester nicht ausgeschlossen, so daß man sagen könnte, der König habe in der früheren Zeit im Unterschied von der späteren alle priesterlichen Funktionen ausgeübt, oder sei zugleich oberster Priester gewesen. Es steht nirgends, daß David oder Salomo die eigentliche Darbringung des Opferblutes oder die Räucherung vollzogen habe, welche später dem Usia als schweres Vergehen angerechnet wird 2 Chr 26, 16 ff. Der Aufzug Davids 2 Sa 6, 14 läßt eher auf eine dienende Stellung des Königs im Heiligtum schließen. Schwankungen in der Auffassung der königlichen Befugnisse sind ohne Zweifel vorgekommen. Ezechiel bestimmt genau die kultischen Befugnisse des nasi, wie er den König bescheiden benennt; derselbe soll wie von jeher seinen Ehrenplatz am Ausgang des Thores nach dem inneren Vorhof vor dem Hauptaltar haben (46, 1 f.) und dadurch als der vornehmste der Nichtpriester gekennzeichnet sein. Er soll für die Beschaffung der gewöhnlichen und festlichen Opfer sorgen (45, 17). Letzteres wird in der Regel schon in vorexilischer Zeit zu einem großen Teil geschehen sein. Andererseits hatte der König von Anfang an den Kultus und seine Organe zu beaufsichtigen, er konnte Priester ein- und absetzen (1 Kg 2, 35). Daraus folgt aber keineswegs, daß er dabei nach reiner Willkür handeln durfte, wie es dem Jerobeam vorgeworfen wird, und nicht an bestimmte Familienrechte und Ordnungen gebunden war. Ebensowenig ist aus dem Umstand, daß die Spitzen der Priesterschaft unter den Würdenträgern des königlichen Hofes aufgezählt sind (2 Sa 8, 17; 20, 25; 1 Chr 18, 16; 1 Kg 4, 4), zu schließen, daß die obersten Priester lediglich als königliche Beamte gegolten haben.

Umgeben war der König von Ratgebern (יועצים) und Ministern (עבדים), welche zum Teil dem königlichen Hause entnommen waren, daher auch Fürsten (שרים) heißen; doch zog er auch sonst beliebige Vertrauensmänner an den Hof und in seinen persönlichen Dienst, wo solche nicht selten ihren Einfluß dazu mißbrauchten, um ihrer Sippe recht viele einträgliche Beamtenstellen zuzuwenden (Jes 22, 23 ff.). Der Beamtenkörper war nicht gesetzlich bestimmt, sondern erweiterte sich nach Bedürfnis und nach dem Maß der Mittel, über welche ein König verfügte. Unter David werden folgende hohe Beamte genannt 2 Sa 8, 16—18; 20, 23—26; 1 Chr 18, 15 ff.: 1. der Heerführer; 2. der Anführer der Leibgarde; 3. der Chronist, welcher die Reichschronik zu führen hatte, wenn das Wort מזכיר nicht den vortragenden Rat bezeichnet, der dem König die Angelegenheiten in Erinnerung zu bringen hatte; 4. der Kanzler (ספר); 5. der Oberaufseher über die Frondienste und Abgaben. Außerdem sind in diesen Verzeichnissen die Oberpriester genannt und endlich heißt es noch von Davids Söhnen, sie seien כהנים gewesen (8, 18), was nicht dasselbe bedeuten kann wie oben; auch waren sie schwerlich untergeordnete Priester oder Hauskapläne; 1 Kg 4, 5 fügt erklärend zu diesem כהן: Genosse des Königs (רעה המלך) und 1 Chr 18, 17 setzt statt des Ausdrucks הראשנים ליד המלך. Demnach wären es Adjutanten, die zunächst um die Person des Königs waren, wozu man die Vertrautesten, besonders nahe Verwandte wählte. Einen solchen Sinn von כהן anzunehmen empfiehlt sich im Blick auf die Grundbedeutung des Worts: dienstbereit dastehen. Vgl. 2 Sa 20, 26 und den Kamus zum arabischen kâhin. Siehe übrigens auch Klostermann zu 2 Sa 8, 18. Unter Salomos Regierung erscheinen 1 Kg 4, 5 f. noch 1. ein über die zwölf Präfekten (נצבים) gesetzter Oberpräfekt; 2. ein Hausminister, der auch später (Jes 22, 15 ff.) an hervorragender Stelle vorkommt. Außer diesen Ministern gab es natürlich eine größere Zahl von untergeordneten Hofbeamten und Kämmerlingen, die auch gelegentlich erwähnt werden; so die Mundschenken 1 Kg 10, 5; der Garderobeaufseher 2 Kg 10, 22; 22, 14. Die Sarisim, welche zuerst am Hofe des Zehnstämmereichs 1 Kg 22, 9; 2 Kg 8, 6; 9, 32; dann auch in Juda vorkommen: 2 Kg 23, 11; Jer 34, 19; 52, 25, sind nicht überall Eunuchen, sondern der Ausdruck steht häufig für Höflinge überhaupt; dagegen ist איש סריס Jer 38, 7 ein (kuschitischer) Verschnittener, und die Verwendung solcher Haremswächter wird, so sehr die Sache dem israelitischen Gesetz widersprach (Dt 23, 2), an den wenig theokratischen Höfen Israels und Judas sich mit der Zeit eingebürgert haben. Die Hämlinge werden in der Regel Ausländer gewesen sein.

Was die Einkünfte des Königs anlangt, so waren dieselben nicht für alle Zeit gleichmäßig geregelt. Schon Samuel sagt 1 Sa 8, 11 ff. voraus, der König werde sich nehmen, was er haben wolle, ohne natürlich solche Übergriffe zu billigen. Nur ruchlose Könige haben sich, wie im Fall Nabots, über das Eigentumsrecht ihrer Unterthanen hinweggesetzt

und auch in diesem Fall mußte wenigstens ein Schein des Rechtes gewahrt werden. Es bildete sich aber mit der Zeit eine Art Gewohnheitsrecht. So scheint aus Am 7, 1 hervorzugehen, daß im nördlichen Reiche der erste Grasschnitt dem König für seine vielen Rosse und Mäuler mußte abgeliefert werden, — eine drückend hohe Abgabe. Von jeher war es Sitte, dem König Geschenke zu bringen (1 Sa 10, 27; 16, 20 u. sonst), und wenn dies mit einiger Regelmäßigkeit geschah, so bildete sich eben eine Tributpflicht daraus. Unterworfene Völker mußten selbstverständlich Abgaben bringen 2 Sa 8, 2; ebenso solche, die sich unter den Schutz des Königs stellten, oder sonst ihm huldigen wollten 2 Sa 8, 10; 1 Kg 5, 1; 10, 25; 2 Chr 32, 23. Zu den Fronarbeiten zog Salomo namentlich die im Lande gebliebenen Kanaaniter herbei, aber auch eine bedeutende Zahl von Israeliten 1 Kg 9, 20 f.; 2 Chr 2, 1. 16. 17; 1 Kg 5, 27 f. Vgl. Köhler, Gesch. II, 384 f. Außerdem hatten seine Unterthanen bedeutende Naturallieferungen zu leisten, während eigentliche Geldsteuern erst viel später aus Veranlassung der an fremde Monarchen zu entrichtenden Tribute vorkommen 2 Kg 15, 20; 23, 35. Von der Kriegsbeute erhielt der König jedenfalls einen beträchtlichen Anteil. Vgl. 2 S 8, 11 ff.; 12, 30. Schon David hatte nach 1 Chr 27, 25—31 Schatzkammern und einträgliche Domänen mit Viehzucht und Landwirtschaft, Wein- und Ölbau. — Über die Gräber und Bestattungsweise der Könige s. Bd II S. 531 ff. Über die ideal-prophetische Entwickelung des Königtums s. d. A. Messias.

v. Orelli.

Königliches Amt Christi s. Bd VIII S. 733, 30.

Kohlbrügge, Dr. Hermann Friedrich, geb. zu Amsterdam am 15. August 1803, gest. zu Elberfeld am 5. März 1875; tiefsinniger reformierter Theologe von eigenartiger Auffassung in der Heiligungslehre; Gründer der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld.

Dr. Kohlbrügge war geboren als Glied der lutherischen Gemeinde zu Amsterdam, der sog. „Herstelde Luthersche Kerk“. In dem väterlichen Hause wurde er in Gottesfurcht erzogen, von einem gläubigen Pastor in der lutherischen Lehre und der Abneigung gegen die reformierten Dogmen befestigt. Der Knabe war für das Geschäft seines Vaters, die Seifensiederei, bestimmt, zeigte aber einen solchen Eifer für geistige Interessen, daß der Vater ihn die lateinische Schule und später das Athenäum besuchen ließ. Hier erwarb er sich durch rastlosen Fleiß eine gründliche Kenntnis der klassischen und der orientalischen Sprachen, insbesondere des Grundtextes des alten Testaments; doch wurde auch seine Seele so sehr von der Philosophie der Alten erfüllt, daß er den Bibelglauben vergaß über „heidnischer Tugend und Weisheit, jüdischer Gottesdienstlichkeit und Selbstgerechtigkeit“. Die Erkrankung und der Tod seines von ihm sehr geliebten Vaters führten ihn zu Gott und seinem Worte zurück; einige Zeit zog ihn noch der Mysticismus an; aber da er seine erste Predigt halten sollte, „gefiel es dem allmächtigen Gott, ihn durch seinen heiligen Geist kräftig zu sich zu ziehen und seinen Sohn in ihm zu offenbaren“. Er nahm nun die Bibel wieder zur Hand und der Mysticismus mußte der gesunden Lehre weichen. Durch den Tod seines Vaters war er zwar darauf angewiesen, sich die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien selbst zu verschaffen, aber er war nun auch der Verpflichtungen gegen das Geschäft seines Vaters enthoben und konnte sich ungeteilt den Studien widmen. Nach Vollendung derselben legte er, immer noch voll Vorurteil gegen die reformierte Lehre, in der lutherischen Gemeinde sein Glaubensbekenntnis ab, trat als Kandidat in derselben ein und wurde bald darauf zum Proponenten oder Hilfsprediger ernannt.

Bald gingen ihm über den wahren Zustand derselben die Augen auf. Von Luthers Lehre war wenig mehr vorhanden. So bildeten denn den Hauptinhalt seiner Vorträge folgende Punkte: die Grundverdorbenheit der menschlichen Natur; die Allmacht des hl. Geistes; Bekehrung zu Gott; das Gefährliche einer toten Orthodoxie; die Notwendigkeit des lebendigen Glaubens; die Wiedergeburt durch allmächtige Gnade; die Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben allein; die alleingiltige Gerechtigkeit Christi und die unwandelbare Treue Gottes. Die Predigten des jungen Proponenten fanden vielen Anklang, riefen aber auch, namentlich bei den Notabeln der Gemeinde, bittere Feindschaft wach. Einer der Prediger lieh dem unter ihnen aufgekommenen Rationalismus den Mund und warnte sogar in einer Predigt vor der Lehre von dem sündlichen Verderben und der allein errettenden Gnade als vor einer gefährlichen Schwärmerei. Da nun auch viele Gemeindeglieder an den Äußerungen dieses Predigers Anstoß nahmen, so sah sich Kohlbrügge gemäß der Verpflichtung bei seiner Berufung veranlaßt, eine Beschwerdeschrift

gegen dessen Lehren bei dem Kollegium der Repräsentanten einzureichen, welches über Reinheit der Lehre und des Lebens der Geistlichen zu wachen hatte. Das Kollegium aber erklärte nicht nur die Lehre jenes Predigers für „rechtsinnig“, sondern erhob nun, als dieser die Gemeinde öffentlich vor „gewissen Schwarmgeistern“ gewarnt, und Kohlbrügge sich mit kurzen würdigen Worten auf das Zeugnis der Schrift berufen hatte, seinerseits eine Anklage gegen letzteren. Es folgten nun langwierige Verhandlungen, welche damit endigten, daß dem Proponenten nur die Wahl zwischen Widerruf und Absetzung gelassen wurde. Die letztere erfolgte in sehr tumultuarischer Weise. Kohlbrügge sah sich aller Subsistenzmittel beraubt, wurde aber nicht allein mächtig durch Gottes Wort gestärkt, sondern auch drei Jahre lang durch die Unterstützungen unbekannter Freunde mit den nötigen Mitteln zum Unterhalt und zur Erlangung der theologischen Doktorwürde versehen.

Diese erwarb er in Utrecht, wohin er seinen Wohnsitz verlegt hatte, durch eine Dissertation über Ps 45, welchen er unmittelbar auf Christum und die Kirche deutete, indem er den Grundsatz der Auslegung der prophetischen Schriften aus den apostolischen aufstellte. Diese Schrift erregte bei der Fakultät Unwillen und Widerstand; indessen konnte ihm die Promotion nicht versagt werden.

Die darauf erfolgte Verheiratung mit einer Jungfrau aus seiner Gemeinde verschaffte ihm die Mittel zu einer unabhängigen Stellung, und er konnte sich nun ganz der Forschung in der Schrift hingeben. In dieser Zeit beschäftigte ihn namentlich der Abschnitt Röm. K. 7 u. 8; er forschte nach den letzten Gründen des Heils, nach dem Verhältnis von Gesetz und Gnade, nach der Ausgleichung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, nach der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Er erwog alle Punkte, welche zwischen Augustin und Pelagius, Luther und Erasmus, Calvin und Pighius, Gomarus und den Remonstranten verhandelt worden sind. Da er ein warmer Freund seines Vaterlandes und der Geschichte desselben war, so beschäftigten ihn die schweren Kämpfe, welche am Anfange des 17. Jahrhunderts um die Lehre von der Prädestination geführt wurden, und das gleichzeitige Studium der Schriften Calvins überzeugte ihn, daß die Kanones der Dortrechter Synode schriftgemäß seien. Später sah er sich durch Olevians Schriften veranlaßt, auch die lutherische Abendmahlslehre gegen die reformierte aufzugeben.

Jene Zeit der stillen Sammlung war für seine ganze spätere Entwickelung entscheidend. Die heftigen Kämpfe, die er um die Grundlehren der Reformation geführt hatte, gaben seinem Wesen und seiner Lehre jenen scharf ausgeprägten Charakter, wie er später zu Tage getreten ist. Sein ernster, tiefer, konsequenter Geist verfolgte die streitigen Lehren in ihre Spitzen, und so wurde seine Predigt zu einem stetig wiederholten Zeugnis von der „Souveränetät Gottes“ und der Rechtfertigung allein durch wahren Glauben.

Er konnte nun seiner Überzeugung gemäß nicht mehr der lutherischen Kirche angehören und wandte sich an die reformierte Kirche seines Landes mit der Bitte um Aufnahme in dieselbe. Aber diese, welche damals tief in den Rationalismus versunken war, fürchtete für den kirchlichen Frieden und legte ihm allerlei Schwierigkeiten in den Weg. Man verlangte von seiner früheren Gemeinde ein Sittenzeugnis; diese weigerte sich, ihm ein solches auszustellen. Man verwies ihn von Amsterdam nach Utrecht: auch da machte man ihm wegen des mangelnden Zeugnisses Schwierigkeiten; mit Mühe erlangte er es, daß sein Kind in der reformierten Kirche getauft wurde; wegen der Aufnahme verwies man ihn an die General-Synode. Diese verschärfte die Forderung eines Führungs-Attestes; Kohlbrügge ging abermals seine Gemeinde um ein solches an, und als es wiederum verweigert wurde, erklärte die Provinzial-Kirchenbehörde von Nordholland, daß sie nicht in der Lage sei zu erklären, daß sie gegen die Aufnahme des Dr. Kohlbrügge keine Schwierigkeiten fände. Nach vielen folgenden fruchtlosen Verhandlungen erkannte dieser endlich, daß man entschlossen sei, ihm den Eintritt in die reformierte Kirche zu verweigern.

Es läßt sich nicht verkennen, daß diese ungerechte Behandlung einen unauslöschlichen Eindruck in seiner Seele hinterlassen hat und auf seine nachherige Stellung zu der rheinischen Provinzialkirche und insbesondere der reformierten Gemeinde in Elberfeld von entscheidendem Einfluß geworden ist.

Durch die stattgehabten Kämpfe leidend geworden, machte er im Sommer 1833 eine Reise den Rhein hinauf und kam auch infolge einer Einladung nach Elberfeld. In dem religiös bewegten Wupperthale konnten seine energische Persönlichkeit, seine hohe Begabung, die Eigenartigkeit seines Lehrsystems, der tiefe Ernst seiner Predigt ihres Eindrucks nicht verfehlen. Wichtige Fragen beschäftigten damals die Gemüter der Wupperthaler Christen. Es war fast keine Erscheinung auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens, welche nicht ihre Vertreter unter ihnen gehabt hätte. Insbesondere aber hatte Gottfried Daniel Krum-

macher, der in Elberfeld die Tersteegianische Mystik mit dem altreformierten Bekenntnis vertauscht hatte, die Heilsbegierigen um die Lehre von der freien Gnade, dem Priestertume Christi und der Aneignung des Heiles durch wahren Glauben zu versammeln gewußt. Tag und Nacht wurden von den Erweckten die Fragen nach der wahren Heiligung, der Bedeutung des Gesetzes für den durch Glauben Gerechten, dem Abstand des inneren Zustandes der Gläubigen von der vollkommenen Gerechtigkeit in Christo unter vielen Sorgen und Kämpfen erwogen, und selbst die große Klarheit und Nüchternheit der Predigten Krummachers hatte noch nicht alle Zweifel gelöst. Als nun Kohlbrügge, von einigen Freunden aufgefordert, in der ref. Gemeinde auf der Gemarke zu Barmen über Ps 45, 14—16 predigte, und sein Thema: „die Herrlichkeit der Gemeinde Christi hier und dort" gerade die Fragen traf, welche die Gemüter der Gläubigen beschäftigten, so rief er eine allgemeine Bewegung hervor. Er schlug den Grundton seiner ganzen späteren Verkündigung an: „Der Mensch ist nichts, Gott ist alles. Der Mensch an sich ist Fleisch; sein Heil beruht allein in der freien Gnade Gottes in Christo Jesu." Noch stärkeren Ausdruck fanden diese Sätze in einer Predigt über Rö 7, 14. Hierin stellte er das Thema: „der durch Christi Blut gerechtfertigte und geheiligte und von allen Sünden abgewaschene Christ in sich selbst". In der Fassung dieses Themas prägt sich die in der Predigt stark hervortretende Einseitigkeit in der Darstellung der Heiligungslehre aus. Während nach der Schrift und der Lehre des Heidelberger Katechismus der Gläubige überhaupt nicht mehr „in sich" sondern in Christus lebt, wird hier ein Gegensatz dargestellt zwischen dem thatsächlichen Zustand des Gläubigen und der Stellung, die er in Christo vor Gott hat; die Sünde, welche nach der evangelischen Lehre dem Wiedergeborenen wider seinen Willen anklebt, gehört auch nach der Bekehrung zu dem Zustande des Menschen „an sich": „Ich teile euch mit (sagt Paulus) nicht wie ich früher war, sondern wie ich bin in mir selbst: ich bin fleischlich". Spricht Kohlbrügge von dem Gesetz, so hebt er nur den usus paedagogicus hervor, der usus didacticus fehlt gänzlich. Allerdings hat Kohlbrügge auf die im Jahre 1846 von dem Elberfelder reformierten Presbyterium klar und bestimmt unter Hinweis auf Fr. 86 und 114 des Heidelb. Kat. an ihn gerichtete Frage, ob er das Gnadenwerk Gottes nicht nur in einer Veränderung der *Stellung* des Sünders zu Gott, sondern auch in einer im Herzen des Begnadigten vorgehenden *Veränderung* erkenne, bejahend geantwortet, allein seine ganze spätere Predigtweise zeigt, daß dies eben nicht mehr als ein Zugeständnis war, dem er weiter keine Folge gegeben hat. So kam es, daß nicht nur die Anhänger der von einem heuchlerischen amerikanischen Prediger Jörgens angeregten Buß- und Heiligungstreiberei, sondern auch besonnene Christen die ernstesten Bedenken gegen die neue Predigtweise hatten, die, mochte man sie auch nach der guten Seite hin deuten, mindestens sehr mißverständlich war. Es kam hinzu, daß die Schärfe, die er im persönlichen Verkehr mit Amtsbrüdern manchmal hervortreten ließ, bei einzelnen unter ihnen die anfängliche Vorliebe in Mißstimmung verwandelte und daß man höheren Ortes befürchtete, Kohlbrügge werde sich der beabsichtigten Einführung der Union und Agende, wogegen sich in der reformierten Gemeinde zu Elberfeld eine starke Opposition regte, widersetzen. So kam es, daß das fast gelungene Bestreben seiner Freunde, ihm eine Anstellung in der Rheinprovinz zu verschaffen, ganz kurz vor dem angesetzten Kolloquium in Koblenz vereitelt wurde und ein Reskript des Ministeriums Altenstein dem Dr. Kohlbrügge die Kanzeln der Rheinprovinz verbot.

So kehrte er wieder nach seinem Vaterlande zurück, blieb aber in beständiger Verbindung mit den Freunden. Seine Gattin war gestorben; eine zweite Verheiratung mit einer Tochter aus einem altadeligen Geschlechte Gelderns gab seinen zwei Knaben eine Mutter und versetzte ihn in eine günstige äußere Lage. Eine Reihe von Jahren lebte er zu Utrecht in großer Zurückgezogenheit, nur im Verkehr mit Freunden in Holland und Deutschland, für die er sonntäglich in seinem Hause die Schrift auslegte und das siebente Kapitel des Römerbriefes in ausführlicher Bearbeitung im Druck erscheinen ließ. Um diese Zeit entstand auch die so vielfach angefochtete Auslegung von Mt 1.

Für die reformierte Gemeinde in Elberfeld traten nun im Jahre 1835 die Ereignisse ein, welche den späteren dauernden Aufenthalt Kohlbrügges und die Bildung der niederländischen reformierten Gemeinde daselbst vorbereiteten. Eine neue „Kirchenordnung für Rheinland und Westfalen" sollte die alten, wohl auch veralteten, doch mit dem Leben der bergischen Gemeinden tief verwachsenen Institutionen ersetzen. Sie brachte statt der früher gedrückten, aber freien Kirche eine geschützte, aber unter Einwirkung des Staates stehende; statt der früheren permanenten, mit eigener Jurisdiktion ausgestatteten Generalsynode kirchliche Landtage mit vorübergehendem Bestehen und einem bloßen Vorschlags-

rechte; statt des früheren Synodalmoderamens als höchster Instanz ein königliches Konsistorium und einen von der Krone angestellten Generalsuperintendenten mit weitgehenden Vollmachten; und endlich — was die reformierten Gemeinden am empfindlichsten berührte — statt des einfachen reformierten Kultus, eine reich ausgestattete Liturgie mit Altar, Lichtern, Kruzifixen und einer exorcistisch klingenden Taufformel. Die Provinzialsynode war sich der tiefgreifenden Änderungen wohl bewußt, gab auch ihren Besorgnissen Ausdruck, nahm aber doch am Ende die Kirchenordnung an und verfügte den Gebrauch eines Auszuges der Liturgie. Eine nicht geringe Gärung war in der reformierten Gemeinde zu Elberfeld mit ihrem scharf ausgeprägten reformierten Typus entstanden; sie remonstrierte und reichte bei der Staatsbehörde etliche Vorbehalte ein, unter denen allein sie die neue Kirchenordnung annehmen könne. Als aber ein königlicher Kommissär die Prediger mit Absetzung bedrohte, fügte sich die Gemeinde und nahm die reformierten Formulare der Liturgie an, jedoch nur „insoweit es sich mit dem Wesen des herkömmlichen reformierten Ritus vertrage."

Diese Entschließungen fanden bei einer Anzahl entschieden kirchlicher und zum Teil sehr einflußreicher Gemeindeglieder den heftigsten Widerspruch. Sie protestierten gegen die Beschlüsse eines Vorstandes, „der die Gemeinde verraten habe", traten aus der Gemeinde aus, hielten sich von dem Gottesdienste und den Sakramenten fern, weil sie nicht mehr nach reformierter Ordnung verwaltet würden, und ließen weder ihre Kinder taufen noch sie den Katechumenen-Unterricht besuchen. Vergebens wurde versucht, den Riß zu heilen. Die durch eine Anzahl Lutheraner verstärkten Nonkonformisten beharrten bei ihrer Forderung der Wiederherstellung der alten Ordnungen. Separatistische, ja sektiererische Ideen tauchten bei ihnen auf; sie waren in Gefahr, geistlich zu verkümmern.

Unter diesen Umständen kam im Jahre 1845 Dr. Kohlbrügge zum zweitenmale wegen seiner Gesundheit an den Rhein, und nun richteten sich die Augen der Dissentierenden auf ihn. Obwohl er einen Ruf der Separierten Hollands unter dem Vorgeben, sie hätten sich eigenwillig von dem Leibe der Kirche Jesu Christi auf Erden getrennt, abgelehnt hatte, so hatte er doch — seltsamer Widerspruch! — zugleich die Opposition der Elberfelder Separierten gegen die Landeskirche genährt und folgte auch jetzt ihrem Rufe, sie mit Gottes Wort zu bedienen. Er bemühte sich indessen, auf alle Weise ihre Wiedervereinigung mit der Gemeinde zu bewerkstelligen, ließ sich als Glied der reformierten Kirche zu Elberfeld annehmen und es fanden sogar Verhandlungen statt, ihn unter die Zahl der Prediger an derselben aufzunehmen. Da aber das Presbyterium der reformierten Gemeinde verlangte, daß er bis zu erfolgter Regelung der Angelegenheit die sonntäglichen Privatversammlungen in seinem Hause einstellen oder doch nicht zur Zeit des Gottesdienstes halten sollte, so zerschlugen sich die Verhandlungen und die Separierten konstituierten sich als Gemeinde unter dem Namen „Niederländisch-Reformierte", welche durch königliches Regierungspatent vom Jahre 1847 Anerkennung fand. Ein Presbyterium wurde gewählt, welches im Jahre 1848 Dr. Kohlbrügge zum Pastor ordinierte und seit 1849 wurde in einer neu erbauten Kirche Gottesdienst gehalten. Um nicht den Schein einer separierten Gemeinde anzunehmen, betrachtete sie sich als ein Glied der niederländischen Landeskirche und nahm die Confessio Belgica und die holländische Form der (sitzenden) Kommunion, übrigens auch den Heidelberger Katechismus, das Gesangbuch und im wesentlichen die im 18. Jahrhundert aufgekommene Weise des Gottesdienstes der Elberfelder reformierten Gemeinde an, sowie auch deren Formulare jedoch mit Weglassung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe.

Seitdem besteht diese Gemeinde in fester Geschlossenheit mit streng gehandhabten kirchlichen Ordnungen, gesetzlicher Kirchenzucht und trefflicher Fürsorge für ihre Armen, aber auch in strenger Abgeschlossenheit gegen alle Regungen des christlichen Lebens im Wupperthale. Die Schriften Kohlbrügges bilden neben der Bibel fast die einzige geistliche Nahrung der Gemeindeglieder, wie überhaupt das innere Leben der Gemeinde wie auch die Denk- und Redeweise ihrer Glieder durchaus das Gepräge der eigentümlichen Geistesrichtung ihres Stifters trägt. Dieser waltete noch bis zu seinem am 5. März 1875 erfolgten Tode unter ihr mit viel Weisheit, Liebe und seelsorgerlicher Treue; von seiner Gemeinde oft übermäßig verehrt, von seinen Gegnern viel verkannt, von wenigen recht verstanden, in innigem Verkehre mit einer Anzahl von Schülern und Freunden in Holland, Deutschland und anderen Ländern.

Die Eigentümlichkeit Kohlbrügges besteht weniger in einer eigentlichen Abweichung von der Lehre und den Bekenntnissen der reformierten Kirche als in einer einseitigen Auffassung gewisser Lehrpunkte. Er hat die Lehre von der Freimacht Gottes, der Gnaden-

wahl, der Rechtfertigung durch den Glauben, der totalen Verderbnis der menschlichen Natur, der Heilsgewißheit, der Zurechnung des Verdienstes Jesu Christi im Ganzen tief und schriftgemäß gelehrt; aber es ist richtig, daß seine Lehrweise wegen unvollständiger Darstellung zu mannigfachen Mißverständnissen Anlaß geben konnte. Die Ausdrücke sind in den Predigten aus früheren Jahren oft übertrieben; in dem Bestreben, dem im Wupperthale stark hervortretenden Pietismus die Objektivität und Selbstherrlichkeit der Gnade entgegenzusetzen, stellte er zu wenig die „Erneuerung im Geiste des Gemütes" in das Licht; in seiner Polemik gegen falsche Heiligungsbestrebungen und die Selbstgerechtigkeit trifft er manchmal auch die „Lust an dem Gebote Gottes nach dem inwendigen Menschen", obwohl er durch mehrere treffliche Predigten über etliche Gebote sowie durch seinen und seiner Gemeinde aufrichtigen Wandel bewiesen hat, daß er fern von sachlichem Antinomismus war. Am meisten ist die als Manuskript gedruckte „Betrachtung über das erste Kapitel des Evangeliums nach Matthäus" vom Jahre 1844 angefochten worden, worin er das „Christus gekommen im Fleische" mit oft schwer verständlichen Ausdrücken in einer Weise darlegt, daß der Verdacht entstehen konnte, er habe eine sündhafte Anlage der menschlichen Natur des Erlösers lehren wollen. Wenn er sagt: „Fleisch vom Fleisch geboren; nicht von einer fleischlich reinen Geburt um Quasi-Erbsünde zu bedecken, sondern Fleisch, wie wir sind, nämlich „nicht Geist", sondern Gottes ganz und gar entäußert, entledigt, aus der Herrlichkeit Gottes heraus, begriffen in eben derselben Verdammung oder ewigem Tode und Fluche, worin wir von unserer Geburt, anheimgegeben dem, der dieses Todes Gewalt hat, das ist dem Teufel, wie wir von Haus aus. So ist er für uns geboren von einem Weibe und in diesem unserm ganzen Wesen, mit allen menschlichen Affekten, Begierden und Bedürfnissen „„Sünde"" für uns gemacht, war er hier in Gleichheit von Sünde an unserer Statt" — so drängen allerdings diese Ausdrücke die Darstellung Jesu als des Sünders durch Stellvertretung in eine Gleichheit seiner Natur mit der des Sünders hinüber und lassen vermuten, daß Kohlbrügge beim Abfassen derselben nicht genug vor dem „ausgenommen die Sünde" erschrocken ist. Doch kehren diese maßlosen Ausdrücke in keiner seiner Predigten wieder und dieselben nehmen mit den Jahren an Klarheit und Schriftmäßigkeit des Stiles zu.

Der Einfluß Kohlbrügges blieb durch seine Stellung äußerlich sichtbar auf seine Gemeinde und Schüler beschränkt. Doch fanden seine Predigten weit über die Grenzen derselben hinaus Eingang. Die festen kirchlichen Formen, in denen sich das Leben seiner Gemeinde bewegte, bildeten ein heilsames Korrektiv gegen den stark hervortretenden Subjektivismus der Christen im Thal. Seine Predigten, von Gliedern anderer Gemeinden viel besucht, gaben den ernsteren Gemütern vielfache Anregung zu tieferem Schriftstudium und Aufschluß über die wichtigsten Fragen des Heils und traten allem Methodismus und geistlichen Verirrungen entschieden in den Weg. Es ist das Verdienst Kohlbrügges, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben im Thale und weiterhin ganz und voll zu ihrem Rechte gekommen ist, sowie daß die Tiefen der alttestamentlichen Schriften der Gemeinde erschlossen worden sind. In dieser Hinsicht hat sein Wirken seine unleugbaren Verdienste, und wird von nachhaltigem Einfluß sein.

Die Schriften Kohlbrügges sind hauptsächlich seine Predigten, die meist von Freunden nachgeschrieben und von der niederländischen Gemeinde in Druck gegeben worden sind. Die meisten sind in deutscher, etliche in holländischer, französischer und englischer Sprache erschienen. Außer diesen sind neben der oben genannten Doktordissertation und einer Verteidigungsschrift zu nennen: „Das siebente Kapitel des Briefes Pauli an die Römer" in ausführlicher Umschreibung. — „Betrachtung über das erste Kapitel des Evangeliums nach Matthäus" (sehr selten). — „Das alte Testament nach seinem wahren Sinne gewürdigt aus den Schriften der Evangelisten und Apostel". — „Fragen und Antworten, erläuternde und befestigende über den Heidelberger Katechismus." — „Kleiner Katechismus" (nach dem Heidelberger). Schriftmäßige Erläuterung des Glaubensartikels: „Ich glaube in den heiligen Geist." — „Das Amt der Presbyter", fünf Betrachtungen nach 1 Petr 5, 1—4. „Das dritte Kapitel des 1. B. Mose" für die Gemeinde ausgelegt. — „Blicke in das 1. Kapitel des 1. B. Samuelis." — Aus der Sammlung seiner Predigten sind zu nennen: „Zwanzig Predigten" im Jahre 1846 gehalten, mit einer Biographie K.s — „Sieben Predigten über Sach. 3". — „Sieben Predigten über den Propheten Jona." — „Predigten über den ersten Brief Petri." — „Sechs Predigten über Ebr. 11." — „Der verheißene Christus." Sieben Predigten. — „Acht Predigten über Joh. 3, 1—21 nebst einer Schlußpredigt über Röm. 8, 32." — „25 Predigten über AG K. 2—10." — „17 Passionspredigten." — „7 Osterpredigten." — „3 Himmelfahrtspredigten." —

„7 Pfingstpredigten." — „5 Weihnachtspredigten." — „Im Anfang war das Wort", 7 Predigten über Joh. 1, 1—18. — „Zacharias und Elisabeth", 5 Predigten über Luk. 1, 5—25 und 77 bis 79. — „Die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater." 14 Predigten. **Calaminus.**

Kohler, Christian und Hieronymus. Stifter der Brüggler Sekte, Mitte des 18. Jahrhunderts. — Quellen: Die Kriminalakten im Berner Staatsarchiv. Das Chorgerichtsmanual von Thurnen (dasjenige von Rüeggisberg enthält nichts von Bedeutung). Hochobrigkeitliche Verwarnung vom 25. Januar 1753. Zehender, Kirchenhistorie der Berner Kirchen, Bd IV S. 165—178, Handschrift. Handschriftensammlung der Berner Sadtbibl. XVI, 99, 4. Kyburz, Das entdeckte Geheimnis der Bosheit in der Brügglersekte 2 Teile, Zürich 1753, ein umfassendes und zuverlässiges Aktenstück.

Litteratur: Simler, Sammlung zur KG, I, S. 249; Meister, Helvetische Szenen der neueren Schwärmerei und Intoleranz, Zürich 1785, S. 161 ff.; Schlegel, KG des 18. Jahrhunderts II, 2, S. 1062 ff.; Tillier, Geschichte des eidgenössischen Freistaates Bern, V, S. 410 f.; Hagenbach, KG des 18. und 19. Jahrhunderts; der Vorlesungen über Wesen und Geschichte des evangelischen Protestantismus, V. Teil, S. 143 ff.; Blösch, Geschichte der schweiz.-reform. Kirchen, II, 119; Hadorn, Die Inspirierten in der Schweiz. Theol. Zeitschrift a. d. Schweiz, 1900, Heft IV.

Wie in Deutschland so hat auch in der Schweiz der Pietismus einen enthusiastischen Doppelgänger gehabt in einer streng kirchenfeindlichen separatistischen Bewegung, deren Anfänge bis in die Jahre 1690—1710 zurückgehen. Die Akten der Religionskommission der Republik Bern, welcher die Untersuchung über das sog. „Pietistische Wesen" übertragen worden war, berichten von verschiedenen „Weibspersonen", welche Gesichte und Träume hatten und im Zustand der Entzückung und Inspiration als Prophetinnen weissagten. Doch war es immerhin nur ein kleiner Kreis, welcher sich um diese Prophetinnen versammelte. Die mystischen und schwärmerischen Bücher, die vom letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts an stark verbreitet wurden — es waren dies Bücher von Tauler, Böhme, Tennhard, Weigel, Petersen, Jane Leade, Bourignon u. a. — trugen auch dazu bei, diese Bewegung zu stärken und die Empfänglichkeit für solche enthusiastische Religiosität zu erhöhen. Die eigentlichen Führer der Pietisten in Bern, soweit sie dem geistlichen Stande angehörten, die Pfarrer Samuel Güldin, Schumacher, Dachs, Christoph Lutz und Samuel König, thaten zwar ihr Möglichstes, die pietistische Bewegung in nüchternen Bahnen zu halten (vgl. den A. S. König oben S. 620), aber einerseits erwies sich schon bei König infolge des Einflusses von Petersen das chiliastische Interesse als übermächtig, so daß der Enthusiasmus aus diesen apokalyptisch-chiliastischen Neigungen neue Nahrung empfing. Andererseits hat gerade die Härte der Orthodoxen und der Druck der von den orthodoxen Geistlichen beeinflußten Regierung, welche die obgenannten Geistlichen teils ihres Amtes entsetzte, teils des Landes verwies, unter den verfolgten und eingeschüchterten Pietisten die Neigung zum Separatismus gesteigert und sie, da sie ihrer geistlichen Leiter beraubt waren, den inspirierten Propheten in die Arme getrieben, welche für ihre Verkündigung, daß die in der Offenbarung geweissagten Vorzeichen des Endes und des Auftretens des Antichrists eingetroffen seien, ein nur zu williges Ohr fanden. Wohl blieben einzelne Pietisten, wie der edle Samuel Lutz (genannt Lucius), Pfarrer in Yverdon, Amsoldingen und Diesbach, trotz fortgesetzten Kränkungen von seiten der kirchlichen und staatlichen Behörden der Kirche treu und verhinderten dadurch, daß die pietistische Bewegung völlig in eine separatistische umschlug. Aber es blieben genügend Verbitterte und Unzufriedene in den deutschen und welschen Landen der Republik Bern zurück, um eigentliche, allerdings nicht organisierte Gemeindlein von Separierten zu bilden, die bald von den Täufern, bald von den deutschen Inspirierten, bald von unabhängigen Propheten aufgesucht und in ihren separatistischen Grundsätzen und apokalyptischen Erwartungen bestärkt wurden. Die wilden Verirrungen der Brügglersekte und ein halbes Jahrhundert später der Antonianer (vgl. d. A. Antonianer Bd I S. 601), sowie in unserem Jahrhundert die schweren Greuel in Rapperswyl bei Aarberg und in Wildenspuch (Kanton Zürich), die mit der Kreuzigung eines Mädchens endigen, und die noch jetzt nicht völlig aufgeklärten Vorgänge Van Bloten in Schaffhausen sind nur die vulkanischen Eruptionen eines unheimlichen unterirdisch glühenden unterchriftlichen Enthusiasmus. Hie und da gelingt es, zwischen den einzelnen Eruptionen, wie z. B. im 18. Jahrhundert, die kausalen Mittelglieder zu entdecken, manchmal aber sind es lediglich parallele Erscheinungen, die von einander unabhängig auf ähnliche Ursachen zurückzuführen sind. So haben die „betenden Kinder" in Schlesien ihre Parallele in einer ähnlichen Bewegung im Dorfe und Umgebung von Rüeggisberg (Kanton Bern), der Heimat der

Gebrüder Kohler, und die „Ellersche Sekte“, sowie die „Buttlarsche Rotte“ sind die trüben Vorbilder der Brügglersekte.

Diese Vorgänge und Bewegungen machen uns zu einem großen Teil die Entwickelung der Gebrüder Kohler verständlich. Sie waren am Anfang des 18. Jahrhunderts geboren, Christian 1710, Hieronymus, genannt Muß, 1714, zu Brügglen bei Rüeggisberg. In ihrer Heimat, in abgelegener, rauher und gebirgiger Gegend trieben die Separatisten ihr Wesen. Doch besitzen wir keine genaue Kunde über den Verkehr der Kohler mit ihnen. Ein anderes bestimmendes Moment in ihrer inneren Entwickelung war die in ihrer Familie ausgeübte sogenannte „sympathische Kunst“. Die „Sympathie“ ist ein nur schwer ausrottbares Erbe des alten halb heidnischen katholischen Aberglaubens, die auf den Animismus und Totemismus zurückzuführen ist. Alle diese Arten von sympathischem Wahn, Heilungen von Menschen und Vieh durch Beschwörung und Exorcismus, Wahrsagen aus dem Glase (vgl. 1 Mos 44, 5), Totbeten, Verhexen und Enthexen kommen im Geheimen noch heute vor, namentlich im Bergland, und gewöhnlich wird die „Gabe“ vom Vater auf den Sohn übertragen. Der Vater Kohler lehrte die Knaben das Wahrsagen aus dem Glase und verdiente damit viel Geld von Leuten, die über gestohlene oder verlorene Gegenstände etwas erfahren wollten. Zu diesen Faktoren kam nun ein dritter, ein gewisser sinnlicher Zug in ihrem Charakter, verbunden mit Schlauheit, Genußsucht und Hang zum Müßiggang. So war die Prädisposition zur Rottenbildung gegeben. Eine richtige Schulbildung hatten sie nicht erhalten, obschon es ihnen nicht an Gaben gefehlt hätte. Der eine wurde Taglöhner, der andere Wagner. Frühe verheiratet, zeichneten sie sich durch einen unordentlichen Lebenswandel aus. In der Mitte der vierziger Jahre 1745—1750 trat nun der Umschwung ein. Nicht so weit von Brügglen, im Schwarzwassergraben, erhielt ein gewisser Hans Joss gewaltigen Zuzug als Heilkünstler und Prophet. Es war ein ganz gemeiner Wüstling und in seiner Umgebung kamen ähnliche Dinge vor, aber die Leute ließen sich von seiner Schwärmerei verblenden. Die Regierung machte dem Unwesen 1751 ein Ende. Joss wurde öffentlich gegeißelt, in der Kirche von Zimmerwald „ausgestellt“ und schließlich auf ewig verbannt. Diese Vorgänge bilden eine Parallele zur Brügglersekte.

Im Jahre 1745 entstand unter dem Einfluß des oben geschilderten separatistischen Pietismus eine Bewegung unter der Jugend der dortigen Gegend. Die Kinder fingen an zu beten und machten sich an die Erwachsenen, um sie zu bekehren. Auch die Kinder der Gebrüder Kohler waren darunter und von ihnen übertrug sich der Enthusiasmus auf die Eltern. Die Kohler hatten nun auch Visionen und Träume, gerieten in Ekstase und verkündeten den erstaunten Nachbarn, was sie als Offenbarung empfangen hätten. Man hat vielfach vermutet, es sei anfänglich nur Selbsttäuschung, nicht aber absichtlicher Betrug im Spiele gewesen, aber ich glaube, man thut damit diesen Menschen zu viel Ehre an. Ihre Ekstase ist, wie die Roheit ihrer Aussagen beweist, lediglich gut gespielte Komödie gewesen, eine Maske, berechnet zur Täuschung derer, die sich von ihnen bethören ließen, und zwischen den Kohlern und einem Friedr. Rock besteht ein himmelweiter Unterschied. Die Gebrüder Kohler haben einfach die schwärmerischen und apokalyptischen Bücher fleißig benutzt, und was sie über das bevorstehende Millennium über die Wiederkunft und den Antichrist sagten, ist aus dieser trüben Quelle geflossen. Originell war an ihnen, neben dem glühenden Haß gegen die Kirche, der sich bei allen diesen Separierten vorfindet, nur das, daß sie bald anfingen, sich als Inkarnationen des dreieinigen Gottes auszugeben, wobei ihnen ein übelbeleumdetes Weibsbild, Elisabeth Kißling, helfen mußte. Christian gab sich aus als den „Tempel des Vaters, Muß als den des Sohnes, und die Kißling als den des hl. Geistes“. Wie sie auf diese Idee gekommen sind, und warum es ihnen nicht genügte, als Propheten durch Wahrsagung Geld zu verdienen, ist schwer zu sagen. Es muß ihnen der Hochmut und der beispiellose Erfolg an Glauben, den ihre Predigten fanden, die Herrschaft über ihre Sinne und ihre Vernunft vollständig geraubt haben. Denn sie blieben nicht einmal in ihrem Selbstzeugnis konsequent. Bald sind sie die zwei Zeugen der Apokalypse, die ihren Tod und ihre darauf folgende Auferstehung weissagen, bald Knechte Christi, und seine Stellvertreter, bald endlich Nachfolger auf dem Throne Gottes. So ist auch die Kißling nicht nur die Inkarnation des hl. Geistes, sie ist auch das apokalyptische Weib, das den Heiland gebären soll.

Daneben betrieben sie ihre sympathische Kunst weiter und beantworteten allerlei Anfragen, so z. B. über den gegenwärtigen Zustand der Abgeschiedenen. Sie konnten das mit Gewißheit sagen, da ja Christian im Himmel verkehrte. „Es sei erst eine Stunde, daß er bei den 24 Ältesten im Himmel im Rate gesessen“, und „Gott wisse nicht ein

Düpflein mehr als er" pflegte er zu sagen. Wenn sie dann infolge dieses Wissens den Hinterlassenen den Bescheid geben mußten, der Betreffende sei in der Hölle — was gewöhnlich der Fall war — so trösteten sie sie mit dem Versprechen, sie „könnten sie losbeten". Auf diese Weise kam ein eigentlicher Ablaßhandel in Flor. Ihre Aussagen über geistliche Dinge waren ungemein roh und massiv, stellenweise, wie die Verhörakten des Chorgerichts zeigen, eigentlich obscön und gotteslästerlich. „Der liebe Gott sei wohl schon alt, und habe ihnen das Regiment übergeben." Hieronymus predigte: „Dies alles habe er gewußt, ehe und bevor Gott gewesen; er verlange keinen anderen Gott, als den, der jetzt in ihm sei; was wider den Sohn Gottes gesündigt werde, könne vergeben werden, was aber wider sie und die Kißling geschehe, dafür sei keine Vergebung zu hoffen." Ihre Lehre, wenn man von einer solchen sprechen darf, stellt eine Mischung von chiliastischer Schwärmerei, antikirchlichem Separatismus und gemeinem Antinomismus dar. Sie predigten die Nähe der Parusie, so z. B. auf Weihnachten 1745, und da zur gleichen Zeit eine Röte am Himmel erschien, wurde ihre Predigt von Vielen geglaubt. Das verschaffte ihnen eine fast hypnotisierend wirkende Macht über die Gemüter ihrer Anhänger, die sich ihnen blind ergaben mit Leib, Gut und Seele. Eheweiber gaben sich ihnen preis, um die „gewöhnliche unheilige Ehe" durch den Umgang mit ihnen und die „Zeugung von Gotteskindern" heiligen zu lassen. Diese Greuel rechtfertigten sie durch die Lehre, daß den Gerechten und Wiedergeborenen kein Gesetz gegeben sei. Was der Leib sündige, sei auf Rechnung des von Natur verdorbenen Fleisches oder des Teufels zu setzen und gehe den inwendigen Menschen nichts an. „Gott werde wohl ihren Namen nicht wieder auskratzen aus dem Buch des Lebens." Habe man sich übrigens Christo übergeben, so sei es an Christus, „bei den Seinigen die Natur zu dämpfen oder aufzulassen, im letzteren Falle wäre es pure gesetzliche und pharisäische Heuchelei, die bösen Begierden unter einem ehrbaren Leben zu verbergen". Hand in Hand gingen mit diesem Antinomismus Arbeitsscheu und schwelgerisches Leben, als Begleiterscheinungen zu einer gesteigerten Erwartung der nahen Parusie schon aus 2 Th 3, 11 u. 12 bekannt. Als die Parusie auf den bestimmten Termin nicht eintraf, erklärten sie dies als eine Folge ihrer Bitte um Aufschub. Gegen die Kirche empfanden sie jenen unversöhnlichen Haß, der schon vorher die separierten Pietisten und nach ihnen die Antonianer ausgezeichnet hat. Nur auf Samuel Lucius in Amsoldingen gaben sie etwas, obschon dieser jede Gemeinschaft mit ihnen von der Hand wies und sie ernstlich warnen ließ. Lucius hat auch vorhergesagt, daß nach seinem Tode seine Gemeinde (gemeint war Amsoldingen) von greulichen Menschen werde heimgesucht werden, eine Weissagung, die durch die Antonianer in Erfüllung ging. Endlich, nachdem das Unwesen 5 Jahre gedauert hatte und eine Anhängerin wegen Ehebruch und Kindsmord hingerichtet werden mußte, als neben den Kohlern auch Hans Joss Zuzug erhielt, schritt auf Ansuchen der Klasse Bern die Regierung ein. Die Brüder Kohler wurden 1750 auf 6 Jahre verbannt. Sie flüchteten sich nach Biel und in den Jura, kehrten aber öfters heimlich zurück und wiederholten ihre Prophezeiungen vom Ende der Welt. „Jetzt seien die 4½ Tage, da sie wie tot dagelegen, vorüber, und sie von den Toten auferstanden, so daß der Anbruch des tausendjährigen Reiches erfolgt sei." Nun ging die Regierung schärfer vor. Auf ihren Kopf wurde ein Preis von 100 Thalern gesetzt. Am 8. Oktober 1752 wurde Hieronymus in der Nähe von Biel verhaftet, und, nachdem er im Verhör und im Prozeß bald frech geleugnet, bald sich auf das in ihm wirksame Leben Christi berufen hatte, als „Verführer, Betrüger und abscheulicher Gotteslästerer" zum Tode durch den Strang verurteilt. Das Urteil wurde am 16. Januar 1753 vollzogen und der Körper des Gehenkten verbrannt. Er ging stumpfsinnig zum Tode, ohne wesentliche Spuren der Reue zu erzeigen. Christian wurde in Neuenburg gefangen gesetzt. Er sagte sich im Gefängnis von seinem Bruder und der ebenfalls inhaftierten Kißling los. Er ist nachher verschollen. Ein Anhänger in Biel, Joh. Sahli, wurde in contumaciam zum Tode verurteilt, 1753. Er flüchtete sich ins Bistum Basel und trat in Pruntrut zum Katholicismus über. Was ihre Anhänger anbetrifft, so muß man der Gerechtigkeit halber zugeben, daß die meisten von den esoterischen antinomistischen Lehren der Sekte keine Ahnung hatten. Andere erkannten ihren Irrtum und thaten Buße. Immerhin hielten verhältnismäßig noch Viele an ihrem Glauben an den ungerecht getöteten Messias fest und erwarteten seine baldige Wiederkunft. Noch zwei Jahre nach seinem Tode äußerte ein Bauer öffentlich im Wirtshaus: „Gott müßte nicht im Himmel sein, wenn der Kohler nicht auch da wäre." Zur Gemeinde- und Sektenbildung war es nirgends gekommen, aber noch längere Zeit fand man stille Anhänger der Kohler in den Gemeinden Rüeggisberg, Wohlen und Neuenegg. Der Vulkan wurde wieder ruhig — bis

zur nächsten Eruption unter Antoni Unternährer, der die Reste der Brügger Rotte sammelte. **Hadorn.**

Koimeterien s. am Schluß dieses Bandes.

Kolarbasus s. Valentin und seine Schule.

Kolb, Franz, 1465—1535. — Quellen: L. Eissenlöffel, Franz K., ein Reformator Wertheims, Nürnbergs und Berns, mit 15 Beilagen, Zell i. W. o. J.; Scheurer, Bernerisches Mausoleum, Bern 1745; Fischer, Reformation und Disputation in Bern, Bern 1828.

Der Reformator Fr. K. wurde nach allgemeiner Annahme 1465 geboren und zwar in dem damals vom Kloster St. Blasien im Schwarzwalde abhängenden Dorfe Inzlingen bei Lörrach. Erst 1491 wurde er im nahen Basel immatrikuliert, wo zur Zeit der Humanismus bereits vorteilhaft vertreten war; 1497 empfing er die Magisterwürde und nahm gleich darauf eine Lehrerstelle an der Basler Martinsschule an, zog sich aber schon 1502 aus der Welt in die Einsamkeit eines — nicht genannten — Karthäuserklosters in Schwaben zurück. Durch den Rat der Stadt Freiburg in der Schweiz erhielt er indessen 1504 einen Ruf als Kantor und Prädikant und war dann, wohl von dort aus, auch während einiger Zeit in dem Bernisch-Freiburgischen Städtchen Murten thätig. 1507 wurde er in Freiburg Rektor der Schulen. Allein nachdem er 1507 als Feldprediger mit Schweizer Söldnern im Dienste des Kaisers Maximilian nach Italien gezogen, wurde er ein so heftiger Gegner der herrschenden „Reisläuferei", daß er den Haß einflußreicher Männer erregte. Er verließ Freiburg im Februar 1509 und kam nun nach Bern. Hier wurde er Kustos des Vinzenzenstifts und hatte als solcher hauptsächlich die Aufgabe der Predigt im Münster. Er war ein strenger Sittenrichter und trat mit Erfolg gegen üble Gewohnheiten auf; aber sein Urteil über den Solddienst konnte auch in Bern nicht allen gefallen. Einen Ruf seiner Freunde nach Freiburg zurück, 1512, lehnte er ab; aber kurze Zeit hernach wandte er sich unwillig auch von Bern weg, um wieder ins Karthäuserkloster, diesmal in Nürnberg, zu gehen. Als hier, von Lazarus Spengler und Andreas Osiander befördert, die Reformationsbewegung Eingang fand, trat auch Kolb wieder hervor und begann zu predigen. Allein als rücksichtsloser Anhänger Luthers wurde er 1522 auf Antrieb des päpstlichen Legaten verfolgt, mußte die Flucht ergreifen und fand nun, wie es scheint, auf Luthers Empfehlung Aufnahme beim Grafen Georg II. von Wertheim, der ihn zum Prediger in Wertheim bestellte. In einem sehr bemerkenswerten Briefe vom 27. August 1524 berichtete er Luther über die von ihm angeordneten Reformen des Gottesdienstes, indem er sich weitere Räte erbat. Doch schon hier zeigt er Neigung zu der Auffassung Zwinglis, mit dem er bald hernach in Zürich sich persönlich besprach. Am vollständigsten erhellt die Eigentümlichkeit seines streng biblischen Standpunktes aus dem „Wertheimer Ratschlag", einem ausführlichen Bekenntnisse, welches er 1524 aus Anlaß einer Konferenz der fränkischen Stände im Auftrage des Grafen verfaßte. Im folgenden Jahre schon verlor er aber, seiner Zwinglischen Lehre wegen, das Vertrauen seines Herrn und begab sich nach Nürnberg zurück, wo unterdessen die Reformation zum vollen Siege gelangt war. Allein die Umtriebe der Schwarmgeister, Denk, Münzer u. s. w., die jetzt in Nürnberg erschienen, machten auch Kolb verdächtig; er mußte ein Verhör bestehen über seinen Glauben, wurde zwar gerechtfertigt, fühlte sich aber dort nicht mehr wohl. Er wandte sich 1526 an Zwingli und kam im April 1527, zuerst ohne Anstellung, nach Bern als Gehilfe Berchthold Hallers. Erst im August wurde er dann als solcher gewählt und besoldet. Hier nahte eben die Entscheidung heran. Mit Haller hatte Kolb, von Zwingli beraten, den Hauptanteil an der großen Disputation, vom Januar 1528, welche dem Evangelium in Bern den Sieg verschaffte, und sein Verdienst wurde so sehr anerkannt, daß er sein Ansehen nicht mehr einbüßte, obwohl er, der alte Mann, die Politik der Berner Regierung im Kriege gegen die katholischen Kantone mit unerhörter Bitterkeit zu tadeln wagte. Er ist am 10. November 1535 gestorben, nachdem er kurz zuvor sein Amt abgegeben hatte. Er war zweimal verheiratet, zuerst 1525 in Nürnberg mit Marg. Schmid, dann 1528 in Bern mit Apollonia Archer. Schriftliche Werke hat er, mit Ausnahme der oben genannten, nicht hinterlassen. Einige seiner Briefe sind in den Briefsammlungen Luthers und Zwinglis erhalten. **Blösch †.**

Kollatienbrüder s. Brüder des gemeinsamen Lebens Bd III S. 472.

Kollegialismus, Kollegialsystem, eine der wichtigsten Grundanschauungen über Kirchenverfassung und Verhältnis der Kirche zum Staate.

Die Weltanschauung des Mittelalters, welche alle Dinge und so auch das Verhältnis von Staat und Kirche vom religiös-theologischen Standpunkte aus zu betrachten gewöhnt war, macht seit der Mitte des 17. Jahrhunderts einer Auffassungsweise Platz, welche alle Dinge auf ihren Ursprung und ihren Zusammenhang in der Natur zurückzuführen und danach zu begreifen sucht. Staat und Kirche sind nicht mehr göttliche Einrichtungen und Stiftungen, sondern sie erklären sich als Schöpfungen des natürlichen, freien menschlichen Willens: Die Schule des Naturrechts tritt ihren Siegeszug an.

Das Naturrecht lehrt: Der Staat ist keine göttliche Stiftung und Anstalt, sondern eine Verbandseinheit, welche durch einen Gesellschaftsvertrag der freien Menschen (pactum unionis) begründet ist. In diesem Verbande ist die Obrigkeit durch einen weiteren Vertrag ein pactum subiectionis entstanden. Auch die Kirche ist keine göttliche Anstalt mehr, sondern ein durch einen Gesellschaftsvertrag entstandenes collegium im Staate. Mit diesen Lehren wird die mittelalterliche Idee von der Einheit von Staat und Kirche, von unum corpus christianum aufgegeben. Der Staat hat nicht mehr den Zweck zusammen mit der Kirche das Seelenheil der Menschen zu fördern, sondern Zweck des Staates ist die Wohlfahrt der Unterthanen, der Staat ist sich selbst Zweck. „An die Stelle der Ehre Gottes als höchsten Staatszweckes tritt das Wohl, das Interesse, der Nutzen des Staates, die ratio status oder Staatsraison" (Machiavelli, De principe, 1515; Rieker, Rechtl. Stellung der evang. Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 230). Die Staatsgewalt ist an keine Schranken gebunden; der Begriff der Souveränität wird erfunden (Bodinus, De republica, 1584). Weiter war die Vorstellung, welche bis dahin in der katholischen und evangelischen Kirche, wie im Staate geherrscht hatte, daß nur eine Kirche die Wahrheit besitze, und daß deshalb innerhalb eines Staatswesens immer nur eine Kirche existieren könne, nicht mehr haltbar. Mehrere religiöse Vereine sind neben einander denkbar, und an und für sich stehen sich alle diese Vereine völlig gleich; es ist kein innerer Grund für eine verschiedene Behandlung seitens des Staats gegeben. Weiter. Wenn die Kirche ein einfacher Verein im Staate ist, so ist es eigentlich nur logisch, daß sie sich selbst regiert und ihre Angelegenheiten selbst verwaltet, und daß der souveränen Staatsgewalt über diesen Verein wie über die anderen Vereine nur ein Recht der Aufsicht zusteht.

Diese Konsequenzen sind aber von den Anhängern der naturrechtlichen Theorien nirgends in voller Schärfe gezogen, teilweise sogar völlig verkannt und ins Gegenteil verkehrt worden.

Es lassen sich innerhalb der naturrechtlichen Litteratur zwei Richtungen unterscheiden, die man herkömmlicherweise „Territorialsystem" und „Kollegialsystem" bezeichnet. Zum Verständnisse des letzteren Systems ist es unerläßlich, zunächst das erstere, das Territorialsystem hier einer kürzeren Darstellung zu unterziehen. Nach dem Territorialsystem [als dessen Vertreter wir Hugo Grotius, Hobbes, Conring, Pufendorf, Thomasius, J. H. Böhmer nennen] sind Staat und Kirche Vereine (collegia), wenn auch nicht gleichartige. Denn der Kirche fehlt der Gegensatz von Herrscher und Beherrschten, alle Glieder stehen sich gleich, als Christen. Die Kirche ist ein collegium im Staate — und damit ist in der Zeit des Polizeistaates ihre volle Abhängigkeit vom Staate gegeben. Diese Rechte des Staates folgen aus dem Begriffe der Landeshoheit, und werden iura circa sacra genannt. Die Rechte, welche der Landesherr über die Kirche ausübt, sind also nicht etwa als Rechte der katholischen Bischöfe, in welche die Landesherren succediert (s. d. A. „Episkopalsystem" Bd V S. 425), noch aus einer Einheit von Staat und Kirche (s. d. A. „Kirchenregiment" oben S. 466, 33) zu erklären, sondern sie sind ein Bestandteil seiner Landeshoheit, seiner Staatsgewalt. Ist damit die „Kirche" im Staate aufgegangen, ist sie ein Teil des Staates geworden, regiert von Staatsbehörden? Praktisch — ja; theoretisch — nein.

Theoretisch wird die Idee von der Kirche als selbstständigem Verein aufrecht erhalten. Das ius circa sacra des Staates soll sich nämlich nicht erstrecken auf die Religion, den Glauben der Genossen, auf die Interna der Gesellschaft. Darum sprechen die Vertreter dieses Systems dem Vereine eine Vereinsgewalt zu. Aber, was ist das für eine höchst bescheidene Gewalt; wie geringfügig sind die Befugnisse, welche Pufendorf, Thomasius, J. H. Böhmer u. a. als Inhalt dieser Vereinsgewalt bezeichnen. Alle wirklich bedeutsamen Verwaltungsbefugnisse werden durch das staatliche Aufsichts- und Bevormundungsrecht okkupiert. Man vergleiche z. B. die Aufzählung der staatlichen Rechte bei J. H. Böhmer, Introductio in ius publicum. Pars spec. lib. II, cap. 5, § 19 ff. und

man wird zugeben müssen, daß Böhmer praktisch der Staatsgewalt das Kirchenregiment zuspricht, wenn er diese Maßnahmen theoretisch auch als Ausfluß des ius circa sacra, der staatlichen Aufsicht charakterisiert. Wenn auch der Umfang der Vereinsgewalt bei den einzelnen Schriftstellern verschieden, bei den einen größer, bei den anderen geringer ist (vgl. die Darstellung bei Rieker a. a. O. S. 262 ff.), so gestehen doch alle dem Staate das Recht zu, die Grenzen zu regulieren, festzustellen, was zu den Externa und was zu den Interna zu rechnen sei. Der Staat vermag also die Interna, das Geltungsgebiet der Kollegialrechte, und damit die Vereinsgewalt nach Belieben zu reduzieren, ja schließlich völlig zu verflüchtigen. Darum ist die Vereinsgewalt nur scheinbar eine auf der freien Vereinigung basierende, selbstständige Gewalt, sie ist in Wahrheit eine Gewalt von Staates Gnaden, und damit ist auch ein qualitativer Unterschied von dem sogleich zu nennenden Kollegialsystem gegeben, und es besteht nicht bloß eine quantitative Differenz, wie Rieker a. a. O. S. 271 ausführt.

Erst das Kollegialsystem zieht aus den Grundlehren des Naturrechts die vollen Konsequenzen; es räumt mit den Halbheiten und Unklarheiten, welche im Territorialismus unstreitig noch herrschen, auf, und ist deshalb als eine Weiterbildung des Territorialsystems zu betrachten. Als erster und hauptsächlichster Vertreter desselben gilt Christoph Matthäus Pfaff (1686—1760, Origines iuris ecclesiastici, Tübingen 1719. 1756. Akadem. Reden über das protest. Kirchenrecht, Tübingen 1742). Anhänger sind Mosheim, G. L. Böhmer (danach auch das Preuß. Allgem. Landr.), Gg. Wiese, Schleiermacher, Puchta u. a. Es gipfelt in folgenden Sätzen. Die Kirche als freie Gesellschaft hat nur zwei Stände, Lehrer und Zuhörer (nicht drei Stände, Wehr-, Lehr- und Nährstand), und diese Stände stehen gleichberechtigt neben einander, den Lehrern steht keinerlei Herrschaftsgewalt über die Zuhörer zu. So werden die Rechte des dritten Standes noch stärker betont, als dies im Territorialsystem der Fall gewesen war. Als freie Vereine regieren sich die Kirchen selbst (iura sacrorum collegialia), der Staat hat ihnen gegenüber nur dieselben Rechte, wie gegenüber den übrigen im Staate bestehenden Gesellschaften, nur das Recht der Aufsicht, die iura sacrorum majestatica. Und diese letzteren werden von den Vertretern des Kollegialsystems auf wirkliche Aufsichtsrechte beschränkt, so daß der Vereinsgewalt der Charakter eines wirklichen Regiments gewahrt bleibt.

Wie finden sich nun die Anhänger dieses Systems mit den historischen Thatsachen ab, wie erklären sie, daß thatsächlich doch auch die Vereinsgewalt von der staatlichen Obrigkeit gehandhabt wird? Unter Verwendung echt naturrechtlicher Gedanken lehrt hier Pfaff — und das ist ein wesentlicher Unterschied vom Territorialsystem — daß das collegium, namentlich, wenn es zu groß werde, um sich „collegialiter zu gouvernieren" seine Kollegialrechte der Obrigkeit „pacto vel tacito vel expresso" übertragen könne. Und diese Übertragung sei in Deutschland überall erfolgt. Die Rechte des Landesherrn über die Kirche sind also nicht identisch mit staatlichen Rechten (so das Territorialsystem), sondern sie sind die durch pactum übertragene Vereinsgewalt, und diese letztere ist begrifflich wohl zu trennen von den dem Landesherrn zustehenden staatlichen Rechten der Aufsicht.

Wenn dieses System auch an den thatsächlichen Verhältnissen zunächst nichts zu ändern vermochte, so hat es doch durch die noch schärfer, als im Territorialsystem durchgeführte Scheidung zwischen Kirche und Staat, Vereinsgewalt und Staatshoheit der modernen Auffassung der Dinge und der modernen Gestaltung der Kirchenverfassung die Wege gebahnt und vorbereitet (s. d. A. Kirchenregiment oben S. 466). **Sehling.**

Kollegianten (Rhynsburger). — J. C. van Slee, De Rynsburger Collegianten, Haarlem 1895. — Ein vollständiges Verzeichnis der Litteratur bei J. Reitsma, Geschiedenis van de Hervorming en de Herv. Kerk der Nederlanden (Groningen 1893), S. 243.

Als der remonstrantische Pfarrer zu Warmond, Chr. Sopingius, 1619 abgesetzt wurde, schlug der Älteste, Gysbert van der Kodde, seinen Gesinnungsgenossen vor, ohne Geistlichen Gottesdienst zu halten. Seine Brüder Jan und Arie in Rhynsburg schlossen sich ihm alsbald an. Solche „exercitia" oder „Colloquia prophetica", von denen der Name Kollegianten herrührt, waren in den Tagen der Reformation nichts ungewöhnliches; sie wurden auch in London, Zürich und bei den niederländischen Gemeinden unterm Kreuz gehalten. Die Gottesdienste bestanden aus Gebet, Schriftlesung und einer oder mehreren Ansprachen, die jeder, der sich dazu gerufen fühlte, in Anknüpfung an ein Schriftwerk zu halten pflegte; sie fanden erst monatlich, dann wöchentlich statt. Als die vertriebenen remonstrantischen Pfarrer zurückkehrten und auch in Warmond predigen wollten, erklärte sich van der Kodde dagegen. Um die Pfarrer los zu werden, verlegte man die Versamm-

lungen nach Rhynsburg. Die Versuche von Paschier de Fyne (J. van Vloten, Paschier de Fyne, naar syn leven en schriften, s'Hertogenbosch 1853) und anderen Pfarrern, die einem Bruch zwischen Remonstranten und Kollegianten vorbeugen wollten, mißglückten. Die Kollegianten waren nicht gegen gleichgesinnte Geistliche, aber sie wollten die öffentlichen Gottesdienste behalten, während die Versammlungen der Remonstranten verboten waren. Die Pfarrer Dirk Kamphuysen, Joh. Geesteranus und Joh. Montanus traten bald zu ihnen über; später schlossen sich viele andere angesehene Männer ihnen an, wie die Staatsmänner Koenraad van Beuningen und Adriaan Paats, und der Geschichtsschreiber Jan Wagenaar.

Das Rhynsburger Beispiel fand Nachahmung. In Leiden wurde schon früher ein solches Kollegium eingerichtet, bald auch in Haarlem, Hoorn, Enkhuyzen und etlichen holländischen Dörfern; selbst in Friesland und Groningen wurden sie im 17. Jahrhundert angetroffen. Die bedeutendsten Kollegien waren wohl die in Amsterdam und in Rotterdam. Jenes ging 1775 zu Grunde, letzteres hielt sich noch bis 1787. Die Abgeordneten der verschiedenen Kollegien kamen jährlich in Rhynsburg zusammen; man feierte dabei das Abendmahl und taufte Erwachsene durch Untertauchen. Die Versammlungen waren der Vereinigungspunkt aller Anhänger gegenseitiger Duldung.

Der Aufenthalt Spinozas in Rhynsburg von 1661—1664 hatte zur Folge, daß Jan Bredenburg in Rotterdam und viele andere Kollegianten die Gedanken dieses Philosophen aufnahmen und den kirchlichen Offenbarungsglauben an Weissagung und Wunder bestritten. So entstand in der Vereinigung eine Meinungsverschiedenheit und ein Streit, der bekannt ist unter dem Namen der Bredenburgschen Händel. In Rotterdam und Amsterdam kam es sogar zu einer Scheidung, und Jahre lang versammelten sich beide Parteien in Rhynsburg in getrennten Häusern, bis es im Beginn des 18. Jahrhunderts zu einer Versöhnung kam.

Die Kollegianten nahmen in der Geschichte der niederländischen Kirche einen eigentümlichen Platz ein. Ihr oberster Grundsatz beruhte auf ihrer Auffassung der allgemeinen christlichen Kirche. Sie waren hierin mit den Taufgesinnten eins, bei denen sie sich nach der Auflösung der Gemeinden auch anschlossen.

Die Christenheit war nach ihrer Auffassung in tiefen Verfall geraten durch allerlei Sekten und Kirchengemeinschaften, die vorgaben die wahre Kirche zu sein. Sie waren deshalb antiklerikal, Gegner aller Bekenntnisse und symbolischen Bücher, forderten Freiheit der Rede für Alle und gegenseitige Duldung. Sie wollten keine neue Kirche gründen und ließen zu ihren Versammlungen die Christen aller Bekenntnisse und Richtungen zu. Sie zeichneten sich durch ihren Wohlthätigkeitssinn aus, den sie besonders in der Fürsorge für Arme und Waisen bewiesen. In Amsterdam stifteten sie ein Waisenhaus. Weltlichen Aemtern jagten sie nicht nach und verabscheuten den Krieg. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie den großen Grundsatz der Reformation: das Recht der Persönlichkeit in Sachen des Glaubens, gegenüber konstituierenden Kirchen, die dies Recht verkürzten, in Ehren gehalten haben. **H. C. Rogge.**

Kollenbusch s. Collenbusch Bd IV S. 233.

Kollekte s. Liturgie.

Kollision der Pflichten. — Vgl. Erdmann, Ueber Koll. der Pflichten, Berlin 1853; Gust. Schulze, Ueber den Widerstreit der Pflichten, Halle 1878; Martensen, Ethik I, § 139; II, § 112; Frank, System der christl. Sittl., I, § 22, 7 ff.

Unter dem Thema der Kollision oder des Widerstreits der Pflichten wird herkömmlich etwas weiteres verstanden und behandelt, als streng genommen unter den Begriff fallen würde, nämlich das Nebeneinander von sittlichen Anforderungen, die einander ausschließen, also in dem Subjekt, dessen Handeln sie in Anspruch nehmen, den Konflikt des Widereinander hervorrufen; diese Reibung sittlicher Anforderungen verschärft sich, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der Pflicht auftreten. Da die Wirklichkeit solche Konflikte zahlreich bietet, hat schon die antike Tragödie sich ihrer bemächtigt (Antigone, Orest). Und die stoische Ethik (die nicht, wie oft behauptet ist, den Pflichtbegriff als ethischen ausgebildet hat) hat sittliche Kollisionen in den Kreis ihrer Untersuchung gezogen, die dann infolge der Einführung des Begriffs officium in die Moral durch Cicero unter den Gesichtspunkt von Pflichtenkollisionen traten. Indem unter dem Einfluß der Antike, speziell

Ciceros, in der Kirche eine Tugendlehre, gemischt mit Pflichtenlehre, die Grundform der Ethik wurde, wurde die Kollision der Pflichten ein Lieblingsthema derselben. Und wo die Ethik wesentlich in Form einer Pflichtenlehre ausgebildet wurde, war die Frage unvermeidlich, wie dieses ungeordnete Nebeneinander bestehen könne, und was gelten solle, wenn die verschiedenen Anforderungen auf einander stießen. Die Verwirrung des Sprachgebrauchs, der unter dem gleichen Namen der Pflicht rechtliche und sittliche Anforderungen verschiedener Art befaßte, wurde noch dadurch gesteigert, daß die Unterscheidung von Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott den Anlaß bot, unter dem ersten Titel die Interessen des Eigennutzes und die Neigungen der selbstischen Triebe in Konflikt mit den Anforderungen des sittlichen Bewußtseins und der Pflichtkreise zu bringen. Namentlich die Beobachtung, daß häufig nur Interesse und Neigung gegen Gewissen und Pflicht gestellt wurde, daß also die angeblichen Pflichtenkollisionen häufig nur erfundene oder eingebildete waren, erzeugte in der Neuzeit die Neigung, Pflichtenkollisionen in ihrer Realität zu leugnen. Ein offener und gesunder Sinn für die Wirklichkeit wird freilich kaum leugnen können, daß die Bestreitung der Wirklichkeit eines Widerstreits von Pflichten (so unnatürlich und gegenstandslos viele Beispiele der älteren Moral sein mochten), dem Formalismus angehört, der die Ausbildung einer wissenschaftlichen Ethik so schwer beeinträchtigt hat. Frank (System der Sittl. I, § 22, 7): „Nichts wäre thörichter als zu behaupten, daß solche Konflikte bloß subjektiv, auf dem Gebiet des menschlichen Verständnisses vorhanden seien." Aber Kollision von Pflichten ist ebenso unvereinbar mit dem Intellektualismus, der sich die ethischen Grundsätze nach Art mathematischer oder logischer Wahrheiten vorstellt, da absolute Vernunftwahrheiten einander nicht widersprechen können, wie mit dem Nomismus, der das Sittliche an einem Sittengesetz mißt, das angeblich eine in jedem konkreten Fall deutlich vernehmbare Sprache redet. Die Leugnung der Pflichtenkollision beleuchtet aber auch die große Verworrenheit, die in der Auffassung des Pflichtbegriffs in der Ethik herrscht.

Seitdem nämlich durch Cicero das Wort officium zu einem allgemeinen ethischen Begriff (in Wechselwirkung mit dem Begriff der Tugend) gestempelt war, konnte man in der Anwendung des Pflichtbegriffs schwanken zwischen dem allgemeinen Gedanken der sittl. Verpflichtung und der einzelnen konkreten Handlung. Dieser Unterschied wird beleuchtet durch Kant und Schleiermacher. Bei Kant verliert der Pflichtbegriff („die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz") den konkreten Inhalt, indem er sich inhaltlich in das Gesetz des freien Willens in sich, das Sollen des Pflichtbewußtseins, das sich an das Sittengesetz gebunden weiß, umsetzt. Daß hier von einem Widerstreit der Pflichten keine Rede sein kann, versteht sich von selber („da Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können", Metaphysik der Sitten. Werke von Hartenstein, 7. B., S. 21); Kant erkennt nur eine Kollision der Verbindlichkeitsgründe an, in der der stärkere Verpflichtungsgrund den Platz behält. Von einer entgegengesetzten Auffassung des Pflichtbegriffs kam Schleiermacher zur Leugnung der K. d. Pfl. Da die Pflichtenlehre „Darstellung des ethischen Prozesses als Bewegung" ist (Phil. Ethik § 323), so ist die Pflicht, als Mittleres zwischen Tugend und Gut, im Grunde genommen die Handlung selbst (wenigstens als produzierende). Da nun aber nach Schl.s pantheistischen Voraussetzungen, nach denen Natur- und Sittengesetz nicht wesentlich verschieden ist, jede Handlung in sich notwendig ist, muß er eine Kollision natürlich ablehnen. Nach Schl. kollidieren die sittlichen Sphären; und da man im bestimmten Fall nur in einer handeln kann, ist jede pflichtmäßige Handlung die Auflösung eines Kollisionsfalls. § 327, 2: „Das höchste Gut ist die Totalität aller pflichtmäßigen Handlungen. Wären diese also in Widerstreit, so wären einzelne Teile des höchsten Guts mit einander in Widerstreit. Also kann keine Kollision zwischen Pflichten stattfinden." (Vgl. Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs. Werke zur Phil. 2. B.)

Kant und Schleiermacher haben dann auch bei solchen Ethikern Nachfolge gefunden, die ihre Voraussetzungen nicht teilten: Reinhard, Baumgarten-Crusius, Daub, Marheineke, Rothe, Schwarz, Heppe, Luthardt u. a., wobei dann freilich bei manchen Ethikern wie z. B. Reinhard und Luthardt merkwürdig ist, daß sie Anweisungen über die Lösung der Kollisionen gaben, deren Wirklichkeit sie geleugnet haben. Aber auch Schleiermacher, der in seiner theol. Ethik (S. 706) für die Fähigkeit, Kollisionen vorzubeugen, auf die Weisheit verwies, „die das höchste Produkt der Besonnenheit ist", erkannte an, daß die anzustrebende Weisheit ein Unendliches ist, und daß die Besonnenheit nicht ist, wo nicht der

christliche Geist ist, „der immer ein Geist der Wahrheit ist und der Liebe, und der allein im stande ist, auch in den Fällen, wo der einzelne durch die Verworrenheit der Gesamtlage leidet“, die angemessene Entscheidung zu treffen, gestand aber auch zu, daß jeder in schwierige Gewissenszustände kommt, „so lange nicht der sittliche Zustand überhaupt zu seiner Vollendung gelangt ist“.

Indem Reinhard (System § 200) nur subjektivistische Gründe der Kollisionsfälle anerkennen will, findet er sie entweder im Verstande (Unklarheit) oder im Herzen (Neigung). Zu beiden (Neigung oder Interesse und Folgen der conscientia perplexa) nimmt Luthardt (Komp. § 41) noch die Folgen früherer Verschuldung und die Verwickelungen menschlicher Verhältnisse durch die Herrschaft der Sünde hinzu. Mit diesem vierten Punkt verläßt er aber offenbar den Boden bloß subjektiver Kollisionen und betritt das Gebiet, auf dem Martensen und Frank die Realität objektiver feststellen. Aber die Sache läßt sich nicht so abgrenzen, wie es bei Martensen (I, § 139) den Anschein hat, als wenn Pflichtenkollisionen auf dem Boden der Sünde unvermeidlich, aber durch den Erlösungsbegriff eigentlich ausgeschlossen seien; denn das Erlösungsleben entfaltet sich auf dem Boden des sündigen Kosmos und ist in den einzelnen Individuen nie ohne sarkische Beimischung. Aber in der That ist eine Reihe von Kollisionen (wie die bei Orest durch die Pflicht der Blutrache erzeugte) für die christliche Moral von vornherein hinfällig. Daher ist die von Frank betonte Unterscheidung der Kollisionen (von Pflichten und Gütern) auf natürlich-sittlichem und derer auf christlichem Gebiet von Wichtigkeit. Solche Kollisionen, wie die sehr häufigen bei katholischen Staatsbeamten, die in die Lage kommen, zwischen der Pflicht gegen den Staat und der gegen die Kirche wählen zu müssen, scheiden dadurch von der evangelisch-biblischen Betrachtung aus.

Ganz unhaltbar ist die intellektualistische Vorstellung, als wenn der Mensch sich in jedem sittlichen Moment vor verschiedene sittliche Aufgaben gestellt sähe und unter diesen eine ausdrückliche Ausscheidung zu vollziehen hätte (Rothe § 847: „Wahl unter den vielen sittlichen Aufgaben in jedem Augenblick“). Weder verläuft die Sittlichkeit so reflektiert, noch vollzieht sie sich so in Wechselwirkung mit äußeren Anforderungen. Speziell nach der biblisch-evangelischen Lehre vom Glauben und besonders von der libertas christiana entfaltet sich das christlich sittliche Leben von innen heraus aus dem Geist der Liebe. Aber allerdings kommen hinsichtlich der sittlichen Sphären, in die der Einzelne gestellt ist, auch die äußeren Anforderungen in Betracht, die sein Handeln unter dem Gesichtspunkt konkreter sozialer Verpflichtungskraft in Anspruch nehmen. Es ist unrichtig, den Pflichtbegriff als allgemeinen ethischen Begriff auf den Gesamtinhalt des Sittlichen zu beziehen; sondern dieser Begriff ist konkret und ist von der allgemeinen sittlichen Verpflichtung zu unterscheiden. Wo Pflichten sind, sind Rechte; und wo Rechte sind, sind Pflichten. Aber vom juridischen Begriff der Pflicht unterscheidet sich der ethische: dieser geht über jenen an Inhalt wie Umfang weit hinaus. Durch diese Begriffsbestimmung scheidet eine Reihe von Fällen, die unter der K. d. Pfl. in Betracht gezogen zu werden pflegt, von vornherein aus der Frage aus.

1. Konflikte zwischen der Pflicht auf der einen, der Neigung, dem egoistischen Lebenstrieb, der sarkischen Nachwirkung des natürlichen Wesens auf der anderen Seite liegen außerhalb des in Rede stehenden Gesichtspunktes. Und gegenüber dem Druck traditioneller Anschauungen und dem Zwang konventioneller Vorurteile, die sich in den Schein der Unerläßlichkeit, ja sittlicher Notwendigkeit zu hüllen suchen, muß man auf den Fortschritt christlicher Urteils- und Charakterbildung, der Unklarheiten und Halbheiten ausschließt, verweisen. Im übrigen ist die Sache nicht so leicht abgethan, wie wenn Daub dekretierte: „Neigung und Pflicht können nicht kollidieren; denn wenn die Pflicht ruft, muß die Neigung schweigen.“ Es giebt eben doch Fälle, in denen sündige Gewohnheiten sich in das Gewand einer objektiven Anforderung der Berufspflicht hüllen. Das ist z. B. der Fall bei den unter uns fortwirkenden Ehrvorstellungen. Wenn der christliche Offizier, dem nicht bloß das Gesetz, sondern auch die Überzeugung den Zweikampf versagt, so zu demselben genötigt wird, daß Verweigerung das Aufgeben der Berufsstellung fordert, so entsteht, obgleich das Eingehen des Duells nur Pseudopflicht ist, doch eine wirkliche Pflichtenkollision, da es als Berufspflicht verlangt wird.

Dazu kommt, daß Neigung und Selbstpflicht psychologisch häufig sehr schwer zu unterscheiden ist. Da die Berufswahl möglichst der Veranlagung entsprechen soll, entstehen schwere Kollisionen zwischen der Neigung, einen der Begabung entsprechenden Beruf einzuschlagen, und der Familienpflicht (entweder in anbetracht der Armut oder der Stellung der Familie); und schon manches vielversprechende Menschenleben hat sich an dieser Kollision

zerrieben. Auch viele Eheschließungen ergeben nicht bloß Konflikte, sondern wirkliche Kollisionen.

2. Die konkrete Pflicht kann in Widerstreit mit der allgemeinen sittlichen Verpflichtung geraten. Hierbei bleiben die Reibungen innerhalb der letzteren außer Betracht, da es nur Konflikte, aber nicht Kollisionen sind, z. B. der innere Zwiespalt zwischen dem Trieb der Barmherzigkeit, dem Bettler zu helfen, und dem Gewissensbedenken, nicht durch unbedachte Almosen das Laster zu begünstigen. Aber in Betracht kommt jener Widerstreit nicht nur darum, weil die meisten Ethiker den Inhalt der allgemeinen sittlichen Verpflichtung unter dem Begriff der Pflicht zu behandeln gewohnt sind, sondern besonders deshalb, weil schon hier wirkliche Kollisionen entstehen. Z. B. kann der Staatsbeamte in Ausübung seiner Amtspflicht zur Ausführung von Maßregeln genötigt sein, deren Ungerechtigkeit er erkennt und verwirft, und zur Unterlassung von Handlungen, die ihm seine sittliche Ueberzeugung als gerecht und geboten zeigt. Der Richter kann durch die geltenden Gesetzesbestimmungen gezwungen sein, freizusprechen, wo die klare Einsicht und das sittl. Bewußtsein verurteilt, und zu verurteilen, wo Vernunft und Sittlichkeit freispricht: z. B. kann er in die Lage kommen, eine überlistete Familie dem schurkischen Wucherer ausliefern zu müssen, der mit dem Ärmel das Zuchthaus streift, aber ungreifbar bleibt. Zahlreich sind ferner die Fälle, in denen die konkreten Pflichten des Amts oder der Familie so in Anspruch nehmen, daß der Glaubenstrieb zur Bewährung der Nächstenliebe dadurch beeinträchtigt wird. Und die zuversichtliche Behauptung mancher Ethiker, daß alle Kollisionen durch das Erlösungsbewußtsein ihre Lösung empfingen, wird also dadurch beleuchtet, daß, während der Ungläubige gedankenlos in der Tretmühle der Gewohnheit weitergeht, ohne sich um die Aufgaben der Nächstenliebe zu kümmern, diese Kollision für das Erlösungsbewußtsein erst entsteht. In der Mission kollidiert unzählige Male die Liebe zum Herrn mit der Familienpflicht (Mt 10, 34—36).

3. Widerstreit der Pflichten im eigentlichen Sinne liegt da vor, wo konkrete Pflicht gegen konkrete Pflicht steht. Es kann also kollidieren Staatspflicht und Familienpflicht, Kirchenpflicht und Staatspflicht, Kirchenpflicht und Familienpflicht; ja die Pflichten einer Sphäre können untereinander kollidieren: Kindespflicht und Gattenpflicht, Berufspflicht und Pflicht des Gehorsams gegen die Behörde, das Pflichtgefühl des Geistlichen und die Unterordnung unter das Kirchenregiment. Nur wer den offenen Blick für die Wirklichkeit sich durch abstrakte Theorien hat verdunkeln lassen, kann meinen, alle diese in das äußere und innere Leben tief eingreifenden Kollisionen in scheinbare oder vermeintliche oder verschuldete auflösen oder sie mangelhafter sittlicher Entwickelung zuschreiben zu können. Vielmehr führt häufig sittliche Gesinnungslosigkeit an den Kollisionen vorbei (wie z. B. die gefügigsten Beamten vielen Vorgesetzten die genehmsten sind), während sittliche Überzeugung und Charakterfestigkeit sie erzeugt. Für die Oberflächlichkeit und Gewissenlosigkeit ist es leicht, keine Kollisionen zu empfinden, während gerade der gewissenhafte Charakter in sie hineingerät. Als Beamter z. B. führt der schmiegsame Streber unbedenklich aus, was von ihm verlangt wird, während der selbstständige Christ, der seine Berufspflicht als vor Gottes Augen erfüllt, in die Lage kommen kann, als Organ für die Ausführung sittlich bedenklicher Maßregeln zu versagen. Schwerwiegende Kollisionen dieser Art spotten des Triumphs mancher Ethiker, einen Pflichtbegriff konstruiert zu haben, nach dem Kollisionen nicht vorkommen können. Die Wirklichkeit fügt sich nicht den ausgeklügelten Begriffen. Oder wenn Pflichtenkollisionen gar nicht vorkommen können, wie will man dann alle die traurigen Fälle, in denen das Gewissen pflichttreuer Geistlichen in Widerstreit mit einer die Religionsfreiheit versagenden Staatsbehörde geriet, beurteilen? Wenn der Eine „unterschrieb“, um die Familie nicht dem Hunger und Frost anheimzuliefern, der Andere, um seine Überzeugung nicht zu opfern, blutenden Herzens Kinder hungern und hinsterben sehen mußte — ist es im einen wie im anderen Falle ohne Kollision abgegangen? Und wenn bei den gesteigerten Anforderungen an Arbeit und Lebenshaltung in der Gegenwart ein Familienvater sich den ganzen Tag der Arbeit widmen und darüber die Erziehung seiner Kinder versäumen muß, ist das nicht gerade für den Gewissenhaften eine innerlich mitnehmende Kollision? Und wenn ein Geistlicher sich in eine große Gemeinde gestellt sieht, in der extensiv und intensiv tiefgreifende Seelsorge notwendig ist, und doch schon die Erledigung der äußeren Berufsgeschäfte die Kräfte in Anspruch nimmt, wer erlebt dann die Kollision: der Träge und Oberflächliche? oder der gereifte Christ, der den Anforderungen an Weisheit und Liebe, die nach manchen angeblich alle Kollisionen wenn nicht vermeiden, doch lösen sollen, entspricht? Und gerade das letzte Beispiel führt auf die Kollision der Berufspflicht mit der Selbstpflicht: Selbstpflicht ist, die Arbeit nie so auszudehnen, daß man

vom Kapital der Kraft zehrt; die Erfüllung der Berufspflicht ist aber vielfach für die Arbeitskraft erdrückend. Was soll geschehen? Soll die Berufspflicht nachlässig erfüllt oder die Arbeitskraft verzehrt werden?

Die Behauptung Daubs und Rothes, die Bibel wisse nichts von Pflichtenkollisionen, scheitert an den Beispielen Abrahams (Gen 22), Jephtas (Ri 11, 36), Davids (2 Sa 24, 12 ff.) u. s. w. Und wollte man sagen, diese gehörten der alttestamentlichen Stufe an (vgl. Lc 20, 22), so begegnen uns Kollisionen Mt 8, 22; 17, 24 ff. Wenn der Herr bei den Kollisionen zwischen Bekenntnistreue und Gehorsam gegen die Obrigkeit (Mt 10, 17 ff.; Jo 16, 2) die religiöse Kraft gefordert hat, die selbst im Martyrium die Religionsfreiheit behauptet (AG 4, 19; 5, 29), so hat er doch vorausgesehen, daß nicht alle diese Kraft finden würden (vgl. Lc 14, 18 ff.). Und Paulus hat den Widerstreit zwischen der Berufspflicht der Bekämpfung des gesetzlich-partikularistischen Judentums und der Liebe zu seinem Volk als schwere Kollision empfunden (Rö 9, 1 ff.).

Was nun die Frage der Lösung der Kollision angeht, so ist aus der alten Kasuistik das Vorurteil überliefert, daß es in jedem Fall eine Lösung geben müsse. Abgesehen von verschiedenen Regeln, von denen die wichtigste und richtigste die ist, daß die Rechtspflicht der Liebespflicht vorangehen müsse, erwartet man die Lösung oft von der Durchbildung des christlichen Charakters. Diese Anschauung könnte doch aber nur dann richtig sein, wenn die Kollisionen von innen heraus kämen. Besteht ihre Eigentümlichkeit aber in dem Druck äußerer Anforderungen auf das sittliche Bewußtsein, so können sie sich durch christliche Charakterentwickelung gerade verschärfen (Mt 10, 34). Nur das ist allerdings im Erlösungsbewußtsein der Gotteskindschaft begründet, daß, da die Erreichung des höchsten Guts von unserem Thun unabhängig ist, solche Kollisionen den Frieden und die Freude des Gnadenstandes (Jo 14, 47; 15, 11; 17, 13) nicht aufheben können. Diese innerliche Erhebung über die Kollision muß in vielen Fällen, in denen der beste Wille und die beste Kraft widrigen Verhältnissen gegenüber unwirksam bleibt, eine Lösung ersetzen. Wenn z. B. ein christlicher Familienvater, um der Pflicht der Ernährung der Familie zu genügen, sich gezwungen sieht, die Pflicht der Kindererziehung zu vernachlässigen, so liegt doch in dem unausweichlichen Vorangehen jener Pflicht vor dieser keine Lösung der Kollision, sondern nur eine schleichend gewordene dauernde Kollision. Der Christ kann doch eben die objektiven Faktoren nicht machen, sondern er regelt seine Beziehung zu ihnen. Darum erfolgt die Lösung der Kollision oft so, daß unchristliche Verhältnisse den Gläubigen abstoßen. Schon mancher Beamte und Geistliche ist an der Kollision zwischen Gewissenspflicht und Gehorsamspflicht gescheitert. Wo Kollisionen nicht direkt zum Martyrium führen, können sie doch Schwierigkeiten verursachen, die der Gläubige in der Nachfolge des Kreuzes Christi zu tragen hat. Andere Kollisionen, wie z. B. die Erziehungspflicht und die Pflicht, die Selbstständigkeit der heranwachsenden Söhne in steigendem Maße anzuerkennen, werden durch die Zeit gegenstandslos, ohne daß ihre schmerzlichen Spuren ausgelöscht würden. In vielen Fällen ferner, in denen das Subjekt unüberwindlichen persönlichen und sachlichen Gegensätzen gegenübersteht (Familienzwiespalt, Gegensatz zwischen kirchlichen und staatlichen Interessen), müssen Gewöhnung und Selbstverzicht eine sachliche Lösung ersetzen. Der Mann z. B., der zwischen den Gegensatz von Frau und Eltern gestellt ist, wird bei der Unmöglichkeit der Versöhnung eigenwilliger, heterogener Naturen die Beeinträchtigung der Kindespflicht oft schwer empfinden. Aber die Verletzung der objektiven Anforderungen der Pflichtverhältnisse ist eben durchaus nicht mit Schuldgefühl identisch: man kann es schmerzlich empfinden, jenen nicht völlig genügen zu können, und dabei doch ein reines Gewissen haben.

Soweit es eine wirkliche Lösung der Pflichtenkollisionen giebt, kann diese als eine persönliche oder sachliche angesehen werden. Martensen bevorzugt die erstere, da „jeder der Fälle seine eigene Dialektik hat“. Diese Begründung ist aber unrichtig. Allerdings hat jeder Fall ein individuelles und persönliches Moment. Dieses entzieht ihn aber keineswegs einer allgemeinen sittlichen Beurteilung, die ergeben kann, daß statt sittlicher Lösung eine Gewissensverletzung oder gar ein unsittliches Ausweichen stattgefunden hat, oder daß die Lösung zwar subjektiv notwendig, aber objektiv falsch war. Wenn z. B. seinerzeit des Trauformulars wegen wenige hannoversche Geistliche aus dem Amt schieden, so wird man diese Lösung zwar als subjektiv notwendig und ehrenwert anerkennen (Frank: „Man kann zu seinem Heile irren und zu seinem Unheile korrekt sein“), aber für objektiv unrichtig erklären. Sachlich liegt die Lösung darin, daß die objektive konkrete Pflicht in der allgemeinen sittlichen Verpflichtung die erste Stelle einnimmt, soweit jene dieser nicht so widerspricht, daß die Ausführung jener die sittliche Persönlichkeit selbst in ihrem Wesen beein-

trächtigen würde, und daß innerhalb der konkreten Pflichten die objektiv rechtliche Ordnung der Pflicht der persönlichen Regelung derselben und die Berufspflicht als umfassende den partiellen Pflichten voran steht, wieder mit der Begrenzung dieser Regel, daß ihre Beobachtung nicht in Widerspruch mit dem Grundbestande der sittlichen Persönlichkeit gerät. Sind das die Regeln, wie sie sich aus den allgemeinen Prinzipien der Ethik erheben, so ist selbstverständlich nicht zu vergessen, daß ihre Anwendung im einzelnen Fall wie die aller ethischen Regeln durch „die individuelle Instanz“ bedingt ist.

Gegenüber der Neigung vieler Ethiker, die Kollisionen möglichst aus der Welt zu schaffen oder möglichst eilig zu ihrer Lösung zu kommen, ist daran zu erinnern, daß bei ihnen nicht bloß der persönliche, sondern auch der soziale Gesichtspunkt in Betracht kommt. Öffentliche Reformen und Fortschritte vollziehen sich vielfach gerade durch Pflichtenkollisionen hindurch. Wo die Gewissen schlafen, fehlen die Kollisionen; da gedeiht der Schlendrian. Aber wo lebendige Gewissen die Pflichten nicht nur rechtlich, sondern auch ethisch in ihrem Wesen erfassen und darum die Mängel ihrer Erfüllung ernstlich empfinden, da erwachsen aus den Pflichtenkollisionen die thatkräftigen Bestrebungen der Abhilfe. Z. B. die oben berührte Pflichtenkollision des Geistlichen, der in einer übergroßen Gemeinde nicht zu bewältigenden Aufgaben gegenübersteht, weist nicht bloß auf eine innere Lösung, sondern fordert die Bemühungen der Thatkraft heraus, auch wenn diese nicht zu einem völlig befriedigenden Ergebnis führen sollten.

In allen solchen Kollisionen aber gilt für den gläubigen Christen nicht nur Lc 17, 10, sondern auch 1 Jo 3, 19—21. **Lemme.**

Kollyridianerinnen. — Vgl. Epiphan. Panar. Haer. 78 cp. 23 und H. 79; Anaceph. 79. Die männliche Form *κολλυριδιανοί* ist handschriftlich nur durch eine Stelle in Anaceph. 79 (im Akkusativ) beglaubigt. Thatsächlich handelt es sich nur um Frauen. Den Namen hat E. selbst geprägt. — Chr. W. Frz. Walch, Entw. einer vollst. Historie der Ketzereien, 3, Lpz. 1766, S. 625—634.

Als Gegenfüßler zu den Antidikomarianiten (s. d. A. Bd I S. 584) führt Epiphanius unter seinen Häresien eine Gruppe von Weibern auf, die, aus Thracien nach Arabien gekommen, einem eigentümlichen Marienkult gehuldigt haben sollen: sie opferten an gewissen Tagen auf den Namen der Maria einen Brotkuchen (*κολλυρίς*; Diminutiv von *κολλύρα*, Grobbrot; vgl. LXX 2 Kg 6, 19. 13, 6. 8. 10; 3 Kg 14, 3), den sie auf einen *κούρικος ἤτοι δίφρος τετράγωνος*, also auf einen nach Art des Wagenstuhls gestalteten Tisch, setzten, um ihn dann aufzuessen. Daß sie ihn auf „Wagen in feierlicher Prozession herumfuhren“ (so Herzog in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie), beruht lediglich auf der von Petavius beliebten, aber ungerechtfertigten Übersetzung des nicht sicher zu deutenden Wortes *κούρικος* durch currus. Weitere Nachrichten über diese Kultsitte, die Epiphanius in längerer Ausführung als unweiblich und abgöttisch zu brandmarken sucht, besitzen wir nicht. An religionsgeschichtlichen Analogien mangelt es nicht, doch reichen sie zu sicherer Deutung nicht zu. Nach Jer 44, 19 (vgl. Rösch, Astarte und Maria in ThStK 1888, 265 ff.) bereiteten die jüdischen Weiber in Ägypten der Himmelskönigin Kuchen. Bei den Thesmophorien in Athen spielte ceremoniöses Gebäck seine Rolle, und Aristophanes (Thesm. 284 f.) gedenkt gerade einer Thracierin (s. o.), die für die beiden Göttinnen (Demeter und Athena) bestimmtes Gebäck bei sich führt (s. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum, Lpz. 1898, 318 f.). Möller (Kirchengesch. 1, 535) denkt an die der heidnischen Dezemberfeier angehörige Sitte der Beschenkung mit strenae (darunter auch Backwerk) und hält Mißverstand einer Weihnachtssitte für möglich, welche aus dem Abendland gerade in dieser Zeit der Entstehung des Festes nach dem Osten (über Thracien hinüber) gewirkt hätte. In der That hat Epiphanius von den Kollyridianerinnen erst als Bischof, d. h. nach 367, gehört. Endlich ist darauf hinzuweisen, daß das Wort *κολλοῦρα* (d. i. *κολλύρα*) im heutigen Griechenland für eine Art Brotkuchen („Kranz“) allgemein gebräuchlich ist, und daß eine solche *κολλοῦρα* noch heute auf gewissen ionischen Inseln am Weihnachtsabend unter allerhand Ceremonien im Familienkreise geweiht und dann verzehrt wird. Vgl. B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum 1, Lpz. 1871, 62 ff. Schmidt glaubt in der Sitte Reste eines alten hellenischen, ursprünglich der Hestia geltenden Familienopfers sehen zu dürfen. **G. Krüger.**

Kol Nidre (כָּל־נִדְרֵי). — Als Ergänzung zu den Artikeln „Eid bei den Hebräern“ (Bd V, 242 f.) u. „Gelübde im AT“ (Bd VI 485 ff.) geben wir hier auch die wichtigste Litteratur über den Judeneid. — Ahron ha-kohen aus Lünel (1. Viertel des 14. Jahrh.), Sepher

Orchoth Chajjim, Florenz 1750 fol., Hilkhoth jom ha-kippurim § 29. || J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Königsberg 1711, 4°, Teil II, Kap. 9 (K.-N. 489 ff.) || J. Chr. G. Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden, Frankf. u. Leipz. 1748, 4°, T. II, Kap. 5 (K.-N. 218. 369 ff.). || M. Philipson, Ueber die Verbesserung des Judeneids, Neustrelitz 1797 (264 S.). || Z. Frankel, Die Eidesleistung der Juden, Dresden und Leipz. 1840 (170 S.; Litteraturangaben bes. S. 84 f.). || L. Zunz, Die Vorschriften über Eidesleistung der Juden, Berlin 1859 (auch in: Gesammelte Schriften, Berlin 1876, II, 241—264. Litteratur bes. S. 244 f.). || Leop. Löw, Die Dispensation von Gelöbnissen (1866 verfaßt, in: Gesammelte Schriften III, 359—366, Szegedin 1893). — || Lehmann, Die Abschaffung des Kol Nidre. Eine Zeitfrage. Mainz 1863 (Abdruck aus „Der Israelit" Nr. 25). || Jos. Aub, Die Eingangsfeier des Versöhnungstages, Mainz 1863 (vom reformjüdischen Standpunkte, für Abschaffung des K.-N.). || Lehmann, Die Abschaffung des Kol Nidre und Herr Dr. Aub in Mainz. Ein Wort der Entgegnung. Mainz 1863 (vom streng orthodoxen Standpunkte. Vgl. „Der Israelit" Nr. 38). — Erzeugnisse blinden Judenhasses sind die Bücher der nicht selbst forschenden, sondern zumeist aus Eisenmenger und Bodenschatz abschreibenden: Konstantin Ritter Cholewa de Pawlikowski, Der Talmud in der Theorie und in der Praxis, Regensburg 1866, S. 200 bis 221, und Aug. Rohling, Der Talmudjude, 6. Aufl. Münster 1877, S. 80—85. || Musikalische Bearbeitungen z. B. von Moritz Deutsch (Kolnidrei, Text und Melodie nach der Tradition für eine Singstimme. Breslau, Hagnauer) und Max Bruch (Das Kolnidre-Gebet mit Variationen). Eine interessante Aeußerung des Dichters Lenau über die Melodie ist mitgeteilt in „Der Israelit" (Mainz) 1864, Nr. 40, S. 538 f. Die Melodie des Kol-Nidre war eine Lieblingsmelodie des General-Feldmarschalls Freiherrn v. Moltke, der sie sich gern von J. Joachim vorspielen ließ.

Der vor dem Anfang des Versöhnungstages (10. Thischri) in den jüdischen Synagogen stattfindende Abendgottesdienst wird (nachdem einige am Schluß dieses Artikels zu erwähnende Worte gesagt sind) vom Vorbeter mit der Formel Kol Nidre eröffnet, deren von ihm dreimal mit stets steigender Stimme vorgetragener und von der Gemeinde ebenso oft leise nachgesprochener Wortlaut folgender ist: „Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen, Koname und [andere] Beinamen [mit denen Gelübde bezeichnet werden können] und Kinnuse und Schwüre, welche wir geloben und schwören und bannen und auf unsere Seelen binden, von diesem Versöhnungstage bis zu dem [nächsten] Versöhnungstage, welcher zu unserem Wohl herankommt: sie alle bereuen wir; sie sollen gelöst, erlassen, aufgehoben, nichtig und vernichtet, ohne Kraft und ohne Geltung sein. Unsere Gelübde seien keine Gelübde, und unsere Schwüre keine Schwüre." כל נדרי ואסרי וחרמי וקונמי וכנויי וקנסי ושבועות דנדרנא ודאשתבענא ודאחרימנא ודאסרנא על נפשנא מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא עלינו לטובה כלהון אחרטנא בהון, כלהון יהון שרן שביקין שביתין בטלין ומבטלין לא שרירין ולא קימין. נדרנא לא נדרי ושבועתנא לא שבועות. So der Augsburger Machsor, 1536, deutscher Ritus; wörtlich ebenso in Heidenheims Festtäglichem Gebetbuch, neue Aufl., Rödelheim 1872, Bd VI, S. 28, nur steht in letzterem נפשתנא statt נפשנא). Hierauf sagen Vorbeter und Gemeinde zusammen Nu 15, 26: „Und es wird vergeben werden der ganzen Gemeinde der Kinder Israel und dem Fremdling, der sich unter ihnen aufhält; denn es geschah dem ganzen Volke aus Irrtum", und der Vorbeter schließt mit einem Danke (שהחינו genannt) dafür, daß Gott die Betenden bis jetzt am Leben erhalten habe.

Dieses liturgische Stück ist zu vielen Anklagen gegen die Juden, besonders zu Bestreitungen der Glaubwürdigkeit des von Juden geleisteten Eides, benutzt worden. Wie gelangen wir zu einem richtigen Urteil?

Vor allem beachte man, daß in der Formel nicht von Eiden, die anderen geleistet werden, die Rede ist, sondern nur von Gelübden, Verpflichtungen, die man sich selbst auflegt. Daß speziell שבועה nur ein anderer Ausdruck für נדר ist, ergiebt sich deutlich aus Nu 30, 3 (vgl. auch v. 14): איש כי ידר נדר ליי או השבע שבעה לאסר אסר על נפשו; wegen der anderen auf נדרי folgenden Ausdrücke vgl. Mischna Nedarim I, 1. 2.

Bei dem „heftigen Orientalen, über den der augenblickliche Eindruck eine unbezähmbare Gewalt hat und der selten der Vernunft ein Recht über seine ungezügelte Phantasie einräumt", war „die Wut, Gelübde zu thun, unbezwingbar" (Frankel 59). Was war nun zu thun, da das Gesetz Erfüllung der Gelübde forderte (Nu 30, 3, unmittelbar nach den citierten Worten: לא יחל דברו וגו')? Erstens beseitigten die Talmudisten den religiösen Beweggrund, der zu Gelübden Veranlassung geben konnte, indem sie Gelübde für unverdienstlich, auch sogar für sündhaft erklärten (vgl. z. B. Nedarim 22[a] R. Nathan und Samuel); zweitens erklärten sie eine Anzahl von Gelübden für von vornherein ungiltig (Mischna Nedarim III, 1) und ermöglichten, daß andere bei ausgesprochener חרטה, Reue, gelöst wurden: doch sind Gelübde (und selbstverständlich auch Eide), welche einem

anderen geleistet sind, unlösbar, außer wenn die beteiligte Person anwesend und einverstanden ist, s. Baraitha Nedarim 65[a] Anf.: המודר הנאה מחברו אין מתירין לו אלא בפניו, worüber die Kommentatoren z. St.; Jakob ben Ascher († 1340) im Tur, Orach Chajjim 619; Joseph Karo († 1575) im Ritualkodex Schulchan ʿArukh, Joreh Deʿah 211, § 4; M. Gottlieb, Darkhe Noʿam, Kap. 83, § 7 und viele andere verglichen werden können. Wer ein Gelübde gelöst haben wollte, mußte einem Gelehrten oder drei Laien genaue Mitteilungen über das Gelübde wie über den Grund des Wunsches nach Auflösung machen und Reue zu erkennen geben (Bekhoroth 36[b] f.; Schulchan ʿArukh, Joreh Deʿah 228 § 1; vgl. Eisenmenger II, 492 f. und Bodenschatz II, 370 f.). „Seit dem 14. Jahrhundert haben die Gelehrten sich ihres Vorzuges begeben und die Auflösung kann nur durch drei Individuen erfolgen" (Frankel 63).

Außerdem konnte eine allgemeine Lösung bezüglich künftiger Gelübde stattfinden durch eine feierliche Erklärung am Neujahrstage (Nedarim 23[b], Anf.): „Wer wünscht, daß seine Gelübde das ganze Jahr hindurch keine Geltung haben, trete am Jahresanfange hin und spreche: „„Jedes Gelübde, welches ich geloben werde, sei nichtig."" Nur muß er zur Zeit des Gelobens an diese Erklärung [nicht] denken." (Ob man sich an die Erklärung erinnern müsse oder nicht erinnern dürfe, ist eine schon im Talmud a. a. O. und später noch mehrfach erörterte Streitfrage.) — Noch jetzt lassen sich viele beim Beginn des neuen Jahres oder zwischen dem Neujahrstage und dem Versöhnungstage in der Synagoge durch drei Männer ihre Gelübde lösen, סדר התרת נדרים.

In der nachtalmudischen Zeit veränderte sich dieser Brauch dahin, daß die Erklärung abgegeben wurde 1. am Anfangsabend des Versöhnungstages (weil dann die Gemeinde besonders zahlreich in der Synagoge erschien), 2. von der ganzen Gemeinde („wir"), 3. mit Bezug auf die Vergangenheit, nicht auf die Zukunft (Amram: מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה הבא עלינו). — Dies der Ursprung des Kol Nidre.

Im einzelnen ist folgendes zu bemerken: I. Zur Geschichte der Formel. Namentlich erwähnt wird Kol Nidre zuerst in der Zeit der Geonim (die Nachweise s. bei Ahron ha-kohen, Blatt 106[a]). Natronai giebt an, Kol Nidre werde in keiner der beiden Akademien (Sura und Pumbeditha) gesagt, der Gebrauch habe keinen Grund und keine Wirkung; ganz ähnlich Hai bar Nachschon. ʿAmram (869/81 Gaon in Sura) kennt in seiner, freilich mit jüngeren Zuthaten versehenen, Gebetsordnung (Seder Rab ʿAmram Gaon, Warschau 1865, I, 47[a]: ויש מי שעושין כך) Kol Nidre als „von manchen" gesagt. Saadia Gaon († 942) folgert aus Nu 15, 26, daß die Formel sich nur auf Gelübde der Gemeinde, nicht aber einzelner Personen beziehe. In der Folgezeit wurde dem Kol Nidre je länger desto mehr Anerkennung und Verbreitung. — Von späteren Bekämpfern der Anwendung der Formel seien genannt: der Karäer Jehuda Hadassi, der 1148 in Konstantinopel den Eschkol ha-kopher (nach HL 1, 14) verfaßte, Alphabet 140 (Eupatoria 1836 fol.); Isaak ben Scheschheth, Rabbiner in Saragossa, später in Afrika, † um 1406, Rechtsgutachten Nr. 394; Jakob Landau, 1480 ff. in Italien, in der Agur genannten Sammlung ritueller Bestimmungen; Mordechai ben Abraham Japhe, † um 1611, Rabbiner in Polen und in Prag, im Lebûsch; Jakob Chagis, † 1674 in Konstantinopel, in den Halakhoth getannoth II, Anfrage 219 (Venedig 1704). Die erste deutsche Rabbinerversammlung in Braunschweig, 1844, erklärte, „daß das Kol Nidre unwesentlich ist" und „Die Mitglieder der Versammlung wollen dahin wirken, daß dasselbe in ihrem Wirkungskreise schon für den nächsten Versöhnungstag abgeschafft werde". Abschaffung fand statt z. B. in Mecklenburg-Schwerin im Mai 1844, in Hannover Ende der sechziger Jahre, später in Magdeburg u. s. w. An die Stelle setzte man entweder ein deutsches Lied (nur in Reformgemeinden) oder ein neues hebräisches Gebet. Auch zahlreiche Synagogen, die im übrigen beim Althergebrachten geblieben sind, haben folgendes Gebet, nachdem es einmal eingeführt worden, beibehalten: כל־נדרי בני ישראל, אשר היה נודרים לך אדוננו, בנשאם עיניהם אליך השוכן בשמים, לשוב אליך בכל־לבבם ובכל־נפשם, מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא עלינו בקם יעלו ויבאו כו' כו' „Alle Gelübde der Kinder Israel, durch welche sie, ihre Augen zu Dir, unsrem Herrn, erhebend, geloben zu Dir aus vollem Herzen und mit ganzer Seele zurückzukehren, von diesem Versöhnungstage an bis zum nächsten uns zum Heile kommenden — mögen zu Dir emporsteigen u. s. w." Dies Gebet wird nach der alten Melodie recitiert, welche überhaupt sehr wesentlich dazu beigetragen hat, der Formel Kol Nidre Ansehen zu verschaffen und bewahren. Die zahlreichen Abschaffungen sind außer durch die Erkenntnis der Unbedeutendheit der Formel in religiöser Hinsicht veranlaßt worden namentlich durch die Schwierigkeit, die auf diese Formel sich stützenden An-

griffe auf den Wert der von Juden geleisteten Eide in allgemein verständlicher und zugleich überzeugender Weise zu widerlegen. Vgl. das Geständnis in der (Magdeburger) Israelit. Wochenschrift 14. Mai 1885, Nr. 20: „Es ist für alle Vernünftigen und Denkenden wohl gar keine Frage, daß Andersgläubigen, vollends Übelwollenden gegenüber diese Formel viel Mißzuverstehendes hat und ohne Kommentar, die [lies: der] ihre religionsgeschichtliche Bedeutung aufklärt und erhellt, fast zu Mißverständnissen herausfordert; daß sie auch des Trüben und Leides uns schon übergenug eingetragen hat." — Die weit überwiegende Mehrzahl der „orthodoxen" Gemeinden aber nicht nur Deutschlands, sondern auch und noch mehr Österreich-Ungarns und anderer Länder hält an der alten Formel fest. Diese ist unzweifelhaft eine „Einrichtung", bezw. ein Gebrauch der Jüdischen Religionsgesellschaft im Sinne des § 166 des Deutschen Strafgesetzbuches. Dafür zeugt auch die Erwähnung des Kol Nidre in den Leitfäden, welche dem frommen Israeliten das für sein religiöses Leben Anzuwendende direkt vorschreiben, z. B. Abraham Danzig, Chajje Adam Kap. 144, § 20; Salomo Ganzfried, Qizzur schulchan ʿarukh § 132, 1 (3. Aufl., Lemberg 1881); Jul. Dessauer, Die Ritual-Gesetze der Israeliten, Ofen 1869, Kap. 53, S. 187f.; Manni Gottlieb, דרכי נעם, Darkhe Noam oder Pflichtenlehre, Hannover 1898, Kap. 244, 6.

Eine wichtige Änderung der Formel geschah durch Raschis Schwiegersohn Meïr ben Samuel: bisher war die Lösung der Gelübde des vergangenen Jahres ausgesprochen worden, er ließ die Gelübde des eben begonnenen Jahres für ungiltig erklären. Sein Sohn Jakob ben Meïr, gewöhnlich Rabbenu Tham genannt († 1171) berichtet dies im Sepher ha-jaschar (Wien 1810, Bl. 17, Sp. 1, § 144) mit der Bemerkung, die bisherige Fassung sei falsch, weil niemand sich selbst Gelübde auflösen könne. (Die Änderung ist also nicht von Rabbenu Tham ausgegangen, obwohl das schon in der 1. Hälfte des 13. Jahrh. von Isaak ben Moses in Or Zaruaʿ, Shitomir 1862, S. 126ᵇ, ferner von Ascher ben Jechiel, † 1327, im Talmudkompendium Ascheri zu Nedarim 23ᵇ und von Jakob ben Ascher im Tur, Orach Chajjim 619, gesagt wird). — Diese Neuerung oder genauer, wenn wir an Nedarim 23ᵇ denken, diese Wiederherstellung des Ursprünglichen wurde in weiten Kreisen, besonders im deutschen Ritus, angenommen. Viele Machsorim blieben bei שעבר, z. B. Soncino 1485 (röm. Ritus), Amsterdam 1771 (sephard. Ritus); eine Machsorhandschrift (orient. Rit.) im Besitz des Hrn. Dr. A. Berliner verbindet beide Ausdrucksweisen: „vom vergangenen Versöhnungstage bis zu diesem und von diesem Versöhnungstage bis zum kommenden."

II. **Der Wortlaut der Formel** erscheint in Handschriften wie in Ausgaben mit manchen Varianten. Die wichtigste Verschiedenheit ist, daß die Gebetsordnung ʿAmrams, der alte Machsor Soncino 1485 u. s. w. einen ganz hebräischen Text bieten. Die Zeitbestimmung, sowohl die auf die Vergangenheit als auch die auf die Zukunft bezügliche, ist überall in hebräische Worte gekleidet.

III. **Mögliche Bedenken.** Da Kol Nidre eine ganz allgemeine Fassung hat, ist es unleugbar, daß der, welcher der Abhängigkeit des Wortlauts von Nu 30, 3 und der genauen Bestimmungen über die Unlösbarkeit anderen gegebener Zusagen unkundig ist, die Formel als eine Handhabe betrachten kann, mittels welcher von übernommenen Verpflichtungen sich zu befreien möglich sei. Aus der Möglichkeit dieser offenbar irrigen Deutung hat der Judenhaß seit dem 13. Jahrhundert oft vorhandene Wirklichkeit derselben gemacht. Dem gegenüber hat das Judentum ausdrückliche und offizielle Erklärungen abgegeben. Der Krakauer Rabbiner Moses Isserles († 1572) schreibt in seinen von den ostländischen Juden als autoritativ anerkannten Zusätzen zum Schulchan Arukh, Joreh Deʿah 211, § 1 (mit Berufung auf den um 1440 wirkenden Jakob Weil), daß ungeachtet der allgemeinen Lossagung jeder nach Möglichkeit für jeden einzelnen Fall Lösung nachzusuchen habe. Außerdem wird, obgleich aus dem oben (S. 651, 1) Angeführten zur Genüge erhellt, daß das Judentum anderen gemachte Zusagen und Beteuerungen als unlösbar betrachtet, in fast allen neueren Machsorim (nicht in den alten Ausgaben, z. B. Soncino 1485, Augsburg 1536) bei Kol Nidre in einer Anmerkung nachdrücklich erklärt, daß dieses liturgische Stück nur auf Gelübde sich beziehe und zwar nur auf solche, zu denen man sich selbst verbunden habe, und durch welche die Interessen anderer nicht berührt werden. Aus der Formel Kol Nidre kann daher kein Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit des von einem Juden geleisteten Eides hergenommen werden. Mit größerem Schein des Rechtes ließen Bedenken sich anknüpfen an die bösen von R. Akiba und R. Jochanan gegebenen Beispiele (s. Bodenschatz II, 377 und an die Bemerkungen des Moses Isserles zu Schulchan ʿArukh, Joreh Deʿah 232, § 14, vgl. Eisenmenger II, 510—512, Bodensch. II, 375—377). Indes

muß man, was Moses Iſſ. betrifft, um gerecht zu ſein, erwägen, in welchen Zwangslagen die Juden ſich vielfach befanden (und in Rußland noch vielfach befinden).

IV. **Mandelſtamms Anſicht.** Auf Meïr aus Rothenburg (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts) zurückgeführt wird und von Deutſchland aus hat ſich weit verbreitet der Gebrauch, vor Kol Nidre der Gemeinde zu geſtatten, mit den „Übertretern עִם הָעֲבַרְיָנִים" zuſammen zu beten. (Andere leſen ל „für" ſtatt עם, vgl. L. Zunz, Die Ritus des ſynagogalen Gottesdienſtes, Berlin 1859, S. 96 f.; Bodenſchatz II, 217 f. überſetzt „Ebräern" !) Die „Uebertreter" ſind in Bann Gethane und dürfen als ſolche ſonſt an öffentlichen Gottesdienſten keinen Teil nehmen. Die am Verſöhnungstage gegebene Erlaubnis ſoll zum Ausdrucke bringen, daß an dieſem Tage alle Iſraeliten zuſammengehören (Gottlieb, Darkhe No'am Kap. 244, § 5) und hat mit Kol Nidre keinen Zuſammenhang. (Übrigens haben viele alte Machſorim den ganzen Paſſus nicht, z. B. Soncino 1485, Augsburg 1536). — Demnach und aus anderen Gründen iſt die von L. J. Mandelſtamm, Horae Talmudicae [Teil 4 von: Bibliſche und thalmudiſche Studien] Berlin [1860?], II, 6—16, aufgeſtellte Anſicht zurückzuweiſen, daß mit den „Übertretern" Scheinchriſten, אנוסים, gemeint ſeien, welche „ſich an jenem Tage ängſtlich an ihre Brüder [die auch äußerlich beim Judentum gebliebenen] . . . drängen, um vor Gott und ſeinem Volke feierlich zu erklären, daß alles, was ſie etwa der Inquiſition im Laufe des Jahres geloben, beſchwören und verſprechen ſollten, nur als erpreßt und erzwungen zu betrachten ſei, daß ſie im Herzen aber immer dieſelben treuen Gläubigen geblieben ſeien und ewig bleiben werden, wie ſie und ihre Eltern vorher geweſen" (S. 12). Da der Zwang zur Abſchwörung der väterlichen Religion gegenwärtig überall aufgehört habe, ſei, meint M. weiter, die Abſchaffung des Kol Nidre wünſchenswert; nur den herrlichen Geſang jenes Gebetes möge man erhalten (S. 14).

H. L. Strack.

Kolping ſ. Jünglingsvereine Bd IX S. 601, 18.

Komander (Dorfmann), geſt. 1557. — Litteratur: Zwinglii opera, Bd 7 u. 8; Ulr. Campell, Historia Raetica, herausgegeben von P. Plattner in den Quellen zur Schweizer Geſchichte Bd 8 u. 9, Baſel 1887 u. 90; Anhorn, Wiedergeburt der Kirche in den 3 Pündten, Brugg, 1681; de Porta, Historia reformationis eccles. Rhaetic., Chur und Lindau 1772, Bd 1; J. J. Hottinger, Helvet. Kirchengeſch., Bd 3; Truog, Geſchichte der Reformation von Graubünden, Chur 1819; Kind, Die Reformation in den Bisthümern Chur u. Como, Chur 1858; Trechſel, Die proteſtantiſchen Antitrinitarier, Heidelb. 1844, Bd 2; F. Meier, Die ev. Gemeinde in Locarno, Zürich 1836, 2 Bde; bei Goldaſt, Alamann. rer. script., Briefe Komanders an Vadian de antiquitatibus Curiae in Rhaetia, Frankfurt 1606; H. G. Sulzberger, Geſchichte der Reformation im Kanton Graubünden, Chur 1880; E. Blöſch, Geſchichte der ſchweizeriſch-reformierten Kirchen 1. Bd, Bern 1898, S. 55 ff. 176 ff.

Johann Komander, der Reformator Graubündens, wahrſcheinlich gebürtig aus Chur, war ſchon in jungen Jahren mit Zwingli bekannt und dieſem um ſeiner Zucht und ſeines Fleißes willen lieb geworden. Über ſeine Jugendſchickſale konnte bis jetzt nichts Genaueres ausgemittelt werden. Weiß man doch nicht einmal, wo er war, als er, offenbar kein Jüngling mehr, im Auguſt 1524 nach Chur berufen wurde. Damals hatte die Umgeſtaltung der kirchlichen Verhältniſſe Rhätiens das Stadium der Vorbereitung bereits überſchritten. Nachdem es auch in dieſem geographiſch und politiſch ſo eigentümlich geſtalteten Lande unter der mit ihrem Klerus, deſſen Lehren und Sitten unzufriedenen Bevölkerung längere Zeit gegärt hatte, ſchritt endlich der „Bundestag", d. h. die Verſammlung der Abgeordneten aller drei Bünde, zu einer entſcheidenden That. Am 4. April 1524 erließ dieſe oberſte geſetzgebende Behörde den ſogenannten „Artikelbrief", einen durchaus unmißverſtändlichen Verhaltungsbefehl für die Geiſtlichen des Landes, der Jahrhunderte lang in geſetzlicher Geltung blieb. Die Hauptbeſtimmungen desſelben waren: es muß jeder Pfarrer ſeine Pfründe ſelbſt verſehen; kein Pfarrer und kein Vikar darf angeſtellt werden, der nicht in dem Ruf eines geſchickten und ehrbaren Mannes ſteht und das Vertrauen der Kirchgenoſſen beſitzt; bei Verluſt ſeiner Pfründe darf kein Pfarrer ſterbende Gemeindeglieder vernachläſſigen oder dieſelben zur Abfaſſung eines Teſtaments beſtimmen; die geiſtliche Gerichtsbarkeit wird auf Eheſachen und Kirchengüter beſchränkt; die Verhandlungen vor den biſchöflichen Gerichten ſollen in deutſcher Sprache geführt und deren Taxen ermäßigt werden; die Appellationen nach Rom ſind nur noch einſtweilen geſtattet.

Infolge dieſes „Artikelbriefes" wurde in Chur, wo Jakob Salzmann (Salandronius, Aleander), der humaniſtiſch gebildete, mit Zwingli befreundete Schullehrer des Stiftes,

schon seit Jahren in einem die Reformation anbahnenden Sinne gewirkt hatte, der Inhaber der ersten städtischen Pfründe zu St. Martin, ein alter Domherr Johann Choler, aufgefordert, entweder das Amt selbst zu versehen oder zu resignieren. Als weder das eine noch das andere geschah, berief der Rat der Stadt den Johann Komander zum Pfarrer und gab demselben von sich aus ein kleines Einkommen. In dieser Stellung wirkte Komander bis zu seinem Ende, die evangelische Lehre in Chur selbst mit unermüdlichem Eifer verkündigend und an der Förderung der Reformation in ganz Bünden auf erfolgreichste Weise arbeitend. Am Anfang stieß er auf heftigen Widerstand, so daß ihn bewaffnete Bürger zur Kirche und wieder heim begleiten mußten. Da nahm sich Zwingli seiner an. In einem Schreiben vom Januar 1525 wünschte er, von Geburt ein Angehöriger des Bistums Chur, seinen „Verwandten den gemeinen drei Bünden in Rhätien" Glück, daß auch unter ihnen die evangelische Wahrheit steif und fest sich aufgethan und in dem wohlgelehrten Komander einen so trefflichen Verfechter erhalten habe, und ermahnte sie, denselben kräftig zu beschirmen. Dies geschah denn auch, namentlich von Bürgermeister und Rat der Stadt Chur, allein die päpstliche Partei gewann noch im Laufe des Jahres 1525 zum Kampfe gegen Komander die eigentümliche Bundesgenossenschaft der Wiedertäufer. Da eines der anabaptistischen Häupter, Georg Blaurock, aus Chur gebürtig war, so fand die von Zürich vertriebene Wiedertäuferei in Bünden um so rascher Eingang, und Theod. Schlegel, der schlaue Abt von St. Luzius in Chur, wußte das sehr geschickt auszubeuten, indem er einerseits insgeheim die Wiedertäufer begünstigte, andererseits zu Weihnachten 1525 Komander und dessen Freunde als die Urheber all dieser Ketzerei beim Bundestag anklagte. Komander wurde vorbeschieden. Ruhig und mutvoll verteidigte er sich und seine mitbeschuldigten Kollegen, deren er mehr als vierzig zu nennen im stande war. Er verlangte, daß ihm Gelegenheit gegeben werde, von ihrem Glauben aus der heiligen Schrift Rechenschaft abzulegen. Zu nicht geringem Schrecken der Gegner ging der Bundestag sofort auf diese Forderung ein, und es wurde auf den 7. Januar 1526 ein Religionsgespräch nach Jlanz anberaumt. Komander verfaßte hierfür in Anschluß an Zwinglis Thesen zur ersten Zürcher Disputation folgende 18 Thesen: 1. die christliche Kirche ist aus dem Worte Gottes geboren; in demselben soll sie bleiben und die Stimme eines anderen nicht hören; — 2. die Kirche macht keine Gesetze ohne Gottes Wort, sondern sie hört, was ihr Gemahl Christus Jesus gesetzt und geordnet hat; sonst wäre sie geringer als die jüdische Synagoge; — 3. aus diesem folgt, daß die Ohrenbeichte und ihres gleichen, so man Kirchengebote nennt, nicht weiter binden, als sie im göttlichen Worte gegründet und geboten sind; — 4. alles, was von dem Fegefeuer bisher gelehrt worden, ist nicht von Gott gekommen; — 5. die Ehe und Speisen, die Gott geschaffen hat, verbieten, sind Gebote derer, die von dem Glauben abgefallen sind, und sind aus Eingebung der Teufel; — 6. welcher empfindet, daß er die Gabe der Reinigkeit von Gott nicht habe, derselbe mag und soll sich verehelichen, weß Standes er immer sei; — 7. Bilder zur Verehrung machen, ist wider Gottes Wort des Neuen und Alten Testamentes; — 8. alle Menschengebote und Menschensatzungen, die die Gewissen fangen, sind unnütz, abzuthun und ganz hinwegzunehmen; denn sie sind ein vergeblicher Gottesdienst; — 9. die Bischöfe sollen selber predigen, nicht das weltliche Schwert führen, nicht große Güter besitzen, sondern ziemliche Nahrung haben und über die Schafe Christi mit dem Worte Gottes wachen; — 10. die sogenannten Geistlichen, weß Standes sie immer seien, sollen in zeitlichen Dingen der weltlichen Gewalt unterthan sein; — 11. Christus Jesus ist ein einiger oberster Priester des Neuen Testaments, der ewig lebendig bleibt, darum er keines Entsetzens bedarf; — 12. dieser oberste Priester ist unser einziger Mittler zwischen Gott dem Vater und uns, seinen Gläubigen; deshalb alle anderen Mittler und Fürsprecher außer ihm ohne Grund der hl. Schrift aufgeworfen sind; — 13. dieser unser oberster Priester hat ein einig, ewigwährend Opfer gethan; deshalb alle andere Sündopfer aufgehoben sind, und nachdem dieses einmal geopfert worden, mag es um seiner Vollkommenheit willen von keinem Menschen gewidert (wiederholt) werden; — 14. die Messe, worin man Christum Gott dem Vater für die Sünde der Lebendigen und Toten aufgeopfert, ist der hl. Schrift zuwider und eine Lästerung des allerheiligsten Leidens Christi; — 15. die Messe ist dem heiligen Evangelium und dem ganzen Neuen Testament unbekannt, aber durch die Veränderung der Danksagung (Eucharistie) in ein Opfer verwandelt worden; — 16. daß Christus wesentlich, wie er zur Rechten Gottes des Vaters sitzt oder am Stamme des Kreuzes hing, in dem Brote der Danksagung sei, ist ein Irrtum und mag mit der hl. Schrift nicht erwiesen werden; — 17. des Herrn Abendmahl zum Gedächtnis und zur Danksagung des Leidens Christi nach seiner Einsetzung, samt dem christlichen Bann, ist hin-

genommen und die erdichtete Opfermesse an dessen Statt eingesetzt; — 18. welcher von den Zehenden Antwort haben will, dem wollen wir uns auch nicht widersetzen. Gott sei Preis und Ehre in die Ewigkeit! Amen. Das Gespräch dauerte zwei Tage; doch gelangte bloß der erste Satz, über die Autorität der hl. Schrift, zur Verhandlung. Alles weitere wußte Abt Schlegel zu hintertreiben. Er setzte es auch durch, daß den Zürcher Abgeordneten, Jakob Ammann und Sebastian Hofmeister, verboten wurde mitzureden. Einer derselben, Hofmeister, hat die Verhandlungen von Ilanz später veröffentlicht und darin der Schriftkenntnis Komanders ein schönes Denkmal gesetzt, abgedruckt in Füßlins Beiträgen zur Reformationsgeschichte I, S. 337—382. Im allgemeinen war der Erfolg des Gesprächs der Reformation günstig, Komanders Ansehen war gestiegen und es hatten sich auch sieben weitere Geistliche Bündens ihm angeschlossen. Allein unter dem Druck der katholischen Orte der Eidgenossenschaft und in der Absicht, einige am Comersee von päpstlich gesinnten Adeligen gefangen genommene angesehene evangelische Veltliner zu befreien, faßte dennoch der Bundestag im Februar 1526 zu Chur den Beschluß, die freie Predigt des göttlichen Wortes zwar auch fernerhin zu gestatten, im übrigen aber an den bisherigen gottesdienstlichen Gebräuchen festzuhalten. Bald nach Erlaß dieses Dekrets wurden denn auch einzelne evangelische Prediger des Landes verwiesen, weil sie Messe und Bilder nicht wieder einführen wollten. Dennoch wagte es Komander, seiner Gemeinde zu Ostern 1526 das heilige Abendmahl nach evangelischem Ritus auszuteilen, und schon zu Pfingsten erlebte er die Freude, daß der Bundestag in Davos das verhaßte Dekret vom Februar aufhob und den Grundsatz aufstellte: Jedem soll es im Bereich der drei Bünde freistehen, sich zum römischen oder evangelischen Glauben zu bekennen und denselben seiner Überzeugung gemäß auszuüben. Auf Grund der so proklamierten Glaubensfreiheit wurde ferner ein zweiter, für die Evangelischen noch günstigerer „Artikelbrief“ erlassen, 25. Juni 1526, worin den Gemeinden das Recht zuerkannt wurde, ihre Pfarrer selbst zu wählen und sogar dem Domkapitel seine Patronatrechte eingeschränkt wurden durch die Bestimmung, es dürfe dasselbe die betreffenden Pfarreien und Kaplaneien nur mit Landeskindern besetzen. Neben vielen anderen Schmälerungen priesterlicher und klösterlicher Privilegien enthielt dieser Artikelbrief auch die Bestimmung, daß hinfort kein Bischof mehr ohne Mitwirkung des Bundestages gewählt werden dürfe. Darüber äußerst erbittert, knüpften der Bischof und der von all seinen Mönchen verlassene Abt Schlegel landesverräterische Verbindungen mit der Familie Medici an. Die Verschwörung wurde aber entdeckt, der Bischof durfte nicht mehr zurückkehren, und Schlegel wurde nach kurzem Prozeß im Januar 1529 enthauptet.

Die in solcher Weise äußerlich sicher gestellte Reformation suchte Komander nun auch innerlich zu befestigen. Um einen evangelisch gesinnten Nachwuchs heranzubilden, bat er Zwingli um einen tüchtigen, sprachkundigen Gehilfen für Salzmann und erhielt einen solchen in dem trefflichen Nikolaus Baling. Um auch das AT in der Grundsprache lesen zu können und dadurch noch tüchtiger zu werden für evangelische Lehre und kirchliche Leitung, erlernte er noch jetzt die hebräische Sprache und studierte so fleißig, daß er sich ein schweres Augenleiden zuzog. An fortdauernden Widerwärtigkeiten fehlte es nicht. Aus Komanders Korrespondenz mit Zwingli sehen wir, daß der bündnerische Reformator mit der Wiedertäuferei und mit dem Reislaufen viel zu schaffen hatte. In dem Eifer gegen die fremden Kriegsdienste zeigte er sich als echter Schüler Zwinglis. Komander blieb überhaupt in steter Verbindung mit Zürich und that nichts, ohne den Rat der dortigen Freunde eingeholt zu haben. Im Einverständnis mit Bullinger trat er 1536 vor den Bundestag mit der Bitte, der Kirche eine festere Organisation zu geben. Dies geschah am 14. Januar 1537 durch die Errichtung der Synode, welche in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit als Geistlichkeitssynode noch heute besteht, jährlich in einem anderen Thale Bündens ihre mehrtägigen Sitzungen hält, die Kandidaten examiniert und die kirchlichen Verhältnisse ordnet. Natürlich gab dieses Institut der evangelischen Kirche neue Kraft und dem Reformator neue Arbeit. Mit seinen beiden Kollegen von Chur, Blasius und Gallicius, hatte er die Vorarbeiten und die Leitung der Synode zu besorgen, und es ist als Arbeit Komanders namentlich der bündnerische Katechismus hervorzuheben. Doch hatte er auch an dem Zustandekommen der confessio Rhaetica, die Gallicius abgefaßt, einen wesentlichen Anteil. Zur Aufstellung dieser Bekenntnisschrift sah sich die rhätische Synode namentlich durch die Unruhen veranlaßt, welche durch italienische Flüchtlinge und besonders durch Vergerio (s. den A.) angerichtet worden waren. So sehr sich Komander über das Erwachen evangelischen Lebens in den italienischen Thälern Bündens freute, so sehr beunruhigten ihn die antitrinitarischen Irrtümer, welche sich

dabei regten. Und da er sich, im Gegensatz zu Calvin, durchaus nicht mit der Bestrafung der Ketzerei durch Feuer und Schwert befreunden konnte, so war er froh, den einen der Hauptirrlehrer, den Anabaptisten Tiziano, 1548 zum Widerruf bewegen zu können und den andern, den unruhigen Vergerio, einige Jahre darauf durch seinen Weggang nach Tübingen los zu werden. In den letzten Jahren seines Lebens arbeitete er namentlich an dem Gedeihen des 1539 gegründeten Gymnasiums von Chur, das unter Johannes Pontisella und Simon Lemnius rasch aufblühte, und aus dem viele würdige Geistliche für das Bündnerland hervorgingen. Komanders letztes öffentliches Auftreten war eine feurige Predigt, die er 1556 vor dem Bundestage hielt, und durch welche er es verhütete, daß Bünden dem Papste zu schmählicher Huldigung eine Gesandtschaft schicke. Zu Anfang 1557 starb er. **B. Riggenbach †.**

Kommende. — Thomassini Vetus et nova ecclesiae disciplina P. II l. III, c. 10—21; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht, 8. Aufl., Leipzig 1886, S. 1323; Friedberg, Kirchenrecht, 4. Aufl., Leipzig 1895, S. 325.

Kommende (Commenda) bedeutet die Verwaltung eines kirchlichen Amtes und insbesondere auch der damit verbundenen zeitlichen Güter, welche jemandem übertragen ist, ohne daß er das Amt zu eigenem Rechte hat. Das Wort kommt von commendare, anvertrauen. Nach der Regel des kanonischen Rechts sollten Kommenden nur in der Art vorkommen, daß für ein Kirchenamt, bis es im Erledigungsfall wieder besetzt werden kann, oder so lang eine Verhinderung, wie z. B. Suspension des ordentlichen Inhabers, dauert, ein dazu taugliches Subjekt, welches etwa auch bereits ein anderes Kirchenamt zu eigenem Recht hat, als Verweser bestellt, und diesem zugleich die einstweilige Verwaltung, nicht aber der Genuß der zu dem Amt und der dem Amt untergebenen Kirche oder Anstalt gehörigen Güter anvertraut würde. Hierauf bezieht sich c. 3. C. 21. q. 1 (angeblich von Leo IV.): Qui plures ecclesias retinet, unam quidem titulatam (d. h. als wirklicher Amtsinhaber, z. B. Bischof), aliam vero sub commendatione retinere debet (vgl. c. 54. § 5. X. de elect. [1, 6]). Ferner c. 15. de elect. in VI°. (1, 6) von Gregorius X. (1274): Nemo deinceps parochialem ecclesiam alicui, non constituto in aetate legitima et sacerdotio, commendare praesumat, nec tali etiam nisi unam, et evidenti necessitate vel utilitate ipsius ecclesiae suadente. Huiusmodi autem commendam, ut praemittitur, rite factam, declaramus ultra semestris temporis spatium non durare, statuentes, quicquid secus de commendis ecclesiarum parochialium actum fuerit, esse irritum ipso iure (bei dieser Stelle entwickelt die Glosse die Rechtsverhältnisse jener eigentlichen Kommenden). Es gab aber dieses Institut zu großen Mißbrauch Anlaß, indem sehr häufig, namentlich von den Avignonischen Päpsten, die Einkünfte von Kirchenpfründen Personen, welchen diese ordentlicherweise wegen des Verbots der Kumulierung von Kirchenämtern nicht verliehen werden konnten, unter der Form von Kommenden auf Lebenszeit und ohne die Pflicht persönlicher Verwaltung des Amtes zugewendet wurden. Namentlich wurden auf diese Weise oft Abteien Säkularklerikern als Kommenden verliehen. Ein merkwürdiges Eingeständnis der Ausdehnung und Schädlichkeit dieses Mißbrauchs hat Clemens V. in einer Verfügung vom Jahr 1307 abgelegt, durch welche er, in schwerer Krankheit von Gewissensangst gedrängt, alle von ihm selbst erteilten Kommenden dieser Art widerrief (c. 2 Extr. comm. de praebend. [3, 2]). Sie kamen aber später noch vor; selbst das tridentinische Konzilium, welches das Verbot der Kumulierung von Benefizien ausdrücklich auf die (uneigentlichen) Kommenden erstreckte (Sessio XXIV, c. 17, de Reform.), fand es unmöglich, die Aufhebung des Mißbrauchs der Kommendierung von Klöstern an Säkularkleriker völlig durchzuführen, und begnügte sich mit einschränkenden Bestimmungen (S. XXV, c. 21 de Regularib.). Auf ähnliche Weise hatten in der karolingischen Zeit die weltlichen Herrscher oft Klöster und Kirchen samt ihren Gütern Laien kommendiert, um ihnen, vorzüglich zur Belohnung von Kriegsdiensten, unter der Form eines Schutzverhältnisses den Genuß dieser Güter zu verschaffen.

Eine besondere Art von (uneigentlichen) Kommenden bilden die bei den geistlichen Ritterorden vorkommenden, unter welchen ursprünglich Verwaltungen von Ordensgütern verstanden wurden, die einzelnen Rittern (commendatores, Komthuren) gegen Verrechnung und mit bloßer Erlaubnis, standesmäßigen Unterhalt aus ihren Einkünften zu beziehen, anvertraut waren, allmählich aber ganz die Natur von wahren Benefizien annahmen.

Bei den Protestanten sind Kommenden nie vorgekommen, man müßte denn, was aber ungewöhnlich ist, mit J. H. Böhmer (J. E. P. T. II. P. III. F. 5. § 134) die Pfarrverwesungen darunter verstehen. v. Scheurl †.

Kommunismus. — Litteratur: L. v. Stein, Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich³, 1848; ders., Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der franz. Revol., 1850; G. Schönberg, Handbuch der polit. Oekonomie, 1885 f. — Handwörterbuch der Staatswissenschaften von Conrad ꝛc. Art. Sozialismus und K. von Adler. Dort auch die Litt. bezüglich der Neueren Marx, Proudhon ꝛc. Desgl. die volkswirtschaftlichen Lehrbb. und Systeme von Roscher, Wagner, Marlo, J. Wolf, Cohen ꝛc.; Malon, Le socialisme intégral³, 1893; E. de Laveleye, Le socialisme contemporain⁴, 1888; M. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, auf Grund einer kurzgef. Volkswirtschaftl. u. eines Systems der christl. Gesellschaftslehre², 1897; ders., Die christl.-soz. Ideen der Reformationszeit u. ihre Vorgeschichte, 1897; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit 1—3; Pöhlmann, Gesch. des antiken K. u. Sozialismus I, 1893, II, 1901; Dümmler, Prolegomena zu Platons Staat, 1891; Hundeshagen, Der K. u. die asket. Sozialreform in ThStK, 1845; Walter, Der Eigentumsbegriff des Thomas v. A. und d. Sozialismus, 1895. — Litteratur der „Staatsromane" in Nathusius Mitarbeit ꝛc.², S. 98 und im Art. v. Adler; Kautsky, Vorgeschichte des Sozialismus, 1896; Hauck, Der Kommunismus im christlichen Gewande, 1891; L. Felix, Entwickelungsgeschichte des Eigentums unter kulturgesch. u. wirthschaftl. Gesichtspunkten, 3 Bde, 1883—89.

1. Das Wesen. Der K. ist eine philosophische Theorie über die beste Verteilung des Besitzes unter den Menschen im Interesse der höchstmöglichen Sittlichkeit und Humanität. Die Vorstellung, der K. wolle teilen, um jedem Menschen einen gleichen Privatbesitz zu verschaffen, ist eine ganz sinnlose, nur im Mißverstand des Straßenpöbels aufgekommen. Um ihre Ansichten von diesen rohen Mißdeutungen zu schützen, haben die wissenschaftlichen Vertreter der Sozialdemokratie das Wort Kollektivismus erfunden, welches besagt, daß der K. das Privateigentum nicht etwa gleich verteilen, sondern grundsätzlich aufheben und zu Kollektiveigentum umwandeln will. Wir können daher beide Worte völlig gleichbedeutend gebrauchen. Nicht aber K. und Sozialismus, obgleich dies u. a. von Adler im Handwörterbuch der Staatswissenschaften behauptet wird. Man möge nur einmal versuchen, z. B. in der Zusammensetzung des Wortes Staatssozialismus das letzte Wort mit K. zu vertauschen. Sozialismus ist die allgemeine Anschauung, welche bei der Ordnung der Gesellschaft das Wohl des Ganzen vor die Freiheiten und Rechte der einzelnen stellt, während der ihm entgegengesetzte Individualismus das Ganze um des einzelnen willen dasein läßt. Hier giebt es Anschauungen, welche mehr oder minder sozialistisch oder individualistisch gestaltet sein können. Dagegen ist der K. ein bestimmtes System, das gar kein Mehr oder Minder gestattet.

Man unterscheidet das Eigentum danach, daß ein Teil der Güter unmittelbar zum Verzehren und Genießen da ist, z. B. alle Speisen, Früchte, Kleider u. s. w. An diesen Gütern ist selbstverständlich kein Gemeinbesitz möglich. Der andere Teil dient dazu, solche Gebrauchsgüter herzustellen; dies ist das Handwerkzeug, die Maschinen, Äcker, Häuser u. s. w. Für beide Arten des Eigentums nimmt man auch die Bezeichnungen Verbrauchskapital und Produktivkapital; doch wird meistenteils das Wort Kapital allein schon für die letztere Art von Gütern gebraucht. Der K. will nun, daß alles Kapital im Sinne von Produktivkapital der ganzen Gesellschaft gemeinsam gehöre, so daß also niemand Äcker, Häuser, Fabriken, Handwerkszeuge, Maschinen im Privatbesitz habe, sondern frei verfügen nur über dasjenige könne, was von dem Ertrage der gemeinsamen Arbeit auf seinen Anteil zum Verbrauch kommt. Schon jetzt gehören die Staatsdomänen, viele Forsten, Bergwerke, Eisenbahnen mit den dazu gehörigen Gebäuden, Material, Grundstücken nicht einzelnen sondern dem Staate, und ihr Ertrag kommt dem Ganzen zu Gute, indem alle Staatsangehörige infolge des Ertrages jener Staatsunternehmungen destoweniger Steuern für die Allgemeinheit zu zahlen haben. Der K. will nun, daß es mit allen Privatunternehmungen so werden soll. Alle Werkstätten, Fabriken, Wirtschaften, Verkehrsanstalten sollen Eigentum der Gesellschaft und alle Arbeiter in denselben Angestellte der Gesellschaft sein. Wie jetzt schon der Postbote nicht für seine Bemühungen vom Publikum belohnt wird, wie auch z. B. der Universitätsprofessor nicht auf eigenes Risiko den wissenschaftlichen Unterricht betreibt, sondern in einem staatlichen Gebäude, auf Staatsgehalt angewiesen, so soll nach dem K. auch der Schuhmacher, der Müller u. s. w. zu einem Staatsangestellten werden. Das Vorbild bieten überall die bereits vorhandenen Staatsmonopole; man denke sich nur die Verhältnisse der Cigarrenfabrikation unter einem Tabaks-

monopol übertragen auf alle landwirtschaftliche Produktion, alle Anfertigung von Kleidern, Maschinen u. s. w.

Die Sache an sich ist in abstracto durchaus vorstellbar, und der K. betont, daß eine Reihe von Übelständen der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung damit beseitigt sein würden, hauptsächlich der, daß eine bisher noch fehlende Regelung der Produktion eintreten könnte, so daß nicht mehr im Konkurrenzkampf aller gegen alle auf Vorrat, sondern nur nach Bedürfnis produziert würde. Es würde keine Überproduktion, keine durch dieselbe bedingten wirtschaftlichen Krisen und arbeitslosen Zeiten mehr vorkommen. Dadurch würden eine Unsumme von Leidenschaften, die aus der jetzigen Produktionsweise entstünden, einfach verschwinden: Neid, Unzufriedenheit, selbstsüchtige Vernichtung des anderen u. dgl. Wie kann derartiges z. B. unter den Eisenbahnbeamten, den Forstbeamten aufkommen, wo jeder dem ihm von oben angewiesenen Beruf nachgeht und dafür seinen zureichenden Sold erhält. Ebenso würde es mit der gesamten Arbeiterschaft werden, die dann wüßte, daß sie nicht zur Bereicherung einzelner, sondern zur Erhaltung des Ganzen mit all seinen Bedürfnissen arbeite. Von Lohnkämpfen, Streikes ꝛc. würde dann keine Rede mehr sein. So bietet sich der K. als ein sittliches System an, das zur wahren Humanität unumgänglich sei. Jener unwürdige Unterschied von höchstem Luxus und tiefster Verarmung, der durch alle Almosen und christliche Caritas nie zu entfernen sei, würde ganz von selbst verschwinden, indem jedem der ihm gebührende gleiche Lebensgenuß geöffnet sein würde. Erforderlich zur Durchführung des K. als wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systems ist die einheitliche Leitung des gesamten gewerklichen Lebens durch eine Centralinstanz, die — bei der gegenwärtigen Entwickelung des Weltverkehrs — selbstverständlich zu einer einheitlichen Leitung des wirtschaftlichen Lebens der ganzen Welt werden müßte: einheitliche Feststellung aller Bedürfnisse, Anweisung aller Arbeiten und Verteilung aller Erträge nach einheitlichen Grundsätzen. An Stelle des Geldes treten Lohnkarten zum Eintausch aller Bedarfsartikel. Durch die Konzentration der Wirtschaft, Aufhebung der Zwergwirtschaften, wird alles viel müheloser produziert, es bedarf darum geringerer Arbeitszeit, jeder hat Zeit auch für geistige Genüsse und edle Erholungen. Niemand braucht für die Zukunft zu sorgen, das Sparen ist sinnlos geworden, da für alle Lagen und Unfälle durch die Gesellschaft gesorgt wird, es giebt nichts mehr zu vererben, nichts für sich zu gewinnen oder zu verlieren. Die eine Quelle aller Leidenschaften und Verbrechen, der Privatbesitz, ist abgeschafft, der Egoismus hat keinen Gegenstand mehr, an dem er sich entfalten könnte, und muß darum verschwinden. Die ganze Menschheit lebt als eine große Familie in Friede und Freude miteinander. Mit der Aufhebung des Privatbesitzes fällt freilich nicht nur die Vererbung, sondern damit auch das Familienleben. Aber auch hierfür macht der K. sittliche Gründe geltend. Es würde dem unnatürlichen Zwange, der in der jetzigen Form der Ehe liege, ein Ende gemacht und damit die andere Quelle von Sünden verstopft. Aufhören würden die Geldheiraten, die Prostitution und alles, was sonst noch den Verkehr der Geschlechter unter einander vergiftet.

Es ist mit dem Bisherigen der K. charakterisiert nach dem Bilde seiner gegenwärtigen Erscheinung. Er bildet ein wirtschaftliches und gesellschaftliches System, das sich in den Dienst der Sittlichkeit stellt, als ein Mittel zur höchsten Vollendung der Menschheit. Aber freilich gehört zu dieser Vollendung auch der höchstmögliche Genuß aller irdischen Güter. Das Sittlichkeitsziel ist ein durchaus irdisches, materialistisches. Eine total andere Form des K. ist darum diejenige, auf welche wir in der Geschichte stoßen, der asketische K. Hier ist es die Geringschätzung der irdischen Güter, die zu einer Entäußerung von allem Privatbesitz führt. Die verschiedenen Motive dieser beiden Arten des K. müssen sowohl für die Kritik als auch für die geschichtliche Betrachtung streng auseinandergehalten werden.

2. Geschichte. Was für dem K. entsprechende Einrichtungen in der Urzeit bestanden haben, darüber steht wenig fest. Die materialistische Geschichtsphilosophie neigt zu romanhaften Schilderungen derselben. Fest steht, daß je höhere Kulturzustände wir in den Anfangsperioden finden, desto ausgebildeter die Formen des Privateigentums sind, — ferner, daß auf manchen Gebieten der Gemeinbesitz einer Stadt- oder Dorfgemeinde sich durch alle Zeiten erhalten hat. In slavischen Völkern ist noch heute die Dorfflur Gemeineigentum und wird der Acker wechselnd zur Benutzung gegeben. In germanischen ist schon früh die Ackerflur gleichmäßig verteilt. „Da ist wohl geteilt, wo alle gleich gute Toste (= Lose) erhalten haben“, heißt es in einem alten Schleswigschen Recht (bei Hanssen, Agrarhistor. Abhandlungen II, 179 ff.). Dagegen sind Wälder (bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch Weideland) vielfach Gemeineigentum geblieben, die Erträge

werden an die einzelnen verteilt (Allmende 2c.). — Der K. als System trat zuerst in Griechenland auf als eine Reaktion gegen die durch den Individualismus heraufgeführte Zersplitterung der Gesellschaft. Nach Aristoteles hat zuerst Phaleas von Chalkedon den Gemeinbesitz, die Verstaatlichung aller Gewerbe (Ausübung durch Staatssklaven!) u. dgl. vorgeschlagen. Ähnlich Hippodamos von Milet. Am berühmtesten ist das kommunistische System des Plato im „Staat" geworden, von ihm selbst im Alter bearbeitet und gemildert in den „Gesetzen". Schon von Aristophanes sind diese philosophischen Ideen, die meist Utopien waren, verspottet in seiner Satyre Ἐκκλησιαζουσαι (der Weiberkonvent). Auch Aristoteles hatte das Unpraktische der kommunistischen Staatsgedanken erkannt und hielt das Sondereigentum fest, wollte aber doch eine möglichst gemeinnützige Verwendung desselben gesetzlich festlegen. Aehnliche Reaktionen gegen die Zerklüftung der Gesellschaft in Reich und Arm kommen im orientalischen Heidentum vor, und zwar immer auf dem Wege der Verachtung des Reichtums und der Besitzlosigkeit, wodurch sie sich mit dem K. wenigstens berühren. Zu nennen ist das buddhistische Mönchtum.

Einen ganz neuen Weg zeigt das Christentum. Zwar ist auch ihm das irdische Gut im Vergleich mit den ewigen Gütern absolut unwichtig (Mt 16, 26). Aber eben deshalb ist für den Christenstand Armut und Reichtum gleichgiltig. Beide wurden nur unter dem Gesichtspunkt der darin liegenden sittlichen Gefahren angesehen. Die Entäußerung der Güter ist eine innerliche (1 Ko 7, 29), sie als eine äußerliche zu verlangen, ist gesetzlich und darum Verleugnung des Evangeliums. Im Gegenteil ist Arbeit und zwar lohnende Arbeit ein Grundgesetz für jeden Christen (2 Th 3, 10; Eph 4, 28), und Treue, d. h. richtige Verwendung des Privatbesitzes (Mammon) eine auch von Christus eingeschärfte Verpflichtung (Lc 16, 11). Infolge dieser Anschauung vom irdischen Gut kann von bestimmten Formen der Eigentumsverteilung als unerläßlicher Bedingung des Heiligungslebens, auf dem Gebiet des Christentums keine Rede sein. Und die Auffassung der Zustände der ersten Gemeinde in Jerusalem (AG 2—5) als K. ist nicht nur eine Verkennung jener Stelle, sondern eine Verkennung des Christentums (O. Holtzmann, ZKG XIV, 3, S. 327). Die christliche Liebespflicht, den armen Brüdern zu helfen, kann zu allen Zeiten die Pflicht einschließen, die eignen Immobilien zu versilbern, wenn nicht auf andere Weise geholfen werden kann. Es ist die vollendete Selbstlosigkeit, aber kein K. (die Litteratur zum K. der apost. Gemeinde s. in meiner Mitarbeit[2] S. 402 und Roscher, Grundlagen der Nat.-Ök. 20. Aufl. S. 199). Zwei Gründe wirkten auf die Verschiebung dieses Standpunktes hin. Einerseits drang die heidnische Verachtung der Materie als solcher in die christliche Gedankenwelt ein; der Gnostiker Karpokrates kam auf diesem Wege zur Verachtung des Gesetzes, als der Ordnung der materiellen Dinge, und trat für Güter- und Weibergemeinschaft ein. Andererseits trat an die Stelle des Evangeliums das Gesetz mit seiner Gerechtigkeit durch menschliche Leistungen, und als solche wurde bald der Verzicht auf den Privatbesitz angesehen. Unter dem Einfluß dieser Ideen hat sich K. im christlichen Gewande nach zwei ganz verschiedenen Seiten hin ausgebildet. Auf der einen im Mönchtum der rein asketische K. Kein Bruder des Ordens hat Privatbesitz, es ist ihnen alles gemein. Aber die wirkliche Weltabgezogenheit, welche die strenge Partei der Franziskaner zur Forderung des Verzichtes auf jeden Besitz trieb, unterlag dem Weltwesen, das Besitz auf Besitz häufte, der zwar nicht dem einzelnen, sondern dem Orden gehört und kommunistisch angesehen wurde. Allein da diese Art des K. ganz exklusiv gegen alle anderen Menschen war, so wurde er nur das fromme Mittel zur Bereicherung des Ordens und der Verweltlichung seiner Mitglieder. Die Ideen selbst, daß der K. eine sittlich höhere Form des Eigentums sei, war der ganzen Kirche von der patristischen Zeit durch das MA. geläufig. Und es war dies ein Erbstück aus der heidnischen Philosophie von Plato her. Auch dort schon war bei den Pythagoräern der höchste Grad mit Askese und Gemeinbesitz verbunden. Ebenso war es bei der jüdischen Sekte der Essener. Innerhalb der Christenheit wurde die innere Freiheit vom Besitz, wie sie das NT fordert, schon früh veräußerlicht. Bei den Kirchenvätern, auch den besten, finden sich Äußerungen von sehr mißverständlichem Charakter (zusammengestellt bei Uhlhorn, 2. Aufl. S. 121; Malon I, p. 96 ff.). Nach dem kanonischen Recht ist dulcissima rerum possessio communis (Endemann, Jahrbb. f. Nat.-Ök. u. Stat. 1863; H. Contzen, Geschichte der volkswirtschaftliche Litteratur im MA.. 2. Aufl. 1872). In diesem Sinne ist die Lehre der Kirche durch das ganze MA. gehalten. So hatten es die kirchlichen Stifter und Klöster leicht, das Volk zur Abgabe des Eigentums zu bewegen. Dieses Zusammenströmen der Güter in die „tote Hand" lag schließlich wie ein Alp auf dem wirtschaftlichen Leben besonders der Städte.

Nach einer ganz anderen Seite hin aber zeigte sich der K. in den Auffassungen außerkirchlicher Kreise. Während in den Klöstern der K. wirklich von asketischer Weltverleugnung wenigstens ausgegangen war, verband sich in manchen Sekten die Begehrlichkeit des kleinen Mannes mit jenem als christliches Gebot aufgefaßten Verzicht auf Privatbesitz, den man aber wesentlich von den anderen, den Reichen verlangte. Den ersten gewaltsamen Ausbruch derartiger Gesinnung zeigen die Cirkumcellionen in Afrika. (s. d. A. Donatismus Bd IV S. 793 und meine Universitätsschrift: Die afrik. Circumcellionen des 4. u. 5. Jahrh., Greifswald, 1900). Von donatistischen Asketen, Fanatikern für „reines" Christentum angeregt, zogen Pöbelhaufen umher, Priester der Katholiken erschlagend, alle Schuldner befreiend, die Reichen zu Knechtesdiensten zwingend. Ihre Anführer waren die Führer der Heiligen, die im Namen Gottes das Recht herstellten. Daß die Bagauden in Gallien, die ähnlich auftreten unter zwei „Kaisern", den christlichen Ursprung, den die Sage ihnen zuteilt, nicht gehabt haben, ist mit wissenschaftlich zureichenden Gründen noch nicht widerlegt. — Die zahlreichen Sekten des MA., welche darin sämtlich mit der Kirche auf gleichem Boden stehen, daß sie das Christentum wesentlich als die lex christiana auffassen, rechnen fast alle das Gemeineigentum dazu. Im 11. Jahrhundert schon die Leute von Monteforte, die Apostoliker in Perigueux zu Bernhards Zeit, Sagarelli, Dolcino, die Katharer und die frühern Waldenser (der Quellennachweis überall in den christl.-soz. Ideen der Ref.-Zeit 2c., S. 18. 24 ff.). Ganz besonders wirkten bis in das 16. Jahrhundert hinein die Ideen des Apokalyptikers Joachim von Floris auf die Hochschätzung des K. in seiner asketischen Gestalt. Als nun die wirtschaftlichen Verschiebungen große Nöte über weite Kreise der Armen in Stadt und Land brachten, als durch die allgemeine Steigerung des Bedürfnislebens am Boden des Volkslebens eine Masse armer Leute zurückblieb, deren Zustand viel greller als früher von dem der Reichen abstach, als die von Anfang des 14. Jahrhunderts an gewaltsamen Revolutionen entstanden, mischten sich mit den sozialen Forderungen überall die von der offiziellen Kirche selbst vertretenen Ideen, daß das Christentum den Gemeinbesitz fordere. Diese Gedanken, vom Pöbel zu Gewaltakten benutzt, fanden auch in der Litteratur ihre Vertretung. Jakob von Maerlant tritt schon im 13. Jahrhundert in seinem Sang „Wapene Martyr" unverhüllt für den K. ein. Die Weissagung von Kaiser Friedrichs II. Wiederkehr, und hundert Jahr später die Reformatio Sigismundi sind Urkunden des K. Und so geht es durch bis zur Litteratur der Hussiten und der Bauernkriege in der Reformationszeit (Litt. in: Christl.-soz. Ideen 2c., S. 79 ff.). In denselben wurde die unnatürliche Verbindung des ursprünglich auf Weltentsagung beruhenden asketischen K. mit der irdischen Begehrlichkeit praktisch. Am grauenhaftesten in der Münsterschen Rotte. Aber auch in ihr noch sieht man an Männern wie Rottmann die Verzerrung ursprünglich christlicher Gedanken. Reine und edle Bilder des christlichen K. zeigen sich in jenen Zeiten an einzelnen Erscheinungen bei den böhmischen Brüdern und den Taufgesinnten.

Eine andere Form gewann die Propaganda für den K. in den mit dem 16. Jahrh. auftauchenden sog. Staatsromanen; des Thomas Morus Utopia steht in erster Reihe; dahin gehört ferner Campanellas Sonnenstaat, Bacos Atlantis. Auch Joh. Val. Andreä hat einen Beitrag zu dieser Litteratur geliefert. In romanhafter Form wurden die naturrechtlich begründeten Vorstellungen von dem Glück, das mit der Aufhebung des Privateigentums über die Menschheit kommen würde, ausgeführt, mit christlichen Gedanken mehr oder weniger gefärbt. Aber die politische und wirtschaftliche Entwickelung der nächsten Jahrhunderte war nicht dazu geeignet, derartigen Gedanken weiter nachhängen zu lassen. Und erst am Ende des 18. Jahrhunderts hatte die materialistische Philosophie eine solche Ausbildung erlangt, daß sie sich in die Praxis umzusetzen versuchen konnte. Der erste Vorläufer des modernen K. ist die Partei des Berges und das Manifeste des egaux in der französischen Revolution. In den Konstitutionen von 1789 und 91 hatte es noch geheißen: „die natürlichen und unverkürzbaren Rechte sind die Gleichheit, die Freiheit, die persönliche Sicherheit und das Eigentum". Dagegen rief Marat aus: „die Gleichheit der Rechte führt zur Gleichheit der Genüsse, und erst auf dieser Basis kann der Gedanke zur Ruhe kommen". — Hier ist der K. jedes christlichen oder sonst religionsphilosophischen Gewandes entkleidet und er zeigt sich als konsequente Forderung des Materialismus: jeder hat einen Bauch und der muß voll werden (Baboeuf). Der eigentliche Vater aber des modernen K. ist Graf St. Simon, dessen geistige Größe von seinen Zeitgenossen zwar nicht erkannt wurde, sich aber in den immensen Wirkungen zeigt, die sein Auftreten in der Arbeiterwelt gehabt hat. Nach verschiedenen Seiten wurden seine Ideen fortgebildet von Fourier, der Gesellschaftsabteilungen auf Grundlage des K. erfand, die er Phalenstères

nannte, — Enfantin, der zur Gütergemeinschaft auch die Weibergemeinschaft predigte, Cabet, der in Amerika kommunistische Kolonien anlegte, die sehr bald verkrachten, Proudhon u. a. Was bei St. Simon von Idealismus und unklarer Religiosität getragen war — sein letztes Werk hieß: nouveau christianisme —, das wurde später von Marx in ein kaltes logisches System zu bringen gesucht, der aus dem Wesen des Kapitals die Notwendigkeit des K. erweisen wollte. Aber der Marxismus ist nicht ein verbesserter, sondern ein verschlechterter St. Simonscher K. Die heutige radikale sozialistische Partei ist durch Marx wissenschaftlich begründet und vertritt den reinen K. in philantropistischer Tendenz, wenn auch die Art der Begründung als wissenschaftlich unhaltbar jetzt mehr und mehr aufgegeben wird. Auch einen neuen Staatsroman hat diese Richtung hervorgebracht in Bellamys Rückblick aus dem Jahre 2000. Der menschenfreundliche ideale Zug in diesem K., der sich schon bei St. Simons Zeitgenossen, dem Engländer Owen gezeigt hatte, hat eine Reihe von Theologen mit unklaren christlichen Vorstellungen auf die Seite jener Partei getrieben, — also eine neue Vermischung christlich-asketischer Gedanken, erwachsen auf einem Mißverständnis vom Wesen des Evangeliums („das Christentum ist dazu da, um die Armut abzuschaffen", Naumann), mit der materialistischen Begehrlichkeit der Massen. Wo aber je in der Geschichte Weltsinn und Genußsucht sich des Mittels der asketischen Verdrehung des Christentums bedient hat, hat das immer zu den gefährlichsten Verwüstungen des kirchlichen und des Volkslebens geführt (Circumcellionen, Klosterwesen, Wiedertäufer ꝛc.). Ähnliche Begeisterung für christlichen K. in gleicher Unklarheit begegnen wir auf katholischer Seite bei Lammenais und anderen Franzosen. — Nur verwandt mit dem K. und doch in wesentlichen Punkten von ihm geschieden ist die Bodenbesitzreform des Henry George (Litteratur s. Mitarbeit ꝛc. S. 196 f.).

3. **Kritik.** Der K. ist ebensowohl eine volkswirtschaftliche als eine ethische Theorie. Es ist Sache der Volkswirtschaft, seine Durchführbarkeit im einzelnen zu beurteilen. Es ist bereits auf den großen Umfang hingewiesen, in welchem gesellschaftliches Eigentum (Staatsbesitz und Verwaltung) existiert. Auf welche Zweige diese Einrichtung anzuwenden, etwa noch weiter auszudehnen sei, ist Sache der geschichtlichen Entwickelung, zu verschiedenen Zeiten verschieden, ist also eine rein praktische Frage; deshalb wird der Versuch, wie ihn jüngst wieder A. Garelli (La proprieta sociale, 1898) gemacht hat, grundsätzlich die Grenze zu ziehen, bis zu welcher das Recht der Gesellschaft an den Gegenständen des Eigentums reicht, nie gelingen. Auch muß jeder Versuch, durch bestimmte Einzeleinrichtungen das Problem des K. zu lösen (Oppenheimer, Die Siedelungsgenossenschaft. Versuch einer positiven Überwindung des K. aus Lösung des Genossenschaftsproblems und der Agrarfrage, 1896) mißtrauisch machen. Der K. will gar nicht einzelne Verbesserungen. Solche anzunehmen ist auch die gegenwärtige Gesellschaftsordnung fort und fort bereit. Statt des Privatboten und des Privatfuhrwerkes haben wir die staatlichen Verkehrsanstalten, statt des häuslichen Privatunterrichts die Schule, statt des Privatlichtes in der Laterne die öffentliche städtische Beleuchtung u. s. w. Aber der K. will grundsätzlich das Institut des Privateigentums abschaffen als die Quelle aller Sünden und alles Uebels. Bei diesen Ansprüchen muß er seine Durchführbarkeit nicht auf einzelnen Gebieten, sondern eben als System nachweisen können. Aber es ist noch nie gelungen, Grundsätze aufzustellen — und dies ist die erste wichtige praktische Frage — nach denen der Ertrag der Arbeit durch die Gesellschaft an die einzelnen zu verteilen sei. Nach Bedürfnis? — nach der Leistung? — und wie soll diese Leistung wieder bemessen werden? — nach der Zeit? — nach Körper- oder Geisteskräften u. s. w.? Hier sieht man, daß der K. eine Theorie ist, die von der Betrachtung der Fabrikverhältnisse ausgegangen ist, er kennt nur „Blusenarbeit" und schätzt danach alles andere ein. Diese mechanische Auffassung der Arbeit entspricht einer mechanischen Auffassung der menschlichen Natur. Und hieran scheitert der K. als philosophische Theorie. Selbst wenn die Utopie durchführbar wäre, daß eine Weltkommission die sämtlichen wirtschaftlichen Bedürfnisse der Menschheit jährlich feststellen und die Produktion einheitlich leiten könnte, nie würde die menschliche Natur mit ihrer Anlage zur persönlichen Freiheit sich die Fesseln gefallen lassen, durch welche einem jeden seine Arbeit zugeteilt werden müßte. Der K. verwandelt die Menschheit in eine Zwangsarbeitsanstalt, die ganze Welt in ein großes Warenhaus, in welchem auf Kommando Stiefeln, Würste, Symphonien, Eisenwaren, Gedichte u. s. w. je nach Bedarf angefertigt und nach den dabei aufgewendeten Kräften belohnt werden, — wo keiner mehr auf eigene Gedanken hin etwas unternehmen kann, sondern wo die Stellung des Staatsbahnschaffners und des Cigarrenarbeiters im Staatsmonopol übertragen ist auf alle Produktion, auf die Müllabfuhr, das Philosophieren, das Unterrichten, Kleidermachen u. s. w. Und

selbst wenn z. B. ein Philosoph es sich einfallen lassen wollte, nach Erledigung seiner gesellschaftlichen Dienststunden als Kellner, Waldwärter oder Bierfahrer noch zu philosophieren, so müßte das im Zukunftsstaat obenein verboten werden, da alle Probleme in dem System der kommunistischen Gesellschaftsordnung bereits gelöst sind, dies also durch weitere Spekulation nur gefährdet würde.

Nur von dem Wesen und der Würde der menschlichen Persönlichkeit aus kann der K. wirksam bekämpft werden. Die christliche Ethik hat erstlich nachzuweisen, daß der K. mit seinen Versprechungen die Sünde und die sündliche Natur nicht in Anrechnung bringt, also eine oberflächliche Psychologie hat, — hat aber weiter auf die von Gott gesetzte Verschiedenheit der Menschen (wie der Länder, so der Völker) hinzuweisen, welche sie gegenseitig auf einander anweist, die Kinder auf die Eltern, die Schwachen auf die Starken u. s. w. und darin ihnen ihren eigentümlich menschlichen Beruf giebt. Zur Stärkung in diesem Beruf hat jeder die Pflicht, sich aus der Natur den Ertrag seiner Arbeit anzueignen. Das Eigentum ist die über den Augenblick hinaus erweiterte Machtsphäre des Menschen (Felix). In der christlichen Ethik ist darum nicht ein Recht auf Privateigentum zu erweisen; man tritt dabei vom Boden der christlichen Sittlichkeit ab, denn der Einwand eines christlichen K. ist dann nicht zu widerlegen, daß ja die Liebe verlange, sich zu Gunsten der anderen dieses Rechtes zu begeben. Vielmehr ist es Pflicht, um des Ganzen willen sich durch Eigentum zu einem leistungsfähigen Mitgliede der Gesellschaft zu machen; darin liegen dann alle ethischen Motive für den Gebrauch des Eigentums. Mit dieser letzteren Auffassung stimmen alle Stellen in der hl. Schrift, bei denen vom Eigentum die Rede ist. Danach ist zu sagen, daß zu den Grundordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens das richtig angewandte Privateigentum gehört und damit ist der K. mit seiner Utopie beseitigt. — Die Lösung des Problems des K. liegt einzig und allein in der christlichen Liebe, welche den Verkehr der Menschen untereinander durchdringt und die Verkehrsformen und Sitten und Rechte nach ihrem Sinne gestaltet. — Der Wert des K. in der Gegenwart besteht darin, daß er eine vielfach treffende Kritik geübt hat an den Ausschweifungen der individualistischen Wirtschaftslehre, und daß er die Kirche an Aufgaben erinnert hat, deren frühere Unterlassung der Partei des K. einen antireligiösen Charakter gegeben hat, den sie sonst vielleicht nicht bekommen hätte. Niemals darf als berechtigter Kern des K. die Forderung gleicher irdischer Wohlfahrt und gleicher irdischer Genüsse gesehen werden, was auf die materialistische Auffassung zurückführen würde. Sondern es muß dabei bleiben: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele.

M. v. Nathusius.

Konferenz, evangelisch-kirchliche. — Die zu Eisenach seit 1852 in der Regel von 2 zu 2 Jahren kurz nach Pfingsten tagende „deutsche evangelische Kirchenkonferenz“ bildet zur Zeit die einzige amtliche Verbindung zwischen den evangelischen Landeskirchen Deutschlands, während sonst die Kulturentwickelung und die politischen Ereignisse des letzten Jahrhunderts in Deutschland auch kirchlich regen Verkehr und engeren Zusammenhang herbeigeführt haben, nicht allein durch die in zahlreichen Landeskirchen, besonders des Westens, eingeführte Union der protestantischen Konfessionen, durch die Bibelübersetzung und den Katechismus Luthers und den Schatz von Kirchenliedern, sondern auch durch die Liebeswerke der äußeren und inneren Mission, durch die Gustav-Adolf-Stiftung, den Evangelischen Bund und die deutsche Lutherstiftung, und nicht am wenigsten durch die über Landesgrenzen hinausreichende Gemeinschaft in der theologischen Wissenschaft, der kirchlichen und erbaulichen Litteratur und Presse, der kirchlichen Kunst in Bauwerk, Bild und Ton. Solche lebendige Darstellung für die nicht erst zu suchende, sondern vorhandene Einheit der evangelischen Kirche Deutschlands macht um so stärker den Wert eines Zusammenwirkens auch der Kirchenregierungen fühlbar, aber zugleich die Unzulänglichkeit der bisherigen Verbindung. Am empfindlichsten wird ein festeres Band vermißt bei Wahrung der protestantischen Interessen gegenüber der katholischen Kirche mit ihrer trotz der Gliederung in Bischofssprengel festen Geschlossenheit, bei Vertretung kirchlicher Interessen gegenüber der im deutschen Reiche geschaffenen Gemeinsamkeit des Heeres, des Verkehrs und des Rechts, sowie bei den dem deutschen Protestantismus im Auslande erwachsenen Aufgaben kirchlicher Fürsorge.

Bereits im Jahre 1846 hatte auf Anregung des Königs von Württemberg in Berlin unter dem Vorsitz des damaligen Universitätskurators von Bethmann-Hollweg eine Konferenz von Delegierten der deutschen Landeskirchen in mehrwöchentlicher Beratung Mittel und Wege besprochen, um an Stelle des mit der Auflösung des deutschen Reiches auch

äußerlich aufgehobenen und schon früher längst wirkungslos gewordenen Corpus Evangelicorum wieder einen Zusammenhang zwischen den Landeskirchen anzubahnen. Infolge der Unruhen des Jahres 1848 fand der Versuch nicht den beabsichtigten Fortgang, wurde aber bei Anlaß der Kirchentage zu Stuttgart (1850) und zu Elberfeld (1851) neu angeregt. Die Kirchenbehörden verständigten sich nunmehr über die im wesentlichen bis heute in Kraft gebliebene „Geschäftsordnung" für eine periodisch wiederkehrende Konferenz von Abgeordneten derselben, „um auf Grundlage des Bekenntnisses wichtigere Fragen des kirchlichen Lebens in freiem Austausch zu besprechen und unbeschadet der Selbstständigkeit jeder einzelnen Landeskirche ein Band ihres Zusammengehörens darzustellen und die einheitliche Entwickelung ihrer Zustände zu fördern".

Am 3. Juni 1852 trat die Konferenz zum erstenmal in Eisenach zusammen und übertrug die Leitung ihrer Beratungen dem Oberhofprediger von Grüneisen aus Stuttgart, welcher ihr Zustandekommen vorzugsweise betrieben hatte. Es waren 24 Kirchenregierungen, darunter fast alle der größeren Gebiete, vertreten. Seitdem haben sich die Behörden sämtlicher deutscher Landeskirchen, wenn auch einige mit längerer oder kürzerer Unterbrechung beteiligt. Auch der evangel. Oberkirchenrat in Wien ist nach dem Ausscheiden Österreichs aus dem politischen Zusammenhang mit dem deutschen Reiche bei der Kirchenkonferenz geblieben. Seit 1866 werden die mit Preußen vereinigten Gebiete Hannover, Schleswig-Holstein, Hessen und Nassau durch vom Kultusminister dem Könige vorgeschlagene Abgeordnete vertreten. Elsaß-Lothringen beteiligt sich seit 1882. Bayern und Mecklenburg-Schwerin, welche sich infolge einer auf Zuziehung von Synodaldeputierten gerichteten Verhandlung (1875) zurückgezogen hatten, sind seit 1882, bezw. 1884 wieder beigetreten. Die Konferenz, welche etwa 8 Tage dauert, wird herkömmlich am Donnerstag der Trinitatiswoche durch einen Gottesdienst in der Kapelle der Wartburg eröffnet. In der Lutherstube daselbst befand sich bisher ihr jetzt in das großherzogliche Schloß zu Eisenach verlegtes Archiv. In diesem Schloß finden seit mehreren Jahrzehnten die nicht öffentlichen Beratungen statt. Nur die Protokolle werden durch das im Auftrag der Konferenz herausgegebene „Allgemeine Kirchenblatt" veröffentlicht. Die sächlichen Kosten finden Deckung durch Beiträge der beteiligten Staaten und werden unter dieselben unter Berücksichtigung der Größe der Landeskirchen verteilt. Die Leitung der Konferenz blieb bis 1868 bei D. von Grüneisen. Ihm folgten 1870 Bischof Wilhelmi aus Wiesbaden, 1874 Abt D. Ernesti aus Wolfenbüttel, 1882 Oberhofprediger D. Kohlschütter aus Dresden, 1890 Abt D. Sallentien aus Wolfenbüttel, 1898 Prälat D. von Burk aus Stuttgart, welcher bei seinem Eintritt in den Ruhestand im Oktober 1900 die Geschäfte in die Hand des von der Konferenz erwählten Vertreters, des Wirklichen Oberkonsistorialrats D. Braun aus Berlin, legte.

Die „Geschäftsordnung" wies der Konferenz lediglich einen beratenden Charakter zu in der Richtung auf Verständigung über Grundsätze der Kirchenleitung. Die Konferenz hat aber mit der Zeit unter stillschweigender Billigung der Kirchenbehörden auch produktive Arbeiten, welche nur in fortlaufender Thätigkeit erledigt werden konnten, durch Bestellung von Kommissionen aus ihrer Mitte in die Hand genommen. Mehr und mehr haben solche ständige Arbeiten an Umfang und Bedeutung zugenommen, wie auch die Verständigung über Grundsätze sich immer mehr solchen Fragen zuwandte, welche durch den gesteigerten Verkehr zwischen den Landeskirchen, durch die Entwickelung der neueren sozialen Zustände und durch die gemeindliche und synodale Organisation der Kirchen veranlaßt waren.

Bezüglich des Gottesdienstes legte die Verschiedenheit des Bekenntnisses der Konferenz eine gewisse Zurückhaltung auf. Die gleich 1852 veranlaßte Beratung über Revision der liturgischen Ordnungen ergab, daß zwar das Bedürfnis einer Ergänzung und Umgestaltung der agendarischen Normen anerkannt, seine Befriedigung aber in Rücksicht auf den verschiedenen Bekenntnisstand in engere Kreise verwiesen wurde. Dagegen kam später eine Reihe einzelner den Gottesdienst betreffender Fragen zur Erörterung, so die Einführung von Passionsgottesdiensten in der Fastenzeit (1855), die Wiederherstellung und Belebung der kirchlichen Katechisation (1865), woran sich später (1888) die Besprechung der Jugendgottesdienste, insbesondere der Kindergottesdienste mit dem Gruppensystem anschloß, die kirchliche Bestattung sämtlicher konfirmierter Christen (1857), die Einweihung evangelischer Kirchen (1863), die Veranstaltung von Bibelstunden (1872), die Verwertung von Kirchenchören beim Gottesdienst (1884), die Taufhandlung bei Kindern, welche nicht mehr völlig unmündig sind (1888), das Offenhalten der Kirchen zu stiller Andacht (1892), die Zweckmäßigkeit von Abendkommunionen und ihr Maß (1896), die Beteiligung der Kirche bei Feuerbestattung (1898), die Freigebung der Kirchensitze beim Hauptgottesdienst (1898). Außerdem gehören hierher die Verhandlungen über das tempus clausum qua-

dragesimae (1857), die Vollziehung der Konfirmation in der Passionszeit (1859), die Anwendung der vollen neutestamentlichen Taufformel (1865), sowie über tägliche Lektionarien (1868). Schon 1861 wurden die bei dem Bau evangelischer Kirchen zur Erfüllung ihrer Bestimmung für den Gottesdienst zu beachtenden Regeln zusammengestellt; sie wurden 25 Jahre später (1896 und 1898) einer Revision unterzogen und als „Ratschläge" für den Bau evangelischer Kirchen den beteiligten Behörden zur Berücksichtigung empfohlen.

Nächst dem Gottesdienst wandte die Konferenz der Ausbildung und Amtsführung der Geistlichen nachhaltiges Interesse zu. Auf die Vorbereitung für das geistliche Amt bezogen sich die Verhandlungen über die Promotionsordnung der Geistlichen (1857 und 1859), die Pfarrkolloquien (1863), die Kandidatenprüfungen (1865), die Anstellung von auswärtigen Geistlichen in der Landeskirche (1868), die Abnahme der Theologiestudierenden (1874), die wechselseitige Anerkennung der Fähigkeitsatteste für das geistliche Amt (1882), die Vorbereitung der Kandidaten für Pfarramt und Schulinspektion (1886), die praktische Vorbereitung auf das Pfarramt (1888). Die Ausübung des geistlichen Amtes betrafen die Erörterungen über die Aufsicht über Amtsführung und Lebenswandel der Geistlichen (1852 und 1853), über das Beichtgeheimnis der Geistlichen (1857 und 1859), das Verfahren bei Besetzung von geistlichen Stellen (1859), die Mitwirkung der Gemeinden bei Besetzung der geistlichen Stellen (1855), den Wert und die zweckmäßige Einrichtung von Visitationen (1890), die Fortbildung der im Amt stehenden Geistlichen (1896), die erziehliche Einwirkung auf die konfirmierte Jugend (1896).

Die immer stärker in den Vordergrund der kirchlichen Interessen tretende Ergänzung der kirchlichen Verfassung durch presbyteriale und synodale Einrichtungen veranlaßte schon 1852 die von dem Kirchenrechtslehrer Richter eingeleitete Erörterung der Frage: Wie läßt sich mit Beibehaltung des Episkopats des evangelischen Landesherrn die Presbyterial- und Synodalverfassung der evangelischen Kirche am zweckmäßigsten einrichten? Der Grundsatz fand Anerkennung, daß die Synoden nicht zur Schwächung, sondern zur Stärkung des Kirchenregiments führen müßten. Weitere Verhandlungen betrafen die Organisation, Komposition und Aufgaben der Bezirks- und Diöcesansynoden (1855), die Stellung des Kirchenregiments zum Patronat (1861), die Organisation der kirchlichen Armenpflege (1865), die Einführung synodaler Organe in die Landeskirchen mit rein konsistorialer Verfassung (1874), die kirchliche Gemeindebesteuerung (1874), die Verwertung der presbyterialen und synodalen Institutionen für Lösung der sozialen Aufgaben (1878, 1880), die Heranziehung synodaler Organe zur christlichen Liebesthätigkeit (1894). Die gemeindliche Kirchenzucht wurde 1857 unter Führung eines Referats von Nitzsch erörtert. Auf den Schutz der kirchlichen Ordnung bezogen sich die Erörterungen über die Behandlung der Sekten (1852 und 1855), die Abwehr von sektiererischen und separatistischen Umtrieben (1884), die freie Evangelisationsthätigkeit (1896). Die Verwicklungen auf dem Gebiet der gemischten Ehen und demnächst der Übergang der Eheschließung, sowie der Beurkundung des Personenstandes auf staatliche Organe griffen so tief in das kirchliche Interesse ein, daß die Konferenz über eine Reihe wichtiger Lebensfragen die Verständigung unter den Kirchenbehörden förderte. Hierhin gehören die Verhandlungen über den Schutz der evangelischen Interessen in den gemischten Ehen gegenüber Rom (1853), die wiederholten und umfassenden Verhandlungen über das evangelische Eherecht und die für die kirchliche Trauung maßgebenden Grundsätze, über die Vorbedingungen und Hindernisse der christlichen Ehe, sowie über ihre Schließung und Scheidung (1855 und 1857), die kirchlichen Erfordernisse des Aufgebots und der Trauung (1868), die Stellung der evangelischen Kirche zu der reichsgesetzlichen Einführung der Civilehe und der staatlichen Civilstandesregister (1875), die unentgeltliche Darreichung von Tauf- und Trauscheinen (1880), die Mitteilung von Taufen und Trauungen in fremden Parochien (1882, 1884), die Verhütung von Kollisionen bei Versagung von Konfirmation und Trauung (1886), den Ausweis über Kirchenzugehörigkeit (1896).

Die Beziehung der Kirche zur staatlich geleiteten Schule berührten die Verhandlungen über den Religionsunterricht auf den Gymnasien (1868), die Einführung eines biblischen Lehrbuchs statt der Vollbibel im Religionsunterricht der niederen und höheren Schulen (1898), die Erteilung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichts an höheren Lehranstalten (1900).

Allgemeine, das kirchliche Leben, insbesondere auch die christliche Liebesthätigkeit berührende Fragen wurden erörtert in den Verhandlungen über die Heilighaltung der Sonn- und Festtage (1855), die Versorgung der Auswanderer (1855, 1872 und 1894), den Stand der christlichen Erkenntnis in der deutschen evangelischen Kirche (1859), die Seelsorge unter den arbeitenden Auszüglern (1868), die christliche Liebesthätigkeit im Kriege

(1868 und 1870), die Förderung der äußeren und inneren Mission seitens des Kirchenregiments (1872), die Fürsorge für Strafgefangene (1890), die Fürsorge für entlassene Strafgefangene (1892), die Bekämpfung der Eidesnot (1892), die Seelsorge an den Geisteskranken (1894), die Förderung des Bibellesens in den Gemeinden (1900).

Vorstehende Übersicht zeigt, wie die Verhandlungen der Konferenz sich auf zahlreiche durch die Zeitverhältnisse nahe gelegte schwierige Aufgaben der Kirchenleitung richteten. Erfolg hatten die gefaßten Beschlüsse nur als Anregungen und Anleitung für das Handeln des Kirchenregiments in den einzelnen Landeskirchen; die rechtsverbindliche Wirkung fehlt ihnen. Aber die Frucht der Verhandlungen bestand nicht allein im Antrieb zum gleichmäßigen Handeln und Klärung verwickelter Fragen, sondern die vielfach von den hervorragendsten Theologen und Juristen erstatteten Referate hatten den bleibenden Wert sachverständiger Gutachten, und noch höheren Wert hatte der persönliche, über die amtlichen Verhandlungen hinausreichende Verkehr von an hervorragender Stelle im Kirchenregiment beteiligten Männern. Aus älterer Zeit seien genannt die Theologen: Ackermann, Bähr, Brückner, Doll, Dorner, Ernesti, Gerock, Grüneisen, Harleß, Kliefoth, Kohlschütter, Liebner, Niemann, Nitzsch, Schwarz, Vilmar, Zimmermann, und die Juristen: Brühl, Dove, Hermes, v. Mühler, Mejer, Richter.

Auch blieb die Konferenz bei der Beratung über Vereinbarung von Grundsätzen nicht stehen, sondern wurde mit innerer Notwendigkeit zu produktiver Arbeit für gemeinsame Interessen des evangelischen Deutschlands hingeführt. Hierhin gehört schon die von ihr ausgegangene Anregung (1859) zur Bildung von Vereinen für die Pflege religiöser Kunst, das bereits erwähnte Regulativ für den Bau evangelischer Kirchen (1861 und 1898), die Vorschläge für Herstellung eines einheitlichen Kalenders für die deutschen Kirchen evangelischen Bekenntnisses (1868, 1870), die Aufstellung täglicher Lektionarien für den Gebrauch der Bibel in Haus und Kirche (1868).

Das Bedürfnis, das Ergebnis ihrer Verhandlungen zur öffentlichen Kenntnis zu bringen, führte gleich zu Anfang zur Herausgabe des „Allgemeinen Kirchenblattes für das evangelische Deutschland", welches außer den Protokollen der Konferenz die von deutschen evangelischen Kirchenbehörden erlassenen Gesetze und Verordnungen von allgemeinem Interesse zusammenstellt. Es bildet, wenn auch nicht ganz lückenlos, die vollständigste Urkundensammlung für das neuere deutsch-evangelische Kirchenrecht. Die von 5 zu 5 Jahren neu ausgearbeiteten Register erleichtern den Gebrauch. Die Redaktion hatte ihren Sitz in Stuttgart; dieselbe übernahmen nacheinander Prälat von Moser, Archivrat Stälin, Professor Schott, Oberkonsistorialrat Merz, den Verlag die Cottasche, seit 1880 die Grüningersche Buchhandlung. Andere bedeutsame praktische Arbeiten wurden ursprünglich von der Konferenz nur angeregt und, nachdem die Ausführung in sachkundige Hände gelegt war, von ihr anerkannt und mit Empfehlung ausgestattet, so die Veranstaltung einer fortlaufenden Statistik, die Einführung oder gleichmäßige Behandlung einiger kirchlicher Festtage, die Revision der Bibelübersetzung D. Luthers, die Sammlung und Redaktion eines Kernes deutscher Kirchenlieder und ihrer Melodien. Später hat die Konferenz einen Teil dieser Arbeiten durch Kommissionen aus ihrer Mitte selbst in die Hand genommen und neue Aufgaben, wie die Herstellung eines Normaltextes für den kleinen Katechismus D. Luthers, die Revision und Ergänzung der kirchlichen Perikopen, die Fürsorge für die evangelische Diaspora des Auslandes, die Errichtung eines Instituts für christliche Altertumswissenschaft in Jerusalem hinzugefügt.

Ein Überblick über die Ergebnisse solcher Arbeit zeigt am deutlichsten, wie die Konferenz über ihre ursprüngliche lediglich beratende Stellung hinausgewachsen ist, aber auch jetzt nur einen unzulänglichen Ersatz bildet für ein mit erweiterten Befugnissen ausgestattetes Organ zur Pflege gemeinsamer Interessen und Aufgaben der deutschen Landeskirchen.

Im Jahre 1859 wurde in Eisenach über die Gewinnung einer kirchlichen S t a t i s t i k für das evangelische Deutschland verhandelt. Nach einem von Finanzrat Zeller in Stuttgart aufgestellten Plan wurde sie auf Grundlage der Volkszählung im Dezember 1861 für das Jahr 1862 in Angriff genommen. Zeller arbeitete nach dem aus den einzelnen Landeskirchen mit Ausnahme von Hamburg, Bremen und Koburg-Gotha ihm zugestellten Materiale 1864 ein die Diöcesen als Einheit behandelnde Zusammenstellung in 32 Tabellen für die einzelnen Landeskirchen, sowie eine Hauptzusammenstellung und vergleichende Übersichten in 5 Tabellen aus. Die Arbeit erschien 1865 im Cottaschen Verlage unter dem Titel: „Zur kirchlichen Statistik des evangelischen Deutschlands im Jahre 1862". Das Bedürfnis einer periodischen Wiederholung solcher statistischer Ermittelungen, sowie die Fortschritte der statistischen Technik und die seit 1866 in Staat und Kirche eingetretenen

Veränderungen veranlaßten 1870 neue Verhandlungen und ein Gutachten des statistischen Bureaus in Berlin über die zu erneuernde Aufnahme statistischer Ermittelungen. Namentlich wurde genauere Feststellung des Einkommens der Kirche und geistlichen Stellen gewünscht. Aber erst 1878 beauftragte die Konferenz eine aus ihrer Mitte bestellte Kommission mit der Aufstellung neuer Fragebogen. Auf Antrag dieser Kommission wurde 1880 beschlossen, die Ermittelung der kirchlichen Vermögens- und Pfarreinkommensverhältnisse bis auf weiteres zu unterlassen, hingegen nach neuen Formularen I. den Umfang und die Einteilung der Kirchenkreise, II. die Äußerungen des kirchlichen Lebens in denselben festzustellen und die Tabelle I. mit Rücksicht auf den Zustand am 1. Dezember 1880 (Tag der Volkszählung), die Tabelle II. zunächst für das Jahr 1880 und fernerhin für jedes weitere Kalenderjahr unter Angabe der Zahlen für jeden einzelnen Kirchenkreis (Diöcese) zur möglichst korrekten Ausfüllung bringen zu lassen. Außerdem empfahl die Konferenz den Kirchenbehörden kartographische Darstellung der kirchlichen Bezirke, ihrer Gliederung und ihrer Zustände, nach einem von der Kommission entworfenen Plan. Nach diesen Beschlüssen ist seither mit unerheblichen Änderungen teils jährlich, teils periodisch die kirchliche Statistik des evangelischen Deutschlands aufgestellt und veröffentlicht worden. Es hat sich bewährt, daß die Ermittelungen über die nur in langen Zeiträumen der Veränderung unterliegenden Einrichtungen getrennt sind von den Feststellungen, welche die Bewegung des kirchlichen Lebens betreffen.

Bereits 1852 und 1853 wurde die Behandlung einiger nur teilweise und zu verschiedener Zeit gefeierter *kirchlicher Feste* auf der Konferenz erörtert. Sie stellte den Grundsatz fest, daß das Verlegen von Festen und Gedenktagen auf Sonntage oder bereits übliche kirchliche Festtage unangemessen sei. So sei das Epiphanienfest am 6. Januar als Wochengottesdienst, zunächst ohne Zwang der Arbeitseinstellung, aufzunehmen, auch sei die gottesdienstliche Feier des Gründonnerstags erwünscht. Ebenso wurde die Verlegung der lokal üblichen Buß- und Bettage auf Wochentage befürwortet und erklärt, daß die Behandlung des Karfreitags als eines Buß- und Bettags nicht statthaft sei. Allgemeine Landesbußtage würden am richtigsten auf einen Freitag in den Fasten oder in die Adventszeit verlegt. Für das Reformationsfest wurde der 31. Oktober empfohlen und eine ernste und würdige Feier zum Gedächtnis der Verstorbenen befürwortet. Die einmalige Feier des Augsburger Religionsfriedens wurde 1855, die Gedächtnisfeier des Todes Melanchthons 1859, die Gedächtnisfeier der Geburt Luthers 1882 angeregt. Über die Einrichtung einer jährlichen Dankfeier im Blick auf die vaterländischen Ereignisse von 1870/71 wurde 1872 verhandelt, nachdem schon 1859 die Konferenz den Kirchenbehörden empfohlen hatte, daß in allen deutschen Landeskirchen nach dem Vorgang Badens in das sonntägliche Hauptgebet außer der Fürbitte für das engere Vaterland auch eine solche für das gesamte deutsche Vaterland aufgenommen werde. Noch bestimmter treten die vaterländischen Gesichtspunkte hervor in den Verhandlungen von 1878 und 1880 über ein gemeinsames Reformationsfest und über einen nationalen Buß- und Bettag. Für das Reformationsfest wurde, sofern nicht der 31. Oktober, auch wenn er auf einen Wochentag fällt, bereits eingeführt sei, der auf den 30. Oktober folgende Sonntag anerkannt. Diesem Antrag der Konferenz ist seither fast überall Folge gegeben worden. Größere Schwierigkeiten stellten sich der Verständigung über einen nationalen Buß- und Bettag entgegen. Sie bestanden nächst der Rücksicht auf Herkommen und Gewöhnung, den verschiedenen Ansichten über die geeignete Zeit und der Notwendigkeit, den staatlichen Schutz auf einen anderen Tag zu übertragen, hauptsächlich darin, daß in Süddeutschland allgemein ein Sonntag als Bußtag gefeiert wird und für einen Wochentag schon wegen der starken konfessionellen Mischung der staatliche Schutz nicht erreichbar erschien. Trotzdem ging die Konferenz in der Sache vor, erkannte 1878 das Bedürfnis eines nationalen Buß- und Bettages an unter Freigebung des Fortbestehens anderer territorialer Bußtage und schlug den letzten Freitag im Kirchenjahr für den gemeinsamen Bußtag vor. Jahre lang hat es gedauert, bis die Entscheidung der beteiligten Landeskirchen über den Anschluß erfolgte und namentlich bis die Übertragung des staatlichen Schutzes auf den neuen Feiertag gesichert war. Die Verhandlungen im preußischen Landtag führten zu der von der Konferenz gutgeheißenen Feststellung, daß statt des letzten Freitags im Kirchenjahr der Mittwoch vor dem letzten Sonntag des Kirchenjahres angenommen wurde. In Preußen kam es 1892 zur Einführung, die norddeutschen und mitteldeutschen Landeskirchen sind mit verschwindenden Ausnahmen gefolgt. Nur in Bayern, Württemberg, Baden und Hessen konnten die Schwierigkeiten, einen Wochentag als Bußtag zu feiern, nicht überwunden werden.

Die Revision der *Bibelübersetzung Luthers* kam 1861 auf Anregung deutscher

Bibelgesellschaften zur Sprache nach Referaten von Nitzsch und Harleß. Nach gutachtlicher Äußerung sämtlicher Kirchenbehörden ergab die Verhandlung von 1863 eine erhebliche Verschiedenheit der Ansichten darüber, 1. ob lediglich die Gewinnung einheitlicher Textesgestalt auf Grund der letzten Arbeit Luthers von 1545 oder zugleich schonende Berichtigung von dessen Übersetzung an einzelnen Stellen anzustreben sei, 2. ob solche Recension oder Revision von den Kirchenbehörden selbst in die Hand zu nehmen oder der von Cansteinschen Bibelanstalt in Verbindung mit anderen Bibelgesellschaften zu überlassen und seitens der Behörden nur zu fördern sei. Die Mehrheit entschied sich dafür, für die Gewinnung einheitlicher Textesgestalt einen rezipierten Text der Cansteinschen Bibelanstalt unter Berücksichtigung der Originalausgaben der Lutherbibel zu Grunde zu legen, zugleich aber die Berichtigung solcher Stellen, bei welchen die Theologie über den abweichenden Sinn des Grundtextes einig sei, nicht völlig auszuschließen. Infolgedessen wurden vorerst mit der Revision des Neuen Testamentes von den Kirchenbehörden in Preußen, Württemberg, Sachsen und Hannover hervorragende Theologen beauftragt, welche wiederholt in Halle zu gemeinsamer Arbeit zusammentraten. Schon im Jahre 1867 konnte die Cansteinsche Bibelanstalt das revidierte Neue Testament probeweise veröffentlichen. Nach nochmaliger Erwägung der von Kirchenbehörden und einzelnen Sachverständigen eingegangenen Beurteilungen des Entwurfes durch die Kommission, erteilte die Konferenz 1868 der Arbeit in der Form ihre Billigung, daß sie die Kirchenbehörden ersuchte, den Bibelgesellschaften die Verbreitung des revidierten Textes zu empfehlen. Die dankbare Aufnahme, welche das von fast allen Bibelgesellschaften angenommene Neue Testament fand, ermuntert die Konferenz seit 1870 auch die Revision des Alten Testaments nach denselben Grundsätzen und auf ähnlichem Wege anzuregen. Der Umfang und die Schwierigkeit dieser Arbeit waren größer; daher wurde die Zahl der Mitarbeiter vermehrt und für die einzelnen Gruppen von Büchern Subkommissionen gebildet. Probeweise gab 1873 Professor Riehm die Genesis, 1876 Pfarrer Schröder die Psalmen heraus. Die Konferenz erhielt bei jeder Zusammenkunft Bericht von dem Stand der Arbeit und ersucht 1880 die Cansteinsche Bibelanstalt, den revidierten Text der ganzen Bibel durch Drucklegung der öffentlichen Beurteilung zu unterstellen. Im Jahre 1883 erschien die sogenannte „Probebibel". Die Konferenz bestellte zwei ihrer Mitglieder, an der auch das nochmals durchgesehene Neue Testament umfassenden abschließenden Beratung der Kommission sich zu beteiligen, und so kam es im Jahre 1892 zur Vollendung des Werkes, das freilich lebhaften Widerspruch erfuhr sowohl derer, welche eine gründlichere Berichtigung der Übersetzung forderten, als auch derer, welche namentlich bei den der Gemeinde besonders geläufigen Stellen noch größere Zurückhaltung gewünscht hätten. Allerdings hatte es sich als unerläßlich herausgestellt, bei der Revision des alttestamentlichen Textes über das ursprünglich in Aussicht genommene Maß hinaus Berichtigungen eintreten zu lassen. So ist denn unter Anregung und Leitung der Konferenz die „durchgesehene" Bibel seit Jahren im Gebrauch der Kirche und schafft sich mehr und mehr auch da Bahn, wo sie anfänglich abgelehnt wurde.

Aus dem reichen Liederschatz der evangelischen Kirche eine Auswahl der besten Lieder in vorbildlichem Text als Grundlage der verschiedenen Gesangbücher darzubieten, faßte die Konferenz gleich bei ihrer ersten Tagung in das Auge, überließ aber die Ausführung anerkannten Hymnologen. Der von Vilmar, Bähr, Wackernagel, Daniel und Geffken bearbeiteten, 1853 von der Konferenz gutgeheißenen und den Kirchenbehörden als Grundlage neuer Gesangbücher oder als Teil bestehender Gesangbücher empfohlenen Sammlung der „150 Kernlieder" ist zwar die wohlverdiente Würdigung, teilweise auch die Verwertung nicht versagt worden. Auch wird das zu der Sammlung gehörige, von Tucher, Faißt und Zahn bearbeitete Choralbuch geschätzt. Ja man kann von dem Erscheinen der Eisenacher Kernlieder die neuere Epoche in der Geschichte der deutschen Gesangbücher datieren. Allein als Gemeingut sind die Eisenacher Kernlieder nicht in den Gebrauch der deutschen Landeskirchen übergegangen, teils weil sich die Auswahl zu eng auf die älteren Perioden beschränkt hat, teils weil die Redaktion im einzelnen das Bedürfnis der gottesdienstlichen Gemeinde zu sehr gegen die Rücksicht auf das Original zurückstellte. Daher wurde später die Sache von der Konferenz auf einer mehr praktischen Grundlage wieder aufgenommen und diesmal von ihr selbst ausgeführt. Die Errichtung des deutschen Reiches legte es nahe, der gesamten unter den Fahnen stehenden evangelischen Jugend ein Gesang- und Gebetbuch in die Hand zu legen, welches das Beste aus den Zeugnissen des inneren Lebens der Kirche zusammenstellte. Das weit verbreitete preußische Militär-Kirchenbuch bedurfte ohnedies einer Umarbeitung. Auf Antrag des braunschweigischen Konsistoriums verhandelte die Konferenz 1878 über die Herstellung eines Militär-Kirchenbuches für den evan-

gelischen Teil des deutschen Heeres. Trotz der dem Gelingen entgegenstehenden sachlichen und rechtlichen Schwierigkeiten erteilte die Konferenz einer aus ihrer Mitte bestellten Kommission von 5 Mitgliedern, welche mit der Befugnis der Kooptation ausgestattet wurde, den Auftrag, den Entwurf eines Gesang- und Gebetbuches für den evangelischen Teil des deutschen Heeres auf Grund des preußischen Militärkirchenbuches unter Berücksichtigung einiger von den Militärpfarrern Rogge und Frommel mitgeteilten Änderungsvorschläge, sowie der 150 Kernlieder, der in Süddeutschland besonders gebräuchlichen Lieder und der in bewährten Militärkirchenbüchern enthaltenen Gebete festzustellen. Der von der Kommission ausgearbeitete und zunächst als Manuskript gedruckte Entwurf wurde 1880 von der Konferenz unter dem Vorbehalt einer nochmaligen Revision durch die Kommission als vom kirchlichen Gesichtspunkte für den Zweck als geeignet erkannt und den Kirchenbehörden zur Unterstützung der Einführung empfohlen. Das Präsidium wurde beauftragt, den fertig gestellten Entwurf dem Kaiser als dem obersten Kriegsherrn zur weiteren Veranlassung zu überreichen. Diese Beschlüsse wurden einstimmig gefaßt für den Gebrauch im Kriege. Für den Friedensgebrauch dissentierten die württembergischen Abgeordneten, weil ihre Kirchenbehörde den Gebrauch des mit dem Landesgesangbuch mehr übereinstimmenden dortigen Militärgesangbuchs in den Garnisonen den Vorzug gab. Einstimmig aber empfahl die Konferenz, dahin zu wirken, daß bei vorkommender Revision der Landesgesangbücher auf die Aufnahme der 150 Lieder des Militärgesangbuches thunlichst in der hier angenommenen Fassung Bedacht genommen werde. Den 150 Liedern sind Gebete, Bibelsprüche und einige geistliche Volkslieder beigefügt. Das Gesangbuch ist im Kriegsheer und in der Marine zur Einführung gelangt und auch bei der Herstellung neuer Gesangbücher in der Auswahl und Fassung vielfach berücksichtigt worden. Es hat somit zu einer größeren Gemeinsamkeit im Gebrauch der Kirchenlieder in Kirche, Schule und Haus wesentlich beigetragen.

Im Anschluß an das Gesangbuch wurde weiter seit 1880 die Revision der gangbarsten Melodien in Angriff genommen, bei denen die erheblichen Abweichungen sich noch empfindlicher fühlbar machten. Auch diese Arbeit wurde einer Kommission übertragen, welche unter Zuziehung von Sachverständigen vorerst das Material aus sämtlichen Landeskirchen sammelte, die ungemein große Fülle der Varianten feststellte, dieselben nach Gruppen ordnete und dann einen Normaltext für die Melodie zu gewinnen versuchte. Die Ausgleichung zwischen norddeutscher und süddeutscher Singweise, die Ausscheidung der Schleifnoten, das Finden des richtigen Maßes für Herstellung der lebhafteren rhythmischen Bewegung der Melodie war eine schwierige Arbeit, welche die Kommission eine Reihe von Jahren beschäftigte. Sie schloß mit der Herausgabe eines von der Konferenz genehmigten Melodienbuchs zu dem Militärgesangbuch im Jahre 1890. Dasselbe wurde unter einigen Abänderungen, welche namentlich den Anhängern der polyrhythmischen Form weitere Zugeständnisse machten, in den Gebrauch der Militärgemeinden eingeführt und durch ein Choralbuch ergänzt. Auch diese Frucht der Konferenz hat auf Beseitigung von willkürlichen Neuerungen und größere Übereinstimmung der Singweise günstig eingewirkt.

Eine weitere Anregung (1890), in demselben Interesse ein kleineres Melodienbüchlein zum Gebrauch für kirchliche Festversammlungen herzustellen, wurde von der Konferenz abgelehnt und die Sache dem Verband der deutschen Kirchengesangvereine überlassen.

Schon im Jahre 1888 war die Konferenz der Befriedigung eines anderen den Gottesdienst betreffenden Bedürfnisses näher getreten. Die kirchlichen Perikopen waren in ihrer hergebrachten Auswahl und Gestalt nicht überall gleich, auch nicht ohne einige fühlbare Lücken und Mängel. Neben den alten Perikopen waren teils sie ersetzend, teils sie ergänzend in den einzelnen Landeskirchen eine bunte Fülle von Texten und Lektionen für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres zur Einführung gelangt, welche das in den Perikopen früher vorhandene Band zwischen den deutschen Kirchen noch mehr zu lockern drohte. Die Konferenz beschloß eine Revision der kirchlichen Perikopen anzubahnen, und beauftragte eine Kommission, die alten Perikopen schonend zu revidieren und unter Beachtung ihrer Bedeutung für das Kirchenjahr sie durch eine zweite Reihe von Episteln und Evangelien und durch eine Reihe alttestamentlicher Abschnitte zu ergänzen, auch für den gottesdienstlichen Gebrauch in der Passionszeit die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi aus dem Text der 4 Evangelien zusammenzustellen. Nach 8jähriger Arbeit der Kommission, deren Ergebnisse bei jeder Tagung die Konferenz einzeln beschäftigten, gelangte das Perikopenbuch 1896 zum Abschluß, es wurde von der Konferenz genehmigt und in ihrem Auftrag veröffentlicht. In den älteren Provinzen Preußens ist es nach den Beschlüssen der Generalsynode von 1897 zur Einführung gelangt. In den übrigen Landes-

kirchen geht die Aneignung langsamer vor sich, weil in vielen derselben neuere Systeme von Perikopen kurz vorher in gottesdienstlichen Gebrauch genommen waren.

Die Herstellung einer Normalform für den Text des kleinen Katechismus D. Luthers, welcher in Kirche, Schule und Haus in mehr als 60 von einander abweichenden Ausgaben gebraucht wurde, nahm die Konferenz im Jahre 1880 in die Hand und übertrug die Arbeit einer aus ihrer Mitte gebildeten Kommission. Dieselbe hat im Jahre 1884 das Werk vollendet und einen Text dargeboten, welcher rasch in den Schulen und dem kirchlichen Unterricht Eingang fand.

Bereits in den Jahren 1855, 1857 und 1859 hat die Konferenz für die kirchliche Versorgung der im Auslande vorhandenen evangelischen Deutschen ihr Interesse bezeugt und einen engeren Anschluß der ausländischen Gemeinden an die Kirche der Heimat angeregt. Der Erfolg beschränkte sich darauf, daß einzelne Kirchenregierungen, insbesondere der evangel. Oberkirchenrat in Berlin, durch Aussendung von Geistlichen, die später wieder im inländischen Kirchendienst Verwendung fanden, durch Unterstützung und Beratung, teilweise auch durch festeren Anschluß an die heimatliche Kirche den an sie gerichteten Anträgen entsprachen. Im Jahre 1872 wurde diese an Umfang und Bedeutung immer mehr wachsende Aufgabe von neuem in der Konferenz angeregt. Dabei wurde anerkannt, daß überall, wo deutsche Kirchengemeinden, wie in Nordamerika und Australien, zu einer Kirchengemeinschaft mit selbstständiger Kirchengewalt gelangt seien, eine organische Verbindung einer deutschen Landeskirche mit einzelnen Gemeinden des Auslandes unzulässig sei. Aber für vereinzelte Gemeinden wurde der Anschluß an eine deutsche Landeskirche in Bezug auf Lehre, Kultus und Disziplin, sowie ihre Versorgung mit tüchtigen Geistlichen und die Darreichung materieller Hilfsmittel als wünschenswert bezeichnet. Zu letzterem Zweck wurde die regelmäßige Einsammlung einer Kollekte, mindestens alle zwei Jahre, empfohlen. Wurde die Verwendung der so beschafften Mittel auch jeder einzelnen Kirchenbehörde vorbehalten, so wurde doch der evangelische Oberkirchenrat in Berlin als Centralvermittlungsstelle für das gemeinsame Werk der in der Konferenz verbundenen Kirchenregierungen bezeichnet. Zunächst wurde diese Anregung nicht weiter verfolgt. Erst im Jahre 1884 wurde der Antrag auf eine alle 2 Jahre einzusammelnde Kirchenkollekte wiederholt und bezüglich ihrer Verwendung festgestellt, daß diejenigen Kirchenregierungen, welche sich ausländischen Gemeinden angeschlossen haben, für diese die ihnen durch die Kollekte zufließenden Mittel verwerten. Den übrigen Kirchenregierungen wurde nahe gelegt, von der Konferenz Vorschläge über die Verwendung der Kollekte entgegenzunehmen. Im Jahre 1886 wurde eine Kommission bestellt mit der Ermächtigung, auf Befragen den Kirchenregierungen, welche angeschlossene Gemeinden nicht haben, Vorschläge über die Verwendung der Kollekte zu machen. Seitdem ist eine Diasporakommission der Konferenz in fortlaufender Thätigkeit und mit jedem Jahre mehrt sich die Zahl der Kirchengebiete, in welchen regelmäßige Kollekten für die Diaspora des Auslandes veranstaltet werden, deren Ertrag, so weit nicht die Kirchenregierungen für mit ihnen in fester Verbindung stehende Gemeinden Verwendung haben, meist auf Vorschläge der Kommission der Konferenz zur Verteilung gelangt. Gegenwärtig sind es nur noch wenige Landeskirchen, welche sich von der Beteiligung an diesem gemeinsamen Werke zurückhalten. Aber bei solchem Fortschritt kommt auch immer stärker die Überzeugung zum Ausdruck, daß die Lösung der durch die Erwerbung der Kolonien und die Steigerung des deutschen Handelsverkehrs mit dem Auslande ins Große gewachsene Aufgabe noch in den Anfängen steht und eines mit Initiative und erweiterten Befugnissen ausgestatteten Organs bedarf.

Im Zusammenhang hiermit steht die im Jahre 1900 durch die Eisenacher Konferenz angebahnte Einrichtung einer deutschen evangelischen Stiftung für Altertumswissenschaft des heiligen Landes, als eines gemeinsamen Werkes der evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Der Vorstand wird aus drei von der Kirchenkonferenz aus ihrer Mitte abgeordneten Mitgliedern, aus einem Abgeordneten des Kuratoriums der Jerusalemstiftung und aus einem vom Vorstand des deutschen Palästinavereins abzuordnenden evangelischen Mitglied dieses Vereins gebildet, der Vorsitzende und sein Stellvertreter soll von der Konferenz gewählt werden. Die für die Eröffnung des Instituts in Jerusalem erforderlichen Mittel sind gesichert und die Errichtung der Stiftung darf bald erwartet werden.

In ihrer letzten Tagung hat sich die Konferenz auch mit der für Kirche, Schule und Verkehr so wichtigen Frage der Verlegung des Osterfestes auf einen festen Termin beschäftigt und unter der Voraussetzung, daß eine solche Festlegung allgemein geschehe, die Festlegung des Ostersonntags auf einen bestimmten Sonntag am Ende des

März oder am Anfang des April für zweckmäßig erklärt. Damit ist ein erster Schritt gethan. Die erwünschte Verwirklichung dieses Gedankens hängt von internationalen und interkonfessionellen Vereinbarungen ab.

Die Arbeit der Konferenz in den letzten 23 Jahren erweist, daß das Bedürfnis einer festeren Verbindung zwischen den deutschen Landeskirchen für gemeinsame praktische Aufgaben stetig wächst und daß die Befriedigung dieses Bedürfnisses unbeschadet der Selbstständigkeit der einzelnen Landeskirchen in Bekenntnis und Kultusordnung, in Verfassung und Regiment möglich ist. Deshalb ist schon in der Tagung von 1898 die Bildung eines ständigen Ausschusses in Aussicht genommen worden, um die Durchführung der von der Konferenz in den bisherigen Tagungen gefaßten Beschlüsse zu fördern. Im Jahre 1900 bestellte die Konferenz eine ständige Kommission von 6 Mitgliedern unter dem Vorsitz des Vorstandes, um die Konferenz in der ihr obliegenden Förderung einer einheitlichen Entwickelung der Zustände in den einzelnen Landeskirchen zu unterstützen. Die Kommission soll die Wirkung der Konferenzbeschlüsse weiter verfolgen und die Befugnis haben, dieserhalb mit den Kirchenregierungen in Verbindung zu treten und über die von den Kirchenbehörden ihr zugegangenen Mitteilungen der Konferenz zu berichten. Die Kommission hat sich unter dem Vorsitz des stellvertretenden Konferenzvorstandes Wirklicher Oberkonsistorialrat D. Braun konstituiert. Von ihrer Thätigkeit und weiteren Entwicklung wird es abhängen, ob die Eisenacher Kirchenkonferenz die geeignete Grundlage bietet für die Wahrnehmung und wirksame Geltendmachung gemeinsamer Interessen der deutschen Landeskirchen. Wie eine auch in der Tagung von 1900 zur Besprechung gelangte Eingabe des Gesamtvorstandes des evangelischen Bundes in Übereinstimmung mit zahlreichen Kundgebungen in kirchlichen Synoden und Versammlungen es ausspricht, bedarf es nicht allein des Gedankenaustausches zwischen den Kirchenbehörden zur Förderung einer einheitlichen Entwickelung ihrer Zustände, sondern um gemeinsames Handeln für über die Landesgrenzen hinausreichende Aufgaben im Inlande und Auslande und um Gewinnung eines hierzu befähigten und befugten Organes. Dies Bedürfnis hat sich in den letzten Jahren mit solcher Dringlichkeit geltend gemacht, daß entweder die Kirchenkonferenz von den an ihr beteiligten Kirchenregierungen in der Richtung umgestaltet werden muß, um die Fürsorge für die evangelischen Gemeinden im Auslande und in den deutschen Kolonien, die Wahrnehmung der evangelisch-kirchlichen Interessen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und den Behörden des deutschen Reiches, die Förderung gemeinsamer kirchlicher Aufgaben, welche ihrer Natur nach innerhalb der einzelnen Landeskirchen nicht gelöst werden können, selbstthätig in die Hand zu nehmen, oder daß sie einer neuen zwischen den Landesherren zu vereinbarenden Ordnung Platz macht, nach welcher unbeschadet der inneren Selbstständigkeit der Landeskirchen ein die Gemeinschaft der Landeskirchen vertretendes Organ für die Erfüllung bestimmt vorgezeichneter und begrenzter Aufgaben mit der erforderlichen Macht der Initiative und Exekutive ausgestattet wird. Kommissionen der Kirchenkonferenz auf Grund ihrer bisherigen Geschäftsordnung sind den neu erwachsenen bedeutenden Aufgaben nicht mehr gewachsen. Namentlich wird ein zu ständiger und wirkungsvoller Pflege der gemeinsamen Interessen berufenes Organ nicht aus Majoritätswahlen der Kirchenkonferenz hervorgehen dürfen, sondern von den Kirchenbehörden unter zu vereinbarender Berücksichtigung der Größe und der Bedeutung der einzelnen Landeskirchen zu bestellen sein. Für eine neben der mit fortlaufenden Geschäften betrauten Instanz periodisch zusammentretende, zur Beratung über grundsätzliche Fragen berufene Versammlung, wird auch die Hinzuziehung von Vertretern der synodalen Körperschaften neben Abgeordneten der Kirchenbehörden vielfach gewünscht. So ist durch die neuere Entwickelung in Kirche, Staat und Reich die Kirchenkonferenz nach fast 50jähriger vielfach fruchtbarer und anregender Thätigkeit vor eine für das gesamte evangelische Deutschland bedeutsame Wendung gestellt.

v. d. Goltz.

Konferenz, freie kirchlich-soziale. — Litteratur: Verhandlungen der freien kirchlich-sozialen Konferenz zu Kassel am 27. u. 28. April 1897, Berlin 1897; D. von Oertzen, Landeskirchentum und soziale Frage, Vortrag bei der zweiten Hauptversammlung zu Barmen am 9. und 10. November 1897, Berlin 1897; Die dritte Hauptversammlung zu Berlin am 19. und 20. April 1898, Berlin 1898; Die vierte Hauptversammlung zu Berlin am 11. und 12. April 1899, Berlin 1899; Der Frauenkursus vom 13. bis 15. April 1899, Berlin 1899; Die fünfte Hauptversammlung zu Erfurt am 17. bis 20. April 1900, Berlin 1900; Heft 1—22 der freien kirchlich-sozialen Konferenz, Berlin 1899—1901 (teilweise identisch mit dem Protokoll der 4. bis 6. Hauptversammlung sowie dem Bericht über den Frauenkursus); Deutsch-Evangelisches Jahrbuch für 1899, 1900 u. 1901, herausgeg. im Auftrage der freien kirchlich-sozialen

Konferenz vom Pfarrer Lic. Weber, jetzt verschmolzen mit der Neuen Christoterpe; Lic. Mumm, Kirchlich-soziale Chronik, Gütersloh 1901; Monatsblatt seit 1898: Blätter aus der Arbeit der freien kirchlich-sozialen Konferenz, seit 1901 unter dem Titel: „Kirchlich-soziale Blätter“ (Aufl. 3700).

Nach dem Ausscheiden der meisten sich zur kirchlichen Rechten rechnenden Mitglieder aus dem evangelisch-sozialen Kongreß im Frühjahre 1896 war es für dieselben dringend geworden, ein Organ zu schaffen, das auf weniger breiter Basis, doch in größerer Einheitlichkeit, die soziale Aufgabe der Kirche, ohne Parteipolitik zu treiben, in Angriff nahm.

Nachdem der Gedanke eines Kirchentages ventiliert aber bald wieder aufgegeben war, trat in Kassel, wo ohnehin in einer Pastoralkonferenz ähnliche Gedanken laut geworden waren, den 27. und 28. April 1897 die freie kirchlich-soziale Konferenz zusammen; eine Festpredigt des Evangelisten Dammann aus Essen (jetzt Eisenach) leitete sie ein; die Heranziehung derjenigen Kreise, die der Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung auf kirchlichem Boden angehören, war von Anfang an in Aussicht genommen. Am Begrüßungsabend, 27. April, entwickelte Hofprediger Stöcker den Grundgedanken der neuen Vereinigung: „Wenn wir heute die Notwendigkeit der sozialen Arbeit betonen, treiben wir eine undankbare Arbeit. · Aber wer einmal das soziale Blut geleckt hat, der kommt in seinem Leben nimmermehr davon los! Und wer ein rechter Christ ist und weiß, was uns Gott an der Reformation gegeben hat, der kommt nimmer wieder davon los, mit der deutschen Volksseele unablässig um den Glauben zu ringen. Das aber wollen wir auf unserer kirchlich-sozialen Konferenz thun. — Auf unserem Programm steht kirchlich-sozial. Man hat uns deshalb spottend zugerufen: erst christlich-sozial, dann evangelisch-sozial! Nun kirchlich-sozial! Aber diese Begriffe wollen doch alle das eine sagen: daß für das evangelische Christentum eine Notwendigkeit besteht, seine Lebenskräfte auch der sozialen Frage zuzuwenden, sonst rollt unser Volk in den Abgrund. — Mit sozialen Dingen ist nicht zu scherzen. Da treffen religiöse und sittliche Kräfte mit wirtschaftlichen Notständen zu einer ungeheueren explosiven Macht zusammen. Wenn nicht die rechten Heilmittel gefunden werden, kann selbst ein so gewaltiges Reich, wie das Deutsche, an den sozialen Dingen in die größten Schwierigkeiten kommen.... Wir wollen frei sein, unabhängig nach oben und unten. Wir wollen kirchlich sein und die Kirche der Reformation nicht fallen lassen — auch unkirchlichen Konventikeln gegenüber, die doch die großen Aufgaben der Zeit nicht lösen können. Wir wollen sozial denken, empfinden und handeln. — Volkstum und Christentum müssen einander durchdringen. Das ist der Weg für eine glückliche deutsche Zukunft. Wir können nicht glauben, daß das politische Deutschland in der Sozialdemokratie, das kirchliche im Unglauben untergehen soll. Wir glauben an eine deutsche Zukunft; alle, die mit uns daran glauben, seien willkommen.“

In der Hauptversammlung am folgenden Tage, die 400 Teilnehmer zählte, wurde ein Vorstand von 11 Herren und zum Vorsitzenden Graf Solms-Laubach (gest. 1. September 1900) gewählt. Den ersten Vortrag hielt Hofprediger a. D. Stöcker über das Thema „Die gefährdete Lage der Reformationskirche in Deutschland auch auf sozialem Gebiet“. In knappem, bewegtem Wort legte hier Stöcker das Ziel seiner Kirchenpolitik dar. Dr. Duncker, damals Konsistorialrat in Dessau, erörterte die Berechtigung und die Schranken der sozialen Arbeit der Kirche; Pastor Lic. Weber brachte die Bildung von Arbeitskommissionen in Vorschlag; zu den vieren, die er nannte, sind später noch drei weitere hinzugetreten; es sind folgende:

1. Für das Gebiet des Bekenntnisses, des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik; Vorsitzender: Hofprediger a. D. Stöcker-Berlin.
2. Evangelisation und Gemeinschaftspflege; Vorsitzender: Pastor Dammann-Eisenach.
3. Die soziale Aufgabe; Vorsitzender: Oberlandesgerichtsrat Dr. Duncker-Naumburg a. S.
4. Presse, Kunst und Litteratur; Vorsitzender: Pfarrer Lic. Weber-M.-Gladbach.
5. Apologetik; Vorsitzender: Oberlehrer Dr. Dennert-Godesberg.
6. Erziehung und Schule; Vorsitzende: a) Gymnasialdirektor a. D. Dr. Lüttgert-Bielefeld, b) Lehrer a. D. Diehl-Frankfurt a. M.
7. Frauenfrage; Vorsitzender: Pfarrer Burckhardt-Berlin.

Schließlich wurde in Kassel die Konstituierung einer ständigen, jährlich zusammentretenden freien kirchlich-sozialen Konferenz als einer Arbeitsgemeinschaft beschlossen. Es war kein himmelstürmender Optimismus, der erste soziale Frühling der Jahre 1881—1890 war vorüber. Die ganze Verhandlung stand unter dem Eindruck des sozial-politischen Rückschlags. Die Schwenkung des preußischen Oberkirchenrats, die Behandlung, die Stöcker

mannigfach erfuhr, die politische Abgrenzung gegen Naumann wirkten nach. Doch waltete das Bewußtsein vor, daß die Arbeit innerlich nötig sei und darum auf das Wellenthal auch wieder der Wellenberg folgen werde. Zunächst freilich ging es gar langsam vorwärts. Obwohl nur ein Jahresbeitrag von 1 Mk. gefordert wurde, hatten sich bis zur 2. Hauptversammlung 10. November 1897 in Barmen noch nicht 100 Mitglieder gefunden. Hier wurde ein Generalsekretär, Ernst Böhme-Berlin, ernannt; einen zweiten bedeutsamen Schritt that die Konferenz am 1. Januar 1898 mit der Herausgabe der von dem unermüdlichen Generalsekretär geleiteten Monatsblätter „Aus der Arbeit der freien kirchlich-sozialen Konferenz". Die erste Nummer brachte die Arbeitspläne der Kommissionen. Die 5. Kommission nahm unter Dr. Dennerts Leitung alsbald die Herstellung eines Volksuniversallexikons in Angriff; 152 Mitarbeiter stellten bis Herbst 1900 einen stattlichen Band von 1300 Seiten mit vielen Beigaben her, der zu billigstem Preise das erste kleine christliche Konversationslexikon darstellte.

Die dritte Hauptversammlung zu Berlin am 19. und 20. April 1898 gehalten, beschloß folgende Richtlinien.

I. Betreffs der Kirche. 1. Wir halten an der Volkskirche der Reformation fest, sehen aber ihren Bestand und ihre Wirksamkeit an die gegenwärtigen Formen des Staats- und Landeskirchentums nicht unbedingt gebunden.

2. Auch in der Volkskirche muß die Leitung wie das Leben darauf gerichtet sein, die Kirche zu einer Versammlung der Gläubigen auszugestalten.

3. Dazu ist es unerläßlich, daß biblisch-gläubige Männer die Ämter und das Regiment der Kirche sowie die theologischen Professuren inne haben.

4. Alles Wirken der Kirche muß die Bekehrung der Herzen, die Herausbildung christlich-entschiedener Persönlichkeiten und die Belebung des evangelischen Christenvolkes zum Ziel haben.

II. Betreffs der Gemeinschaften. 1. Wir sehen in dem Gemeinschaftsleben, sonderlich unter den vorhandenen kirchlichen Verhältnissen, einen der gewiesenen Wege, gläubige in der Schrift gegründete Persönlichkeiten heranzubilden, die in gegenseitiger Stärkung und Erbauung ihr Christentum vertiefen.

2. Ebenso ist uns die Evangelisation eines der unserer Kirche gegebenen Mittel, persönlich-christliches Leben zu wecken und die evangelische deutsche Christenheit mit den Lebenskräften des Evangeliums zu durchdringen.

3. Der freie Anschluß der Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung an die bestehende Kirche ist ein Segen für beide und die Bedingung ihrer gesunden Entwickelung und Erstarkung, um den gemeinsamen Kampf gegen die antichristlichen Mächte der Zeit wirksam zu führen.

III. Betreffs des Sozialen. 1. Unser Herr Christus spricht: Mich jammert des Volks. So sollen auch seine Jünger nicht nur an dem Wohl und Wehe des einzelnen, sondern an dem Gesamtzustande des Volkes teilnehmen.

2. Christus hat, ebenso wie die Apostel, die Stellung des Menschen zum irdischen Gut als wichtig für die Entscheidung zum Himmelreich anerkannt.

3. Das Soziale ist in unseren Tagen einerseits als Hindernis des Glaubens für weite Schichten des Volkes, andererseits als Bethätigung der Bruderliebe und Gerechtigkeit für die lebendigen Christen, besonders zu berücksichtigen.

Über Evangelisation und Generalsynode handelten kritisch Pastor Dammann, vermittelnd Pastor Burckhardt. Professor D. v. Nathusius und Pastor Dr. Wyneken schilderten die soziale Arbeit als Seelsorge am Volke. Am Abend des ersten Tages grüßten sich Konferenz und evang. Arbeiterverein zu Berlin; die Konferenz hatte diesen anfangs 1898 gegründet und unterstützt ihn bis heute mannigfach.

Auf der 4. Hauptversammlung am 11. und 12. April 1899 wurde eine Berliner kirchlich-soziale Frauengruppe gegründet. Die Frauenfrage, über die D. v. Nathusius und Stöcker referierten, stand im Mittelpunkt des Interesses; ein besonderer kirchlich-sozialer Frauenkursus schloß sich vom 13. bis 15. April an. Außerdem wurden von Seminaroberlehrer Bochterle und Prof. Krieg Referate erstattet über die Bedeutung der Gemeinschaftspflege für die Erbauung des einzelnen und der Gemeinde. Pastor Mahling fragte: Ist das Ziel, welches Wichern der Volkskirche steckte, erreicht? Seine Antwort wies besonders auf die schon von Wichern gegeißelten Schäden der innerlich unwahren Konfirmationspraxis, an der unsere Volkskirche krankt. Das Referat bildete zugleich die Überleitung zur 5. Hauptversammlung vom 18. bis 20. April 1900 in Erfurt, auf der Stöcker in Wicherns Bahnen die Änderung dieser Konfirmationspraxis forderte: „An Stelle des

Glaubensbekenntnisses und des Gelübdes tritt die feierliche Mahnung zur Treue im Glauben und Leben. Das Gebet um den heiligen Geist, Handauflegung und Segen, bleiben wie bisher. Der erste Empfang des heiligen Abendmahls wird ein freier, von der Konfirmation losgelöster Akt derer, die das heilige Sakrament begehren." Stöckers einstimmig angenommene Erfurter Thesen stehen seither im Mittelpunkt der kirchlichen Diskussion; mehrere Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz suchen die Klärung der Meinungen zu fördern; zwei Hefte, 103 Gutachten zu den Erfurter Thesen enthaltend, sind bereits erschienen. Außerdem bot in Erfurt Pastor Stockmayer biblische Ausführungen über Einzelschuld und Gesamtschuld, Einzelwirken und Gesamtwirken, Prof. Dr. Stammler und Oberlandesgerichtsrat Dr. Duncker entwickelten die sozialen Gedanken des bürgerlichen Gesetzbuches, Frl. Dr. med. Tiburtius und Dr. med. Zacke sprachen über die Ausbildung der Ärztin resp. der Arztgehilfin, Generalsekretär E. Böhme schilderte die Arbeit der Berliner kirchlich-sozialen Frauengruppe unter den Heimarbeiterinnen Berlins, die 2. Oktober 1900 zur Begründung eines Gewerkvereins der Heimarbeiterinnen für Konfektions- und Wäschebranchen führte; vgl. die Ausführungen des Unterzeichneten in der „Sozialen Praxis", X. Jahrgang, Nr. 18. Obwohl die Heimarbeiterinnen seither als unorganisierbar galten, zählt der Verein doch nach halbjährlichem Bestehen schon 534 Mitglieder; Vereinsorgan: „Die Heimarbeiterin." Damit war auch die stete Fühlung mit den aufblühenden christlichen Gewerkschaften gegeben. Eine Volksversammmlung der unmittelbar bevorstehenden Stuttgarter Tagung (28. bis 31. Mai 1901) gilt der deutschen Gewerkschaftsbewegung. Im übrigen lauten die Themata der Stuttgarter Tagung: Wie gewinnt die Evangelisation eine lebendigere Fühlung mit der Volkskirche? Die Durchführung der neuen Gesetze über Zwangs- oder Fürsorgeerziehung. Die Gemeinschaftsbewegung eine Verwirklichung von Luthers Gedanken. Was ist zu thun, um das synodale Leben volkstümlicher und zu einer Vertretung aller Schichten der Gemeinde zu gestalten? Die kirchengesetzliche Durchführung der Erfurter Thesen. Die Verbreitung billiger christlicher Volksschriften. Der Kampf gegen den Häckelschen Monismus. Die Nutzbarmachung der fünften Kommission für apologetische Vorträge. Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein? Öffentliche Meinung und christlicher Volksgeist. Die Stellung zum biblischen Gottesglauben im Zeitungswesen der Gegenwart. Die Notwendigkeit der Witwen- und Waisenversorgung mit besonderer Berücksichtigung der Heimarbeit. — Die Konferenz zählt anfangs Mai 1901: 1430 Mitglieder; erster Vorsitzender ist Oberlandesgerichtsrat Dr. Duncker in Naumburg a. S., zweiter Vorsitzender Reichs- und Landtagsabgeordneter Henning in Berlin. Der Vorstand zählt 66 Mitglieder in allen Gegenden Deutschlands; Unterorganisation besteht bereits in Bayern, Hannover, Pommern, Rheinprovinz, Schlesien, Schleswig-Holstein und Württemberg. August 1901 zählte die Konferenz 1610 Mitglieder.

Der Unterzeichnete, der der Konferenz seit 1. April 1900 als Generalsekretär dient, faßt als das Ziel, an dessen Erreichung die Konferenz mitarbeitet, ein Doppeltes auf. Im Volksleben soll durch den Dienst des Christen in Gesetzgebung, Verwaltung, Gewerkschaft und Genossenschaft — nicht nur durch Armengroschen — die Feindschaft des wirtschaftlich Schwachen gegen die Kirche entwurzelt werden. In der Kirche sollen die Formen gesucht werden, die der prinzipiellen Kraft des Evangeliums (1 Ko 3, 21. 22) in unserer Zeit Raum schaffen, alles moderne Leben heiligend zu durchdringen; es gilt die geistliche Individualität zu festigen und im Kampf zu härten, das evangelische Gemeindeleben durch das Zusammenwirken derer, die sich mit Ernst Christen nennen, zu erbauen, und die freie evangelische Volkskirche durch Förderung kirchlicher Unabhängkeit von den Schwankungen der inneren Politik zur Erfüllung ihrer Aufgabe an der deutschen Volksseele tüchtig zu machen. Lic. theol. **Mumm.**

Konfessionskunde s. Symbolik.

Konfessionswechsel. — Mejer, Kirchenrecht, 3. Aufl., Göttingen 1868, § 207; Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht, 8. Aufl., Leipzig 1886, S. 1020 ff.; Friedberg, Kirchenrecht, 4. Aufl., Leipzig 1895, S. 240; A. B. Schmidt, Der Austritt aus der Kirche, Leipzig 1893.

Konfessionswechsel ist der Übertritt von einer christlichen Bekenntniskirche zur anderen. Den Ausdruck gleichbedeutend mit Religionswechsel zu gebrauchen, ist inkorrekt. Für Deutschland hat bisher wesentlich nur der Wechsel zwischen den protestantischen Konfessionen und der römisch-katholischen praktisches Interesse, es wird daher bloß von diesem hier zu handeln sein.

Jeder Konfessionswechsel setzt eine rechtlich zugelassene Mehrheit nebeneinander bestehender Konfessionen voraus; wo nur eine Konfession anerkannt, bezw. geduldet wird, da kann kein Wechsel der Konfession stattfinden. Die vorreformatorische Zeit kannte ihn aus diesem Grunde nicht; vielmehr wurde damals nicht bloß seitens der Kirche jede Abweichung von ihrem Bekenntnisse als Delikt aufgefaßt, sonach rechtlich nicht zugelassen, sondern ebendasselbe geschah auch staatlicherseits (siehe die AA. „Apostasie" Bd I S. 698, „Häresie" Bd. VII S. 319, „Schisma"). Erst als die evangelisch gesinnten Landesherren und hierauf auch das deutsche Reich (Augsburger Religionsfriede von 1555) dem vorreformatorischen Ketzerrechte die fernere Anerkennung versagten, und später das Reich (Westfälischer Friede von 1648) als allgemeine Einrichtung vorschrieb, daß unter gewissen Voraussetzungen Protestanten in katholischen und Katholiken in protestantischen Territorien ruhig und mit bürgerlichen Rechten geduldet werden müßten, konnten auch darüber sich Regeln bilden, wie bei dem Wechsel zwischen beiden Konfessionen zu verfahren sei. Näher ausgestaltet sind die Regeln dann erst bei Entwickelung des modernen Toleranzprinzipes, nach welchem der Staat in den Kirchen bloß mehr oder minder begünstigte Genossenschaften erkennt und sie demgemäß rechtlich behandelt (s. den A. „Toleranz").

Zwar die römisch-katholische Kirche hat ihrerseits den vorreformatorischen Standpunkt festgehalten. Indem sie nach wie vor annimmt, die einzige bestehende Kirche zu sein, und alle giltig Getaufte als Mitglieder betrachtet, hat sie für den Gedanken des Konfessionswechsels keinen Raum, sondern charakterisiert den Übertritt zum Protestantismus als ein Verfallen in das Delikt der Ketzerei und des Schisma, den Übertritt vom Protestantismus als eine Rückkehr aus diesem Glaubensirrtum zur Erkenntnis der Wahrheit, bezw. als Unterwerfung unter die diese Wahrheit handhabende kirchliche Autorität. So nimmt sie denjenigen, der sich von ihr zu einer anderen Kirche wendet, in die Zucht (Medizinalstrafe) des Bannes, in welcher nach ihrer Annahme auch die geborenen Protestanten sind, und verlangt von demjenigen, der zum Katholicismus übertritt, daß er nicht bloß das katholische Glaubensbekenntnis ablege, sondern auch bekenne, als Protestant in der Sünde der Ketzerei gewesen zu sein, dadurch die Kirche beleidigt zu haben, nunmehr aber dieser Sünde reuig absagen, und die Strafe des begangenen Deliktes willig auf sich nehmen zu wollen, indem man die Absolution davon erbitte. Wenn zuweilen bei dieser sog. Abiuratio haereseos Formeln angewendet worden sind, die außerdem auch noch Verfluchungen, namentlich derer, durch die man in den Irrtum verführt worden sei, enthalten, so beruhen diese nicht auf kirchlicher Nötigung, sondern auf Zweckmäßigfinden der die Abschwörung entgegennehmenden Priester. Belege und Litteratur s. bei Mejer § 207, Not. 8; Richter, Dove, Kahl S. 1020.

Die evangelischen Kirchen halten den Austritt aus ihrer Mitte für rechtlich vollkommen möglich, aber allerdings für eine Untreue; eine bestimmte Form für denselben haben sie daher gleichfalls nicht. Sobald sie, sei es durch ausdrückliche Erklärung des Austretenden, sei es vermöge konkludenter Handlungen desselben, wie z. B. daß er am Abendmahl der anderen Konfession, oder daß er regelmäßig an ihrem Gottesdienste teilnimmt, seinen Austritt erkennen, behandeln sie ihn seelsorgerisch nicht mehr als Mitglied; nur daß sie etwa noch über den Abgefallenen beten. — Von demjenigen, der zu ihnen aus einer fremden Konfession herübertritt, verlangen sie niemals etwas der katholischen Abjuration ähnliches, vielmehr lediglich ein ihrer eigenen Lehrauffassung entsprechendes glaubwürdiges Bekenntnis, worauf sie ihn zum Abendmahl als dem signum communionis zulassen. Manche Landeskirchen machen diese Zulassung, ähnlich wie katholischerseits die Absolution von der Häresie ein bischöflicher Reservatfall ist, so, aber doch nur im Interesse kirchenregimentlicher Aufsicht, von der Genehmigung des Superintendenten abhängig. Im übrigen ist die Aufnahme ein pastoraler Akt. An der Prüfung des Bekenntnisses werden hin und wieder auch die Gemeindevorstände beteiligt. Vgl. Mejer a. a. O. Not. 10; Richter, Dove, Kahl S. 1024 Anm. 4; Hinschius, Die preußischen Kirchengesetze des Jahres 1873, S. 172 ff.

Die Regelung des Nebeneinanders verschiedener Konfessionen, wie der Schutz der Gewissensfreiheit des Einzelnen, ist die Sache des Staates; demgemäß sind die Rechtsregeln auch über den Konfessionswechsel staatliche. Das Verbot der Proselytenmacherei bedeutet heutzutage nur, daß (Preuß. Allg. Landr., Teil 2, Tit. 11, § 43 f.) „eine Religionspartei, die Mitglieder der anderen durch Zwang oder listige Überredungen" nicht zum Uebertritt verleiten, und daß „niemand unter dem Vorwande des Religionseifers den Hausfrieden stören, oder Familienrechte kränken" soll. (Sonstiges Partikularrecht Mejer a. a. O. Not. 4; Richter, Dove, Kahl S. 1021 Anm. 1); in Österreich war bis 1868

den Protestanten überhaupt verboten, Katholiken zu bekehren. Um den Streit über die Urteilsfähigkeit des einzelnen Konvertiten thunlich auszuschließen, hat der moderne Staat allenthalben ein bestimmtes Alter gesetzt, vor welchem eine solche niemals und nach welchem sie, falls nicht positive Gegengründe vorliegen, immer als vorhanden angenommen wird, sog. Diskretionsjahr (s. d. A. Bd IV S. 708). Die Bedingungen der Aufnahme zu ordnen, überläßt er den Kirchengenossenschaften selbst; nur daß er etwa vorschreibt, niemanden aufzunehmen, der aus der Kirche, welche er verläßt, noch nicht ausgetreten sei. Allgemein hingegen ordnet er die Form dieses Austrittes, da ihm für seine staatliche Praxis daran liegen muß, mit Sicherheit zu erkennen, ob er jemanden noch, oder ob er ihn nicht mehr als Mitglied einer bestimmten kirchlichen Genossenschaft zu behandeln habe. Früher wurde dabei regelmäßig eine Erklärung des Austretenden an den bisherigen Seelsorger und zuweilen ein Entlassungsschein desselben gefordert. Das österreichische interkonfessionelle Gesetz vom 25. Mai 1868 und das preußische Gesetz betr. den Austritt aus der Kirche vom 14. Mai 1873 erfordern bloß noch eine Erklärung vor der Staatsbehörde, durch welche der Austritt hierauf an die betreffende Kirche angezeigt wird. Die Ernstlichkeit des Schrittes wird, nach preußischer Ordnung, durch zwei Maßregeln gesichert. Einmal muß die Zuprotokollnahme der Austrittserklärung bei der kompetenten Behörde — dem Richter des Wohnortes — mindestens vier Wochen vorher beantragt sein, und schon von diesem Antrage wird der Vorstand der Kirchengemeinde, welcher der Antragsteller bis dahin angehörte, benachrichtigt. Zweitens bleibt, damit nicht eine erhöhte kirchliche Gemeindelast leichtsinnige Austritte veranlasse, der Ausgetretene zu den vermögensrechtlichen Leistungen, welche auf der Kirchengemeindeangehörigkeit beruhen, noch ein Jahr und zu Tragung außerordentlicher derartiger Baulasten noch zwei Jahre verpflichtet. Partikularrecht s. bei Mejer a. a. O. Not. 6; Richter, Dove, Kahl S. 1022 Anm. 3; Hinschius S. 169 ff.

Nicht uninteressant ist die Statistik der wirklich erfolgten Übertritte. Ich gebe sie nach den statistischen Mitteilungen der Eisenacher Kirchenkonferenz für Deutschland und Österreich für die Jahre 1880—1899.

Deutschland.

	Übertritte zum Protestant. von			Austritte aus dem Protestant. zum		
	Judent.	Katholiz.	Sonst. K.Gem.	Judent.	Katholiz.	Sonst. K.Gem.
1880	172	1658	1082	19	330	1676
1881	235	1598	776	10	328	1322
1882	193	1659	853	17	313	1315
1883	198	2180	911	13	334	1686
1884	208	2170	1051	15	446	1629
1885	237	2289	897	4	472	1360
1886	243	2491	804	11	517	1769
1887	325	2497	825	11	460	2146
1888	457	2675	921	11	487	2155
1889	396	3033	885	13	571	1877
1890	389	3105	923	15	554	3157
1891	447	3202	762	7	442	3981
1892	361	3342	842	14	550	3094
1893	500	3532	848	11	589	2637
1894	391	3821	1042	14	659	2985
1895	489	3895	984	15	588	2961
1896	465	4366	957	21	664	5629
1897	482	4469	982	17	705	3049
1898	478	5176	904	18	699	2814
1899	488	5549	885	25	660	2681

Österreich.

	Übertritte zur		Austritte aus der	
	Augsb. Konf.	Helv. Konf.	Augsb. Konf.	Helv. Konf.
1880	407	280	155	148
1881	415	302	167	134
1882	459	358	217	193
1883	464	389	201	191
1884	492	335	252	267
1885	477	412	252	205
1886	643	362	289	222

	Übertritt zur		Austritt aus der	
	Augsb. Konf.	Helv. Konf.	Augsb. Konf.	Helv. Konf.
1887	599	389	255	267
1888	510	401	298	248
1889	586	419	314	236
1890	620	379	302	210
1891	740	364	419	242
1892	597	424	377	219
1893	798	410	426	264
1894	755	424	406	273
1895	757	410	473	258
1896	947	464	495	273
1897	927	431	469	287
1898	1181	417	469	275
1899	5886	506	499	286

Ich bemerke, daß die Zahlen für Deutschland in allen Spalten hinter der Wirklichkeit etwas zurückbleiben, da nicht alle Landeskirchen statistische Angaben geben, und daß die Angaben über die Austritte aus der evangelischen Kirche vermutlich etwas zu niedrig sind, da nicht alle Austritte zur amtlichen Kenntnis kommen. Trotz dieser Ungenauigkeiten zeigt die Tabelle, daß die Häufigkeit des Konfessionswechsels im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte stetig zugenommen hat, und daß der Übertritt vom Katholicismus zum Protestantismus in stärkerer Progression gestiegen ist als der Übergang vom Protestantismus zum Katholicismus. **Mejer † (Hauck).**

Konfirmation. — Litteratur: Zur Salbung und mittelalterlichen Konfirmation: Bingham, Antiqu. Bd XII; Martene, De ritibus Bd I, c. 1; Kraus, Christl. Altert.: Salbung; Kirchenlex. Bd IV: Firmung. Zur protestantischen Konfirmation: W. Caspari, Die Konfirmation; Diehl, Zur Gesch. der Konfirm. Zur gegenwärtigen Bewegung: Hefte der freien kirchl.-soz. Konferenz, Heft 11—12, 15—16.

In diesem Artikel soll, um Übergriffe in andere Artikel zu vermeiden, die Konfirmation unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Handlung betrachtet werden. Es handelt sich um einen kirchlichen Akt, welcher bei der griechisch-römischen Hälfte der Christenheit als Sakrament im vollsten Sinne gilt, von der protestantischen Hälfte als Sakrament ebenso einmütig als scharf abgelehnt worden ist, während sich gerade bei dieser Hälfte eine neue kirchliche Handlung gebildet hat, die auffallenderweise den Namen des verworfenen Sakramentes trägt. Die Entwickelung zu einem selbstständigen Sakrament geht auf die Überschätzung zurück, welche schon die alte Kirche zweien mit der Taufe verbundenen Handlungen, der Salbung und der Handauflegung, angedeihen ließ, und nicht auf eine Einsetzung durch Jesus. Die Versuche der katholischen Theologen, einen Schriftbeweis für diese Einsetzung zu führen (z. B. Schanz, Die Lehre von den hl. Sakr. § 23), beweisen letzteres zur Genüge. Was aber die beiden genannten Handlungen betrifft, so sei hinsichtlich der Handauflegung auf den Artikel Bd V S. 389 verwiesen. Hinsichtlich der Salbung sei bemerkt, daß sie an den neutestamentlichen Aussagen und Berichten über die Taufe keinen Anhalt hat, und daß deren vollständiges Schweigen in diesem Falle es doch höchst unwahrscheinlich macht, daß die Taufe schon damals mit der Salbung verbunden war. Aber die Salbung ist jedenfalls früh zur Taufhandlung verwendet worden. Man wird kaum fehlgreifen, wenn man sie als symbolische Darstellung der Geistesmitteilung versteht (1 Jo 2, 20, 27); auch ist die Taufe als Akt der Aufnahme in die königliche Priesterschaft (1 Pt 2, 9) in Anschlag zu bringen (Tertull. De bapt. c. 7: Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant, ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate; eine ähnliche Deutung bei Cyrill Hieros. Myst. Kat. 3, c. 6). Diese sinnbildliche Handlung ist schon sehr bald als ein zweiter selbstständiger Teil neben die Taufe mit Wasser gestellt worden. Die Frage, ob Tertullian und Cyprian von der Salbung wirklich und zwar im Unterschiede von der Wassertaufe die Mitteilung des Geistes abhängig gemacht haben, oder ob sie die Salbung nur dazu benützt haben, um an sie das zweite Stück der Taufe: die Geistesmitteilung anzuschließen, also die Frage, ob sie wirklich zwei selbstständige, wenn auch miteinander verbundene Handlungen angenommen haben: die Taufe, welche die Vergebung der Sünden, und die Salbung, welche den hl. Geist in besonderem Grade mitteilt, oder ob sie eine einheitliche Taufhandlung angenommen und

nun aus katechetischem Interesse die Sündenvergebung und die Geistesmitteilung derartig verteilt haben, daß die erstere durch die Wassertaufe, die zweite durch die Salbung zur Anschauung gebracht werden sollte, wird strittig bleiben, da die genannten Kirchenlehrer sich wohl selbst die Frage nicht in dieser Schärfe vorgelegt haben, wie wir sie etwa formulieren würden: Zwei Sakramente nebeneinander, oder Ein Sakrament mit zwei Teilen und zwei Gaben? Sie haben eben einen viel unbestimmteren Sakramentsbegriff. Für unsere Zwecke genügt es aber, daß schon frühe die Salbung und die Geistesmitteilung in engste Beziehung zu einander gesetzt wurden, ohne daß zu voller Klarheit kommt, ob die Salbung symbolisch-darstellende Ceremonie oder sakramental mitteilende Handlung ist. Das gleiche Nebeneinander des Symbolischen und des Sakramentalen läßt sich auch bei Cyrill Hieros. noch wahrnehmen (Myst. Kat. 3 c. 3: Die heilige Salbe ist nach der Anrufung nicht mehr eine gewöhnliche Salbe, sondern eine Gnadengabe Christi und des hl. Geistes, die durch die Gegenwart seiner Gottheit wirksam wird. Und mit dieser findet die Salbung an der Stirne und an deinen übrigen Sinnen in sinnbildlicher Weise statt. Mit der sichtbaren Salbe wird somit der Körper gesalbt, mit dem heiligen und lebendigmachenden Geiste aber wird die Seele geheiligt). Aber seine Äußerung ist doch schon ein bedeutender Schritt zur Erhebung der Salbung zum selbstständigen Sakrament und des Öls zur materia terrestris. Die Anschauung Augustins (vgl. auch De Trin. L. XV c. 26 und Tract. 44 in Ev. Jo.) geht ebenfalls diesem Ziele zu. In einer Osterpredigt an die Katechumenen (Serm. 227) führt er aus: Die Kommuniongemeinde ist Ein Brot, Ein Leib. Das Brot besteht aus Weizenkörnern, die vorher voneinander getrennt waren. Um Ein Brot zu bilden, mußten die Körner gemahlen und mit Wasser angefeuchtet werden. Das erstere geschah an den Hörern jejunii humiliatione et exorcismi sacramento. Accessit baptismus et aqua; quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis. Aber ohne Feuer läßt sich kein Brot herstellen. Quid ergo significat ignis? Hoc est Chrisma. Oleum enim ignis nostri spiritus sancti est sacramentum. Mit solchen Überschätzungen wurde der Grund für die confirmatio als selbstständiges Sakrament gelegt.

Vermutlich hat auch das hierarchische Interesse zu der steigenden Erhöhung des Wertes der die Taufe begleitenden Handlungen beigetragen. Schon Cyprian stellt es als eine ständige Gepflogenheit hin, daß diejenigen, die in der Kirche getauft werden, vor die praepositi ecclesiae gebracht werden und durch „unser“ Gebet und Handauflegung den hl. Geist erlangen und mit dem Kreuzeszeichen vollendet werden (consummentur, Ep. 73, c. 9; man beachte übrigens, daß Cyprian in diesem Satze die Salbung nicht erwähnt). Hierher gehört, daß Hieronymus erklärt (Contr. Lucif. N. 8—9), daß die Handauflegung dem Bischof zustehe. Hierher gehört weiter, daß Papst Silvester (314—335) einem Presbyter die Salbung zugesteht propter occasionem mortis, was also als Ausnahmsfall zu betrachten ist; ferner daß Innocentius I. (401—407) erklärt: De consignandis infantibus manifestum est non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri, licet sint sacerdotes, pontificatus apicem non habent. Hierher gehört auch die Bestimmung, daß die Herstellung des Salböls ein Reservatrecht der Bischöfe sei (die Belege bei Bingham XII, c. 2, § 1). Da auch bei der Taufe ein Salbakt beibehalten wurde, so bekam man zwei Salbungen, wenigstens in der römischen, für das Mittelalter maßgebenden Praxis: eine bei der Taufe und eine bei der confirmatio. Die letztere durfte nur vom Bischof vollzogen werden. Zu der Benennung vgl. man Conc. Auras. 411 c. 1: In confirmatione sacerdos commonebitur etc.; Sacr. Gregor. Sabbato sancto: Pontifex exspectans, ut confirmet eos; Ord. Rom. VII § 12: Et dat orationem pontifex super eos, confirmans eos cum invocatione septiformis gratiae Spiritus sancti.

Da die selbstständige Handlung aber auch eine selbstständige Bedeutung haben mußte, und die Taufe nicht entwertet werden sollte (Tert. De bapt. c. 4: Supervenit statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt), so unterschied man eine doppelte Geistesmitteilung. Eine Predigt (BM VI, p. 649; sie stammt nach Bingham aus der Mitte des 5. Jahrh.) sagt darüber: In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur; post baptismum roboramur.

Hinsichtlich des Unterschiedes zwischen der Salbung bei der Taufe und der bei der consignatio (= confirmatio) bestimmte Innocentius I. (401—417): Presbyteris, seu extra episcopum seu praesente episcopo baptizant, chrismate baptizatos ungere

licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo assignare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. Vgl. Isidor. Hisp. De offic. II, c. 24—26; Raban. De inst. I, c. 30; Rup. Tuit. De off. V, c. 16. So bildete sich die Formel, welche Taufe und Firmung voneinander abgrenzte: In baptismo datur spiritus ad remissionem peccatorum, hic datur ad robur, vgl. zur mittelalterlichen Lehre von der confirmatio Hauck, Dogmengesch. B. II, Kap. II § 2. Die geschichtliche Entwickelung der Firmung als Kultushandlung ist abgeschlossen in der Bulle Eugens IV: Exultate. Die Salbung hat der Handauflegung den Rang abgelaufen, während Isidorus Hisp. noch schrieb: Post baptismum per episcopos datur Spiritus sanctus cum manuum impositione, erklärt die Bulle: Loco illius manus impositionis (AG 8) datur in Ecclesia confirmatio. Ihre Materie ist chrisma confectum ex oleo et balsamo, ihre Form: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine P. et F. et Sp. s.; ihr ordinarius minister ist der Bischof, ihr effectus: quia in eo datur Spiritus s. ad robur, ut Christianus audacter Christi confiteatur nomen. In fronte confirmandus inungitur. Die symbolische alapa wird in der Bulle nicht erwähnt. In Wirklichkeit ist sie viel älter als die Bulle; denn Durandus erklärt sie in seinem Rationale VI, c. 83 (Ende des 13. Jahrh.) in einer Weise, daß man noch froh sein muß, daß sich daraus nicht noch ein Sakrament entwickelt hat; der Bischof thut ein Zweifaches: er salbt den Konfirmanden und percutit eum in facie. Dieser Schlag soll auf diesen die Wirkung ausüben, daß er 1. den Empfang des Sakraments fest im Gedächtnis behält, 2. ad robur, 3. stellt er die Handauflegung der Apostel dar, und 4. erfolgt er ad terrendum malignum spiritum, ut fugiat et ne redire audeat. Der römische Katechismus beschränkt sich auf die Erklärung: ut meminerit se tamquam fortem athletam paratum esse oportere ad omnia adversa invicto animo pro Christi nomine ferenda.

Die morgenländische Kirche zählt die Salbung als selbstständiges Sakrament, läßt sie aber im unmittelbaren Anschluß an die Taufe durch den Priester vollziehen, mit den Worten: Sigel der Gabe des hl. Geistes, Amen.

Schon im Mittelalter wurde die confirmatio von den dissentierenden Parteien verworfen. Die oben ausgesprochene Ansicht, daß zu ihrer Erhebung zum selbstständigen Sakrament das Bestreben beigetragen habe, die Machtstellung der Bischöfe zu erhöhen, ist schon von Wiclif ausgesprochen worden (Trial. 294: Ut episcoporum solempnitas aut necessitas plus credatur). Die Böhmen schlossen sich dieser Opposition an und vollzogen an der confirmatio eine für die evangelische Konfirmation wichtige Umgestaltung. Auch die getauften Kinder sollen gleich den im verständigen Alter Getauften bestätigt werden, sollen später ihren Glauben bekennen und das Versprechen des Gehorsams abgeben (Mitteilung des H. Diakonus Müller zu Herrnhut, bei Caspari, Konfirmation, p. 168—171). Bei der katholischen Bevölkerung selbst scheint sich die confirmatio keiner allgemeinen Beliebtheit erfreut zu haben. Der römische Katechismus fängt den Abschnitt darüber mit den Worten an: Si in sacramento confirmationis explicando Pastorum diligentia requirenda umquam fuit, nunc certe opus est illud quam maxime illustrare, cum in sancta Dei ecclesia hoc sacramentum a multis omnino praetermittatur, paucissimi vero sint, qui divinae gratiae fructum quem debent ex eo capere studeant. Luther strich bereits 1520 (De capt. Bab.) die confirmatio aus der Zahl der Sakramente und ließ sich (Pred. vom ehel. Leben 1522) nur zu dem Zugeständnis herbei: Ich lasse zu, daß man firmele, soferne, daß man wisse, daß Gott nicht davon gesagt hat, auch nichts darum wisse, und daß es erlogen sei, was die Bischöfe darinnen vorgeben. Über die zu seiner Zeit hervortretenden Versuche, eine evangelische Konfirmation zu gründen (z. B. in der Kasselschen KO 1535), spricht er sich nicht aus. Sein Herz hing an einem Unterricht der Getauften im Katechismus zum Zweck eines würdigen Kommunionempfangs. Gleich ihm sprechen sich die andern Führer der evangelischen Bewegung scharf gegen die römische confirmatio aus.

Wenn es nun doch zur Gründung einer evangelischen Konfirmationshandlung kam, so lagen die Gründe tiefer als in dem Wunsche, ein evangelisches Seitenstück zur römischen Firmung zu geben. Der Streit um die Kindertaufe, geführt gegen Schwenckfeldt und die Wiedertäufer, empfahl es, zur Beruhigung der Gemeinden eine Handlung einzuführen, in welcher die Getauften ihren Glauben bekannten und sich zum Gehorsam gegen die kirchlichen Ordnungen verpflichteten. Das Vorbild dazu gab die oben erwähnte Einrichtung bei der Brüdergemeinde. Butzer war damit bekannt, und die Anordnung einer solchen

Handlung (zuerst in Straßburg und in Hessen) ist hauptsächlich auf ihn zurückzuführen. Als Ceremonie des Vollzugs bot sich die Handauflegung dar, von der Melanchthon schon 1520 in dem Abschnitt seiner loci: de participatione mensae D. geurteilt hatte: Confirmationem opinor impositionem manuum. Auf diesem Wege führten die Verhandlungen mit den römischen Theologen vorwärts: die Firmung sollte durch Unterricht und eine abschließende Handlung ersetzt werden. Damit war die Grundlage für die evangelische Konfirmation gewonnen. Allein gerade diese ihre Entstehungsgeschichte, namentlich die an das Interim sich anschließenden Verhandlungen verschafften ihr den Widerspruch des Flacius Illyricus und seiner Anhänger. Die Folge davon war, daß sie lange in manchen lutherischen Gebieten mit Mißtrauen angesehen wurde und als öffentliche kirchliche Handlung nicht recht aufkam. Daß diese Gebiete auch ohne sie recht gut auskamen, dürfte unzweifelhaft sein. Man wird weiter auch das Urteil abgeben dürfen, daß die Reformierten ihre Einführung viel eifriger betrieben als die Lutheraner. Calvin legte noch den Hauptnachdruck auf den Unterricht, der Genfer Katechismus ist zu diesem Zweck geschrieben, und auf das abschließende Examen und Bekenntnis (Instit. IV, c. 19, § 13). Hyperius aber giebt in seinen Elementa christianae religionis eine für den Schüler bestimmte eingehende Darlegung der Bedeutung und Wirkung der impositio manuum. In dieser Richtung ist sie in der englischen Episkopalkirche ausgestaltet als ein feierlicher Konfirmationsakt, bei welcher der Bischof die Handauflegung vornimmt.

Die Geschichte der Einführung der öffentlichen Konfirmation in Deutschland läßt sich zur Zeit nicht schreiben, weil das Material für die einzelnen Territorien noch gar nicht gesammelt, zum Teil auch nicht veröffentlicht ist. Eine derartige Geschichte ist auch kein vordringendes Bedürfnis, denn die befördernden Momente sind ziemlich klar. Die pietistische Bewegung empfahl die Einführung der Konfirmation, weil sie in ihr ein Erweckungsmittel sah; das Umsichgreifen der katholischen Kirche, das in den Übertritten protestantischer Fürsten an den Tag kam, legte es nahe, mittelst der Konfirmation die konfessionelle Zugehörigkeit der Getauften festzulegen. Der Rationalismus folgte den Pietisten insofern, als er auf das Gemüt der Konfirmanden vor allem einzuwirken und darum der Handlung eine möglichst effektreiche Ausstattung zu geben suchte. Die sonderbaren Zuthaten, die ihr heute noch an einigen Orten ankleben, kommen auf seine Rechnung, aber wohl auch die Beliebtheit und Teilnahme, deren sich die Konfirmation bei der unkirchlichen Bevölkerung der Städte noch erfreut. Weiter muß man auch die kirchenregimentlich-bureaukratische Verbindung der Konfirmation mit der Entlassung aus der Schule oder dem Übertritt in höhere Bildungsanstalten und die verbreitete Ansicht, daß die Konfirmation den Übergang in das gesellschaftliche Leben vermittle, in Anschlag bringen, um die heutige Gestalt der Konfirmation und die damit verbundenen Mißstände zu begreifen.

Die Hauptschwierigkeit, mit der die Konfirmation belastet ist, ist die Thatsache, daß ihr die besondere Einsetzung und Verheißung fehlt. Man hatte eine kirchliche Handlung angenommen, die sowohl zur Taufe als zur Kommunion und zum Unterricht in Beziehung stand und überdies ihren Namen von einem aufgegebenen Sakrament hatte. Diese Handlung bot den Theoretikern mehrere Gesichtspunkte, von denen aus sich eine Theorie der Konfirmation herstellen läßt, ohne daß man es zu einem theologischen, geschweige denn bekenntnismäßigen Konsensus gebracht hätte (Caspari, Konf. Kap. 5 und 8; die Hefte der freien kirchl. soz. Konf.). Der Versuch neuerer Theologen, ihr einen mehr sakramentalen Charakter zuzusprechen (z. B. von Vilmar gemacht, Theol. der Thatſ. p. 56 ff., Dogm. II p. 227 ff.) ist vergeblich, weil das, was die alten Theologen gegen die römische Firmung eingewendet haben, auch gegen diesen Versuch gilt. Die Konfirmation ist eine kirchlich-pädagogische Einrichtung, notwendig geworden, wie ihre Geschichte zeigt, dadurch, daß die Taufe der Neugeborenen festgehalten, und eine Erkenntnis der Heilswahrheiten als unerläßliche Vorbedingung des Kommunionempfanges erkannt wurde; darin ist die Notwendigkeit eines kirchlichen Unterrichtes und auch die Berechtigung eines Konfirmandenunterrichtes begründet, aber auch die Notwendigkeit eines Aktes, in dem die Zulassung zum Abendmahl erklärt wird. Diese Erklärung kann natürlich auch einem einzelnen gegeben werden, und in dieser Form der Privatkonfirmation hat die Konfirmation bis in das 19. Jahrhundert herein in einzelnen Städten, wie Hamburg und Nürnberg, bestanden; aber an ihre Stelle ist jetzt die allgemeine öffentliche Konfirmation getreten. Hofmanns Verlangen, diese öffentliche Konfirmation auf eine besondere, engere Gemeinde zu beschränken, die zur Kirchenleitung mehr herangezogen werden soll (ZPK Bd 18), konnte nicht durchdringen, weil er nur diesem Ausschnitt aus der Gemeinde das Kommunionrecht erteilt haben wollte. Aber Hofmann bleibt trotzdem auf der Bahn der kirchlichen Entwickelung insofern, als Konfirmation und

Erteilung des Kommunionrechtes verbunden bleiben. Diese Verbindung wird aber aufgehoben durch den in neuester Zeit gemachten Vorschlag, die Konfirmation von der Erteilung des Kommunionrechtes loszulösen und letztere erst später, unter gewissen Bedingungen eintreten zu lassen (Erfurter Thesen, Vortrag von Stöcker und Gutachten, Berlin 1900—1). Da die Bewegung erst angefangen hat, aber doch mächtig zu werden beginnt, so seien folgende Punkte zusammengestellt, welche von Anhängern und Gegnern beachtet werden müssen. 1. Die evangelische Konfirmation ist ihrer Geschichte und ihrem Zweck nach unzertrennlich mit der Erteilung des Kommunionrechtes verbunden. 2. Wird diese Verbindung aufgehoben, dann ist die bestehende Konfirmation abgeschafft. 3. Das Kommunionrecht erfordert nur eine gläubige Hinnahme und ein zustimmendes (wenn auch unvollkommenes) Verständnis der Heilswahrheiten, aber nicht eine allseitig entwickelte Erkenntnis und einen allseitig bewährten Glauben. 4. Für die Gründung einer neuen Konfirmation muß sowohl ihre im Wesen der kirchlichen Erziehung liegende Berechtigung als ihre (natürlich nur relative) Notwendigkeit nachgewiesen werden. Zu diesen prinzipiellen Sätzen kommen noch folgende Erwägungen: 1. Die Schäden der heutigen Praxis liegen nicht sowohl in der Konfirmationshandlung, deren sachgemäßer Umgestaltung nichts im Wege steht, sondern in dem vorbereitenden Unterricht; da muß die Reform einsetzen. 2. Die Mißstände, welche sich im Volksleben an die alte Konfirmation angehängt haben, aber durchaus nicht gleichmäßig herrschen, bleiben natürlich auch an der neuen hängen. 3. Ein unwürdiger Kommuniongenuß läßt sich überhaupt durch keine kirchliche Einrichtung verhüten; für einzelne Fälle bietet auch die alte Praxis die nötige Handhabe durch die Verweigerung der Konfirmation; dann darf aber auch keine Nötigung zur Konfirmation stattfinden. 4. Eine prinzipielle Scheidung der Konfirmation von dem Kommunionrecht führt früher oder später, aber unaufhaltsam dazu, daß die Alleinherrschaft, welche die Kindertaufe zur Zeit im normalen kirchlichen Leben hat, in Frage gestellt wird. **Caspari.**

Kongregationalisten oder Independenten. — Wie umfangreich die Litteratur ist, zeigt der von 1546—1878 nicht weniger als 7250 Nummern zählende bibliographische Anhang (S. 1—286) des Bd III, 423, 46 genannten monumentalen Buches von Henry Martyn Dexter (1821—† 1890; von 1851—1890 Chefredakteur des „Congregationalist“): The Congregationalism of the last three hundred years etc., New-York 1880. Zu der ältesten Litteratur gehören, wie bei Browne (vgl. Bd III, 423, 58 ff.), die Schriften, bezw. Tagebücher der in der Ursprungszeit des Kongregationalismus eine Rolle spielenden Männer, die in ziemlich großer Zahl erhalten sind, vgl. in dem Index of bibliographical collections bei Dexter S. 289 ff. die Namen Ainsworth, Greenwood, Barrowe, Robinson, W. Bradford (Dexter Nr. 6333: History of Plymouth Plantation ed. C. Deane, Boston 1856), J. Winthrop (Dexter Nr. 3857: History of New England from 1630 to 1649 ed. J. Savage, Boston 1853), E. Winslow u. a. — Die deutsche Litteratur über den Kongregationalismus (vgl. die betr. Abschnitte in C. F. Stäudlin, Allg. Kirchengesch. von Großbritannien, 2 Bde, Göttingen 1819 und in H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868, ferner das fleißige, aber in der Auffassung fundamental wichtiger Dinge gelegentlich fehlgreifende, von Neander bevorwortete Buch des damaligen cand. H. F. Uhden: Geschichte der Congregationalisten in Neu-England bis zu den Erweckungen ums Jahr 1740, Leipzig 1842) kann — das gilt für den Stoff dieses A. selbst von Weingarten — einen Vergleich mit der englisch-amerikanischen nicht aushalten; die deutsche Bearbeitung des Buches von Rob. Baird (Religion in the United States of America. Or an account of the origin, progress, relations to the State, and present condition of the evangelical churches in the United States, Edinburgh 1844) durch K. Brandes (Kirchengeschichte, kirchliche Statistik und religiöses Leben der Vereinigten Staaten von Nordamerika, I, Berlin 1844) ist, wie seine Vorlage, veraltet, aber, wo neuere englisch-amerikanische Litteratur nicht zur Verfügung steht, noch heute brauchbar. — Von der englisch-amerikanischen Litteratur nenne ich außer den schon Bd III, 423 angeführten Werken von Hanbury (bis 1560), Waddington und Dexter, von denen das letztere das unumgängliche Hauptwerk zur Geschichte des Kongregationalismus genannt werden muß — es ist im folgenden A. gemeint, wo „Dexter“ citiert wird —, folgende: Cotton Mather, Magnalia Christi Americana. Or the ecclesiastical history of New England from its first planting in the year 1620 unto the year of our Lord 1698. In seven books, London 1702; G. Punchard, History of congregationalism, New-York u. Boston 1865—81; H. M. Dexter, Congregationalism: what it is, whence it is, how it works, Boston 1865; J. Stoughton (englischer Kongregationalist, † 1897), Church and State two hundred years ago, a history of ecclesiastical affairs from 1660—63, London 1862; und Ecclesiastical History of England (Civil wars, Commonwealth, Restoration) 4 vols, London 1867—70; und Religion in England under Queen Anne and the Georges (1702—1800) 2 vols, London 1878; und Religion in England from 1800—1880, 2 vols, London 1884; A. H. Ross († 1893), A pocket-manual of congregationalism, Chicago 1883; H. K. Carroll, The religious forces

of the United States (American church history series I), New-York 1893; W. Walker, The creeds and platforms of congregationalism, New-York 1893; W. Walker, A history of the congregational churches in the United States (American church history series III), New York 1894; W. Walker, Ten New-England-Leaders, Boston 1901; Dictionary of national biography ed. by L. Stephen (vol. I—XXVI) und S. Lee (vol. XXII—LXIII), bis jetzt 63 Bde, London 1885—1900. — Das Congregational Year-Book für England und Wales erscheint in London (Congregational Union of England and Wales, Memorial Hall, Farringdon Street, E. C.), ein Year-Book der amerikanischen Kongregationalisten giebt das Publishing-Committee of the national council heraus (Boston, Publishing Society).

1. „Kongregationalisten" — oder, wie man in England früher sagte, „Independenten" — sind der Bedeutung und Geschichte des Wortes nach alle diejenigen [evangelischen] Christen, welche a) in den einzelnen lokalen Gemeinden (congregations) der *wirklich* Gläubigen eines Ortes die dem NT entsprechende Form der Kirche sehen und daher b) jeder einzelnen solchen Kirche oder Gemeinde in Bezug auf ihr gesamtes kirchliches Leben, also nicht nur in Bezug auf die Bestellung der Pfarrer, sondern auch in Bezug auf Kultus, Disziplin und Lehre, völlige Unabhängigkeit (independency) gewahrt wissen wollen, also nicht nur jedes Staatskirchentum verwerfen, sondern auch gesetzgebende und die einzelnen Gemeinden bevormundende, ja eventuell majorisierende Synoden ebenso perhorrescieren wie ein konsistoriales oder ein hierarchisches Kirchenregiment. — „Kongregationalisten" in diesem Sinne sind auch die Baptisten — vielleicht mit Ausnahme der Original Freewill Baptists —, die Adventisten mit Ausnahme der Seventh-day Adventists, die Unitarier und die „Christians"; im besondern aber heißen Kongregationalisten (Congregationalists) die Mitglieder derjenigen geschichtlich aus dem calvinischen Protestantismus hervorgewachsenen Gemeinden [und freien Gemeinde-Vereinigungen], welche — ursprünglich und noch heute wesentlich — *allein* durch die Geltendmachung jenes zwiefältigen kongregationalistischen Prinzips von andern calvinisch-reformierten Christen sich unterscheiden. Nur um diese „Kongregationalisten" im engern Sinne handelt es sich hier.

2. *Faktisch* independent und *faktisch* nur aus lebendigen Christen zusammengesetzt waren in England, der Heimat des Kongregationalismus, in der Zeit der katholischen Maria und in den spätern Tagen hochkirchlich-bischöflicher Tyrannei nicht wenige mehr oder minder sich verbergende „puritanische" Konventikel; ebenso die wenigen im England des 16. Jahrhunderts vorhandenen Anabaptisten und Familisten (vgl. Bd V, 754, 23 ff.). Allein wenn man den, freilich mannigfaltig gebrauchten, Parteinamen der „Puritaner" (vgl. den A.) vom 16. Jahrhundert aus versteht, also nicht *alle* Oppositionselemente der Zeit Karls I. unter ihm zusammenfaßt — was nur verwirrend wirkt und dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch gegenwärtig nicht entspricht —, so muß man sagen, daß dies Independent-sein bei den Puritanern lediglich eine zufällige Folge des Verfolgungszustandes war, in dem sie sich befanden. Denn die Puritaner — und nicht nur die gemäßigten, die lediglich an den Resten des katholischen Kultus und katholischer Kirchensitte Anstoß nahmen, sondern auch die radikaleren, streng calvinistischen, wie Cartwright (vgl. Bd III, 733—35) und seine zahlreichen Gesinnungsgenossen in Cambridge, — wünschten eine ihren Idealen entsprechende Reform der *Nationalkirche* und fühlten sich als deren Glieder. Hunderte von puritanisch Gesinnten standen noch im Anfang des 17. Jahrhunderts als Pfarrer im Dienst der anglikanischen Staatskirche, ohne die Hoffnung auf eine weitere Durchführung der Reformation in ihr aufgegeben zu haben, und in den Zeiten der Westminster-Synode (1643—1648, bezw. 53; vgl. den A.) ist das Ideal der Strengen unter den eigentlichen Puritanern deutlich in die Erscheinung getreten; dies wars: eine presbyterianische *Konformität*, eine Vereinigung mit der schottisch-reformierten Kirche zu einer presbyterianischen *Nationalkirche*. Die Anabaptisten [und Familisten] waren nicht nur aus Not „kongregationalistisch" gestimmt — ihre Stellung zur Kindertaufe schloß prinzipiellen Widerspruch gegen Staats- und National-Kirchentum in sich —; aber prinzipielle „Independenten" waren die Anabaptisten nicht. Sie haben vermutlich ihren Anteil an der Entstehung der kongregationalistischen Gedanken gehabt, insofern Robert Browne Anregungen von ihnen empfing (vgl. Bd III, 425, 56 ff.), und die spätern Baptisten sind von kongregationalistischen Gemeinden ausgegangen (vgl. unten Nr. 4a und 5), doch haben die Kongregationalisten ihre besonderen, dem Anabaptismus und Baptismus gegenüber sie durchaus selbstständig stellenden Anfänge. Der Kongregationalismus wurzelt in dem *prinzipiellen Separatismus* Robert Brownes (vgl. den A. Bd III, 423 ff.) und hat nach Browne durch Greenwood und Barrow (vgl. Nr. 3a), durch Ainsworth und Johnson (vgl. Nr. 3b), durch John Robinson (vgl. Nr. 4a und namentlich 4b) und durch die Entwickelung der auf ihn zurückgehenden Gemeinden in England (vgl. Nr. 5) und Amerika (vgl. Nr. 6)

die Ausgestaltung erhalten, aus der sich die heutigen Verhältnisse der Denomination (vgl. Nr. 7) erklären.

3a. Robert Browne, der erste klare Vertreter kongregationalistischer, und zwar demokratisch=kongregationalistischer Ideen (vgl. Bd III, 426, 36 ff.; Dexter S. 695, vgl. p. XXXVII: Brownism — the absolute monarchy of Christ, working through the vice-regent democracy of its members), hatte 1586 seinen Frieden mit der anglikanischen Staatskirche gemacht (Bd III, 427, 16 ff.). Die Gemeinde in Middelburg in Holland, der er 1581—83 vorgestanden hatte, ist spätestens 1595 (Bd III, 427, 15; vgl. 425, 26) zu Grunde gegangen. Die schon vorher (1580) von ihm gegründete Gemeinde in Norwich hat freilich Brownes Apostasie überdauert; auch in einigen andern Orten entstanden kleine Separatistengemeinden, — wir hören 1596, daß sie verfolgt worden sind (Walker, Creeds S. 29 Anm. 2 und S. 49). Bestand haben sie alle nicht gehabt, und Näheres wissen wir nur über diejenige, die für die weitere Geschichte bedeutsam geworden ist: die Londoner. Ob diese Londoner Kongregationalistengemeinde in irgend welchem Zusammenhange stand mit der puritanischen Separatistenversammlung, die am 19. Juni 1567 gesprengt worden war (vgl. den A. Puritaner), ist trotz Waddington (I, 742—45) mehr als fraglich (Dexter S. 633 und 114 f.). Ihr erstes sicheres Lebenszeichen ist, daß John Greenwood (Dictionary XXIII, 84a—85a), der in London separatistischen Versammlungen gepredigt hatte, im Herbst 1586 (Dexter S. 211, Anm. 26) gefangen gesetzt wurde, und daß sein Freund und Arbeitsgenosse Henry Barrow (oder Barrowe; Dictionary III, 297a—298b) bei einem Besuche des Gefangenen am 19. November 1586 gleichfalls im Gefängnis festgehalten ward. John Greenwood war ein jüngerer Mann (in Cambridge immatrikuliert 1577/78), von dem wir nicht wissen, was ihn aus seinem klerikalen Amt in der Staatskirche auf separatistische Gedanken gebracht hatte; Henry Barrow (in Cambridge immatrikuliert 1566) war ein Jurist aus vornehmer Familie, der nach sehr weltlichem Leben plötzlich ernst und — vielleicht durch Greenwoods Einfluß — Separatist geworden war. Beide sind von ihrer erwähnten Inhaftierung (1586) an bis zu ihrem gemeinsamen Tode durch Henkershand (6. April 1593) in Gefangenschaft geblieben — und zwar bis 1591 in strenger Haft; im Lauf des Jahres 1592 durfte Greenwood gelegentlich gegen Bürgschaft das Gefängnis verlassen —; dennoch haben sie in eben dieser Zeit für die Geschichte des Kongregationalismus eine Bedeutung gewonnen, die derjenigen Brownes mindestens gleichkommt. Sie haben nämlich — Barrow ist der geistige Urheber vor Greenwood — im Gefängnis und zum Teil unter erschwerendsten Umständen — denn gelegentlich ist ihr Manuskript Blatt für Blatt aus dem Gefängnis geschmuggelt, um durch Freunde in Holland zum Druck befördert zu werden — mindestens acht Kontrovers= und Verteidigungsschriften von zusammen über 900 Druckseiten verfaßt (Dexter S. 233 ff.; Walker, History S. 44), unter denen „A true description out of the word of God of the visible church" (1589; Text bei Walker, Creeds S. 33—40) deshalb die beachtenswerteste ist, weil sie die Ansicht der Londoner Kreise wiedergeben wird, aus denen Barrow und Greenwood herkamen. Das Kirchenideal, das hier und in den andern Schriften der Gefangenen entwickelt wird, deckt sich im wesentlichen mit dem Brownes; aber es ist weniger demokratisch. Auch hier werden die Beamten der Gemeinde — der Pastor (Seelsorger), der Lehrer, die Ältesten, Diakonen, Helfer (relievers) oder Witwen (vgl. Bd III, 426, 54 f.) — gewählt „by the holy and free election of the Lordes holie and free people (Walker, Creeds S. 35); aber über den Ältesten, welche die Amtsführung der andern Beamten zu überwachen haben, steht weder die Gemeinde, noch sonst jemand als eine höhere Instanz: die Ältesten bilden mit den andern Beamten die leitende Oligarchie — a speaking aristocracy in the face of a silent democracy, wie ein amerikanischer Kongregationalist (Samuel Stone, † 1663) zwei Menschenalter später formulierte (Mather, Magnalia III, 118 § 9). Diese Form der kongregationalistischen Kirchenverfassungsgedanken — Dexter nennt mit andern sie „Barrowism" und unterscheidet, wie wir gleich sehen werden, drei verschiedene Ausgestaltungen dieses Barrowismus — hat weit über 100 Jahre bei den Kongregationalisten Englands und Amerikas geherrscht.

3b. Mit der Gemeinde, an und in der sie gearbeitet haben, sind Barrow und Greenwood nicht viel glücklicher gewesen, als Browne. Die Gemeinde wuchs freilich zunächst — u. a. schlossen ihr im Herbst 1592 zwei Männer sich an, die in der ältesten Geschichte des Kongregationalismus einen Namen haben: John Penry (1559— † 1593; Dictionary XLIV, 346a—350b), ein katholisch erzogener, dann zum strengen Puritanismus und schließlich zum Separatismus übergegangener Kleriker der anglikanischen Kirche, der

mehrere zweifellos auf ihn zurückgehende Traktate geschrieben hatte und sehr wahrscheinlich (neben Barrow u. a.) vornehmlich beteiligt gewesen war bei der Publikation der scharf satirischen pseudonymen Pamphlete des „Martin Marprelate", die in den Jahren 1588 und 89 die englische Kirche bewegt hatten (Dexter S. 131—202; vgl. auch oben Bd III, 734, 58 ff.), und Francis Johnson (1562—1618; Dictionary XXX, 9 a—11 b), gleich Greenwood und Penry früher ein Geistlicher der Staatskirche und, gleichwie sie, in Cambridge gebildet. Die Gemeinde vermochte auch im September 1592 (Dexter S. 232 Anm. 71) sich zu konstituieren, indem sie neben Ältesten und Diakonen Johnson zum Pastor, Greenwood, dessen Gefangenschaft in eben dieser Zeit eine Milderung erfuhr (vgl. oben S. 682, 29), zu ihrem „Lehrer" wählte. Allein schon am 5. Dezember desselben Jahres (Dexter S. 232) ward Greenwood wieder inhaftiert, und mit ihm Johnson; auch Penry und 56 andere Gemeindeglieder erlitten im März 1593 das gleiche Schicksal. Penry ward wenige Wochen nach Barrow und Greenwood hingerichtet (29. Mai 1593); die Mehrzahl der einfachen Gemeindeglieder durfte im Sommer oder Herbst 1593 (Dexter S. 267) auswandern nach Holland. In Amsterdam fanden diese Exulanten eine Zuflucht. Schon 1593 oder 1594 gewann diese London-Amsterdamer Gemeinde ein Mitglied, das im stande war, die durch Greenwoods Tod erledigte „Lehrer"-Stelle in vorzüglicher Weise auszufüllen (seit 1594 oder 95): Henry Ainsworth (geb. 1570 oder 71 in Swanton bei Norwich, gest. 1622 oder 23; Dictionary I, 191 a—194 b), einen Mann, über dessen Vorleben und Bildungsgang man fast nichts weiß; er scheint Autodidakt gewesen zu sein und ist doch einer der gelehrtesten unter den älteren Kongregationalisten gewesen, — er schrieb ein vorzügliches Latein und war ein Kenner des Hebräischen, wie wenige in seiner Zeit. Dieser Ainsworth wird den Hauptanteil gehabt haben bei der Abfassung des [barrowistischen] Bekenntnisses, das diese teils, gefangen, in London, teils in Amsterdam weilende Gemeinde 1596 zu ihrer Rechtfertigung herausgab (A true confession of the faith . . . which wee hir Maiesties Subjects, falsely called Brownists, doo hould etc., Text bei Walker, Creeds S. 49—74). — Frühjahr 1597 (Dexter S. 277) erhielt auch der noch gefangene Londoner Teil der Gemeinde Freiheit. Johnson und drei andere dachten nun daran, nach Amerika überzusiedeln; aber nach mißglückter Seereise kamen auch sie im September 1597 nach Amsterdam, wo die übrigen schon ein Halbjahr früher sich eingefunden hatten. Die Gemeinde-Organisation ward nun vollständig: Johnson konnte sein Pastorat wieder übernehmen. Johnson und Ainsworth werden die Verfasser der [erfolglosen] Petition gewesen sein, welche die Gemeinde 1603 dem neuen Könige Jakob einreichte (sie findet sich in Johnsons und Ainsworths Apologie or defence of such true Christians as are commonly, but unjustly called Brownists, Amsterdam 1604, S. 32—35, vgl. Dexter S. 305 und Append. Nr. 264), sowie der sie ergänzenden vierzehn Heads of differences between them and the Church of England (Dexter S. 307 f.; Walker, Creeds S. 77—80). Allein allerlei Zwiespalt störte den Frieden der Gemeinde, zumal seit John Smyth (vgl. Nr. 4 a) 1606 mit seinen Separatisten nach Amsterdam gekommen war. Auch Johnson und Ainsworth gerieten aneinander, weil Ainsworth der Gemeinde neben ihren Beamten eine gewisse Bedeutung geben wollte (Dexter S. 325; vgl. 695 und XXXVII: Johnsonism or High-Church-Barrowism — lodging all power in the elders; Ainsworthism or Low-Church-Barrowism — lodging all power in the elders in co-ordination with the members); 1610 kam es zur Sezession Ainsworths. Etwa zwei Jahre später (ca. 1612) räumte Johnson das Feld und zog nach Emden; doch ist er in Amsterdam, wohin er — man weiß nicht, wann und weshalb — zurückgekehrt war, im Januar 1618 gestorben (Dexter S. 340). Die Amsterdamer Gemeinde verlor derweil manche Glieder an den Presbyterianismus und hat Ainsworths Tod (1622 oder 1623, Dexter S. 343) nur in trümmerhafter Gestalt um ca. 80 Jahre überlebt: der Rest ward 1701 in die englisch-reformierte (presbyterianische) Kirche Amsterdams aufgenommen.

4 a. Die erste kongregationalistische Gemeinde, die Bestand behalten hat, die Muttergemeinde des englischen und amerikanischen Kongregationalismus, die Gemeinde von Gainsborough-Scrooby-Leiden, geht zurück auf einen der unbeständigsten unter diesen alten Separatisten, den schon Bd II, 386, 24 ff. genannten John Smyth oder Smith (immatrikuliert 1571, † 1612; Dictionary LIII, 68 b—70 a). Auch John Smyth war ein Schüler von Cambridge und dann Geistlicher der Staatskirche gewesen (in Lincoln; Dexter S. 311 f.). Wie er Separatist geworden ist, weiß man nicht. Seit ca. 1602 war er Pastor einer Separatistengemeinde in Gainsborough am Trent, etwa halbwegs zwischen Boston und York. Seine Gemeinde rekrutierte sich auch aus der Umgegend der Stadt, und dieser

ländliche Teil der Gemeinde Gainsborough hatte sein Centrum in Scrooby, wo William Brewster (ca. 1560—1644; Dictionary VI, 304b—305b), das weltlich angesehenste Glied der Gemeinde, damals Postmeister war. Zu diesen Separatisten in Scrooby gesellte sich im Jahre 1604 der Mann, der vor allen bisher genannten als der Vater des Kongregationalismus bezeichnet werden kann: John Robinson (1576?—† 1625; Dictionary XLIX, 18a—22b). Er stammte vielleicht aus Gainsborough (wo 1894 eine John-Robinson-Memorial-Church gebaut worden ist; Bild im Congregational Year-Book 1895 nach S. 186), hatte seine Ausbildung in Cambridge erhalten und war zuletzt Pfarrer der Staatskirche in Norwich oder dessen Nachbarschaft gewesen. Nicht lange nach Robinsons Anschluß teilte sich die Gemeinde Gainsborough-Scrooby. Die Muttergemeinde Gainsborough wanderte dann 1606, dem Druck der Verfolgung weichend, aus nach Amsterdam und gründete hier eine zweite Separatistengemeinde neben der von Johnson und Ainsworth. Wie Smyth dann seit 1609 mit seiner Gemeinde unter mennonitische Einflüsse geriet, danach wegen weiteren Gesinnungswechsels von seinen Genossen Helwys und Murton aus seiner Gemeinde ausgestoßen wurde, und wie Helwys und Murton 1612 in London die erste Baptisten-Gemeinde (General Baptists) gründeten (vgl. Bd II, 286,31): das ist hier nicht zu verfolgen. Denn Smyths Gemeinde schied 1609 aus der Geschichte des Kongregationalismus aus. Smyth selbst starb Ende August 1612 in Amsterdam (gegen Bd II, 286,33 nach der bei Dexter S. 321 erwähnten Begräbnisurkunde).

4b. Die Stammgemeinde des Kongregationalismus ist der Teil der Gemeinde von Gainsborough-Scrooby geworden, der zunächst in Scrooby und Umgegend zurückgeblieben war. Im Jahre 1607 oder 1608 zog auch dieser Teil unter Führung Brewsters und seines Pastors Robinson die Straße des Exils, und zwar zunächst auch nach Amsterdam. Auf die Zeit des Jahres 1608, da hier in Amsterdam Johnson und Ainsworth, Brewster und Robinson und mehrere andere bedeutende Männer der ältesten Zeit des Kongregationalismus vereinigt waren, sieht William Bradford (1590—1647; Dictionary VI, 161a bis 164a; Walker, Leaders S. 1—45), der schon als halbwachsener Bursche der Gemeinde in Scrooby angehört hatte, noch fast vierzig Jahre später im fernen Amerika wie auf Tage hellen Sonnenscheins zurück. Doch die Wolken blieben nicht aus: nach Smyths Abfall (1609; vgl. Nr. 4a) zogen Robinson und Brewster mit ihrer Scrooby-Gemeinde, um nicht in den Streit zwischen Johnson und Ainsworth (vgl. Nr. 3b) verwickelt zu werden, weiter nach Leiden; Robinson war der Pastor, Brewster der leitende Älteste der dortigen Gemeinde. Die Gemeinde ist zwar auch hier nicht geblieben: sie ist in den Jahren 1620—30 nach [New-]Plymouth in Nordamerika ausgewandert. Aber schon vorher (1616) hat sie eine Tochtergemeinde in England entstehen sehen (vgl. Nr. 5). In der Leidener Gemeinde liegen daher die gemeinsamen Wurzeln des englischen und amerikanischen Kongregationalismus. Hier in Leiden ist John Robinson, der die „Pilgerväter" nach Nordamerika abordnete, durch den Tod festgehalten; in der Peterskirche zu Leiden hat er am 4. März 1625 sein Grab erhalten (Dexter S. 391). Es ist daher angemessen, die Auswanderung nach Plymouth noch hier im Zusammenhang mit der Leidener Gemeinde und der Bedeutung Robinsons zu besprechen. — Englisches Nationalgefühl war es, daß den Leidener Exulanten trotz der Blüte ihrer Gemeinde — sie zählte 300 Kommunikanten (Dexter S. 389) — den Gedanken einer Auswanderung in das englische Kolonialgebiet nahe legte. Die Virginia-Company war (schon 1617) geneigt, ihr Territorium ihnen zu öffnen; aber die Schwierigkeit war das Zugeständnis freier Religionsübung seitens der Krone. Dies zu erlangen, hat Robinson weitgehende und für seine Denkungsweise charakteristische Zugeständnisse gemacht: man war geneigt, die Bischöfe, wenn auch nicht auf geistigem Gebiete, als die Repräsentanten des königlichen Aufsichtsrechts „über alle Provinzen, Diöcesen, Gemeinden oder Parochien" anzuerkennen (vgl. die seven articles von 1617 bei Walker, Creeds S. 89f.). Man erlangte aber nur nichtssagende allgemeine Versprechungen. Dennoch fuhr ein Teil der Gemeinde — die Majorität blieb mit Robinson zunächst zurück — unter Brewsters Führung am 2. Juli 1620 (alten Stils; Mather, Magnalia I, 6 § 4) auf einem der zwei gemieteten Schiffe, der „Speedwell", von Delfshaven (seit 1886 mit Rotterdam vereinigt) aus — zunächst nach Southampton, wo das zweite der gemieteten Schiffe, die „Mayflower", und eine nicht große Zahl englischer Gesinnungsgenossen sie erwartete. Am 5. (15.) August lichteten die Schiffe die Anker. Aber die „Speedwell" erwies sich als see-untüchtig, beide Schiffe mußten bis Plymouth zurückkehren. Von hier ging die „Mayflower", in der nun alle Auswanderer Platz finden mußten, am 6. (16.) September aufs neue in See. Nicht

alle 102 Passagiere der „Maiblume" waren Separatisten, aber ihre große Mehrzahl; und die meisten unter ihnen waren Glieder der Leidener Gemeinde, so die beiden Diakonen Dr. med. Samuel Fuller und John Carver (1575?—† 1621; Dictionary IX, 236a bis 237a), der erste Gouverneur drüben, sowie Eduard Winslow (1595—1655; Dictionary LXII, 201a—203b), einer seiner Nachfolger; mehrere, wie Brewster und Bradford hatten schon der Gemeinde in Scrooby angehört. Nach stürmischer Fahrt landete man am 9. (19.) November 1620 am Kap Cod — nördlich von dem Gebiete, über das die Virginia-Company verfügen konnte. Aber man hielt sich für hierher gewiesen, konstituierte sich als politische und religiöse Gemeinde (vgl. den „Mayflower Compact" vom 11. November a. St. bei Walker, Creeds S. 92), wählte einen „Governor" (John Carver) und fand auch nach vier Wochen des Umschauens am 11. (21.) Dezember den Platz zu einer Niederlassung da, wo dann [New-]Plymouth entstand (an der Massachusetts-Bay, 59 Kilom. südöstlich von Boston). Zwar räumte der Tod im ersten Winter unter den Kolonisten furchtbar auf — Frühjahr 1621 waren von den 48 männlichen Einwanderern 28 gestorben, darunter auch Carver; Bradford wurde sein Nachfolger —; dennoch hielt sich die Kolonie. Schon 1621 und 1623 kamen Nachschübe, ebenso 1629 und 1630. Freilich waren diese neuen Ankömmlinge nur zu einem Teile Gesinnungsgenossen aus Leiden; so lange die Londoner Kaufleute noch ihre Hand im Spiele hatten — 1626 wurden ihre Rechte für £ 1800 ihnen abgekauft —, gesellten manche zweifelhafte Elemente den Kolonisten sich zu. Doch überwand man, vornehmlich dank Brewsters und Bradfords Tüchtigkeit, diese Schwierigkeiten; die Leidener blieben die bestimmenden Personen, und mit dem letzten Nachschub aus Europa (1630) schien die Leidener Gemeinde, soweit sie noch reisefähig war, nach Plymouth verpflanzt. — John Robinson hat diese neue Heimat seiner Gemeinde nie gesehen — er starb 1625, bevor der Wunsch der Auswanderer, ihn drüben zu haben, sich erfüllt hatte —; aber sein Name ist auch in Amerika einer der geachtetsten geworden (vgl. Mather I, 6 § 4 und Dexter S. 392—410), und sein Geist hat auch die Entwickelung drüben beeinflußt. Was charakterisiert ihn? Dexter (p. XXXVII; vgl. 397 f., und 695) findet in dem „Robinsonism" einen „Broad-Church-Barrowism" und sagt von ihm, daß er dem Ainsworthism „the catholic recognition of other churches" hinzugefügt habe. Hält man neben diese kurzen Termini, die auch bei uns bekannte „Farewell-Adress" Robinsons, d. h. die überaus weitherzige und sehr lesenswerte Abschiedsrede an die aussegelnden Pilgerväter (deutsch bei Uhden S. 36 und z. T. bei Weingarten S. 33; englisch z. B. bei Mather, Magnalia I, 14 f.), so könnte Robinson als das Prototyp eines modernen weitherzigen, wenn nicht gar „liberalen" Kongregationalisten erscheinen. Aber Dexter (S. 392—410) hat Recht, wenn er dies Bild Robinsons auf Grund seiner Werke (vgl. Works of John Robinson ed. by R. Ashton, 3 vols, London 1851) als apokryph darthut. Robinson ist freilich nicht der strenge, ja intolerante Separatist geblieben, als welchen ihn sein ältesterhaltener, 1610 entstandener Traktat (A justification of separatism from the Church of England, 484 S. 4°; Works II) darthut. Er ist in wachsendem Maße geneigt geworden, Nicht-Separatisten, ja ganzen Kirchen gegenüber christlich-brüderlich zu empfinden, ihnen die δεξιὰ κοινωνίας (the right hand of fellowship, Ga 2, 9) zu geben (vgl. das Citat aus dem späten Treatise of the lawfulnes of hearing of the ministers in the Church of England bei Dexter S. 396, Works III, 377). Auch in Bezug auf die Kirchenverfassung ist er „liberal" gewesen: sein Barrowismus nähert sich dem Brownismus (Dexter S. 397 f.). Aber im Dogma ist Robinson ein überzeugter strenger Calvinist geblieben, wie noch einer seine letzten Schriften (A defence of the doctrine propounded by the synode at Dort, against John Murton, 1624, 204 S. 4°, Works I, 261—471) beweist. Die bekannte Abschiedsrede hat zuerst 1646 in apologetischem Zusammenhange und z. T. in indirekter Rede und von sich aus zusammenfassend, Edward Winslow mitgeteilt; erst Mather (Magnalia I, 14) oder eine unbekannte Vorlage, die er benutzte, hat Winslows referierende Fragmente in eine direkte und keine Lücken mehr verratende Rede Robinsons umgewandelt (vgl. Dexter S. 403 f.). Für Robinsons Denken darf deshalb der Wortlaut der Rede nur so weit als Material verwendet werden, als seine eigenen Schriften ihn decken. Aber für die weitere Entwickelung in England und Amerika, ja noch für den heutigen Kongregationalismus ist es bezeichnend, daß diese Abschiedsrede solche Berühmtheit erlangt hat.

5. Wie die Anfänge der amerikanischen Entwickelung, so haben auch die der englischen noch unter Robinsons Auspicien eingesetzt. Nicht an die kleinen ärmlichen und uneinigen Reste der Londoner Gemeinde (Dexter S. 634) knüpft diese Entwickelung an, sondern an

eine Neugründung Henry Jacobs. Henry Jacob (1563—1624; Dictionary XXIX, 117a—118a), ein Kenter von Geburt, der in Oxford gebildet war und zunächst dort Anstellung gefunden, dann eine Pfründe in seiner Heimat erhalten hatte, war hier 1590 durch Berührung mit Johnson für die vordem von ihm bekämpften separatistischen Gedanken gewonnen und nach Holland ausgewandert, wo er in Middelburg einige Jahre eine Exulantengemeinde pastoriert zu haben scheint. Im Jahre 1610 war er einige Monate in Leiden gewesen und hatte dort Robinsons Anschauungen kennen und teilen gelernt (Dexter S. 635). Die Gemeinde, die Jacob, nach England zurückkehrend, 1616 in Southwark (jetzt ein Stadtteil von London) begründete, darf deshalb in gewisser Weise als eine Tochtergemeinde der Leidener angesehen werden; Robinson konnte daher 1624 in seinem Briefe an „die Kirche Christi in London" (Works III, 381—85) die Anfrage der alten Londoner Separatisten, „ob Mr. Jacobs Gemeinde eine rechte Kirche sei, oder nicht", affirmativ beantworten (a. a. O. S. 384; Dexter S. 636). Die alten Londoner Separatisten werden sich nun mit Jacobs Gemeinde vereinigt haben. Jacob selbst ist in eben diesem Jahre, nachdem er 1622 mit einigen seiner Kinder in Virginia gewesen war, in London gestorben (Dictionary XXXIX, 117b); sein Nachfolger Lathrop vertauschte, als Bischof Laud von London (1628—33), der spätere Erzbischof von Canterbury (1633—45; vgl. d. A.), ihn und mehr als vierzig seiner Gemeindeglieder gefangen gesetzt hatte, dauernd Alt-England mit Neu-England. Doch hielt sich die Gemeinde. Vielleicht (Dexter S. 648 Anm. 97) gab's in Southwark seit 1621 auch noch eine zweite; in Yarmouth (in Norfolk) taucht 1629 eine Gemeinde auf, etwas später zeigen sich Gemeinde-Anfänge in Wales, Kent, Bristol und andrerorts (Dexter S. 649). Doch selbst einschließlich der „kongregationalistischen" Gemeinde der General-Baptists, die 1612 in London entstanden war (vgl. oben S. 684, 15) und derjenigen der Particular-Baptists, die 1633 aus der Londoner Kongregationalistengemeinde Jacobs sich herauslöste, sowie der wenigen Tochtergemeinden, welche diese beiden Arten baptistischer Gemeinden zunächst anregten, war die Zahl der „Independenten" noch gering, als 1642 der Bürgerkrieg begann. Aber seit dieser Zeit wuchs sie (Dexter S. 649 ff.). Noch in der Westminstersynode saßen nur zehn bis elf [nicht baptistische] Independenten. Sie waren die Anwälte völliger Religionsfreiheit und natürlich Gegner der presbyterianischen Konformität, welche das Resultat der Majoritätsbeschlüsse war (Dexter S. 652. 656 ff.; oben Bd IV, 337, 11 ff.). Und kaum war durch den Anschluß an den schottischen Covenant im September 1643 (vgl. zu diesem allem den A. Puritaner) die neue Konformität angebahnt, da begann mit der Siegeslaufbahn Cromwells „des großen Independenten" (seit 1644; vgl. d. A. Cromwell Bd IV, 333—343), die gewaltige und wundersame, z. T. auch wunderliche Zeit des independentistischen Enthusiasmus. Sie hier zu behandeln, kann nicht Aufgabe dieses A. sein (vgl. Bd IV, 337, 36 ff., den A. Puritaner und Weingarten S. 72 ff.); auch die Frage nach dem Zusammenhang der revolutionären Gedanken mit den independentistischen (vgl. Bd IV, 340, 1 ff.) und die der Schuld der Independenten an der Hinrichtung des Königs (30. Jan. 1649) kann und muß hier unerörtert bleiben: die *religiösen* Gemeinden der Independenten als solche sind nicht für die aus den Zeitverhältnissen geborne Politik verantwortlich zu machen, der ein Teil, ja gewiß die Mehrzahl ihrer Glieder zustimmte. Ebensowenig ist hier die Geschichte der sog. „independentistischen Sekten", d. h. der radikalen oder schwärmerischen religiösen Gruppen zu verfolgen, die seit dem Siege Cromwells aus der gärenden Masse des „Independentismus" der Revolutionszeit sich ausschieden (vgl. die AA. Levellers, Ranters, Quäker). Denn bei allen „Heiligen" sind's viel mehr *anabaptistische*, als calvinisch-kongregationalistische Traditionen, die sich in ihren Gedanken auswirkten. Und die sog. Levellers, d. h. John Lilburne 1614?—1657; Dictionary XXXIII, 243a—250b) und seine Gesinnungsgenossen, haben zwar neben politisch-demokratischen Ideen und im Zusammenhang mit ihnen die Forderung einer völligen Trennung von Staat und Kirche vertreten, die schon früher genuinen Independenten als Konsequenz kongregationalistischen Denkens sich aufgedrängt hatte und gewiß auch bei Lilburne nicht außer Zusammenhang mit kongregationalistischen Traditionen stand; allein das Levellertum als Ganzes gehört nicht der Geschichte des Kongregationalismus an. Ja — und das muß hervorgehoben werden — die Haltung der eigentlichen Kongregationalisten in der Zeit der Herrschaft Cromwells zeigt ein lehrreiches [auch in Amerika — vgl. Nr. 6 — hervortretendes] zu Leveller-Idealen nicht passendes Abweichen von den independentistischen Traditionen der Kampfeszeit. Freilich war der Kongregationalismus nicht Staatsreligion (vgl. Bd IV, 342, 21 ff.). Aber die Kongregationalisten standen nun in kirchenpolitischer Hinsicht mindestens ebenso

günstig, wie die Presbyterianer. Ja, sie hatten mehr, als diese, die Gunst des Lord-Protektors; aus ihnen wählte er seine Kapitäne (Walker, Creeds S. 343 Anm. 5). Es ist menschlich begreiflich, wenn auch zu kongregationalistischen (separatistischen) Idealen nicht passend, daß unter diesen Umständen hervorragende Kongregationalisten Ämter annahmen, die dem Organismus der alten, im Prinzip negierten, aber faktisch trotz aller Modifikationen noch unklar weiter bestehenden Established Church angehörten (Dexter S. 660 f.). Man freute sich in den wachsenden Kongregationalistengemeinden der Gunst der Regierung; ihre Geistlichen genossen ein Ansehen, das sie kaum hätten abwehren können, selbst wenn sie's gewollt hätten. Diese kurze Zeit einer Herrschaftsstellung des Kongregationalismus in England ist nicht spurlos vorübergegangen. Unter Gutheißung des Protektors — von wem die erste Anregung ausging, ist dunkel (Walkers, Creeds S. 346) — und in mindestens „halbamtlicher" Weise (a. a. O. 346 f.) ward in den letzten Monaten Cromwells eine Synode der „pastours or messengers of the severall congregationall churches" vorbereitet und auf den 29. September 1658 nach dem Savoy-Palast in London ausgeschrieben, die nach der Absicht der leitenden Männer unter den Kongregationalisten ein gemeinsames, freilich nicht als zwingendes Glaubensgesetz gedachtes Bekenntnis aufsetzen sollte, das der Westminster-Confession der Presbyterianer parallel wäre. Cromwell starb (3. Sept. 1658), ehe die Synode zusammentrat. Die Synode hat doch ihr Werk gethan. Etwa 200 Deputierte von 120 Gemeinden haben in 11 Tagen (zwei Sonntage ausgeschlossen) die sog. Savoy-declaration (Walker, Creeds S. 354—408) zur Annahme gebracht, die nach einer langatmigen, wenn auch historisch nicht interesselosen, Vorrede (354—367) ein mit der Westminster-confession fast identisches Glaubensbekenntnis (S. 367—402; Walker notiert die Abweichungen vom Westminster-Bekenntnis) und eine kongregationalistische Platform of policy, d. i. eine Art Kirchenordnung, bietet (S. 403—408). In Amerika hat diese Savoy-declaration große Bedeutung bekommen (vgl. Nr. 6); in England war sie fast wirkungslos, weil schon 1660 die Restauration der Stuarts die Verhältnisse völlig veränderte. Die neue Uniformitäts-Akte vom 19. Mai 1662, die Forderung der bischöflichen Ordination für alle Pfründennießer (auch 1662), die Konventikel-Akte von 1664, die jeden nicht anglikanischen öffentlichen Gottesdienst verbot, und die sog. „Fünf-Meilen-Akte" vom 30. Oktober 1665, die im Bannkreis von 5 Meilen von jeder Stadt allen Dissenter-Geistlichen den Aufenthalt verbot, wenn sie nicht schwören wollten, eine Änderung der Staatskirche nicht zu versuchen: das alles erneuerte den Verfolgungszustand der Nonkonformisten. Daß dieser Verfolgungszustand die in gleicherweise von ihm betroffenen Presbyterianer und Kongregationalisten einander näherte, ist begreiflich, wenn man bedenkt, wie viel konservativer die letztern in der Zeit des Protektorats geworden waren, und wie fern den ersteren die Möglichkeit der Erfüllung ihrer nationalen Kirchenverfassungswünsche gerückt war. In Cumberland und Westmoreland war es schon 1656 zu einer Einigung zwischen presbyterianischen und kongregationalistischen Gemeinden gekommen (vgl. die Ectracts from the agreement of 1656 bei Walker, Creeds S. 453 f.); und in Worcestershire (unter Führung Barters, vgl. d. A. Bd II, 486—88) in Essex, Wiltshire, Yorkshire und anderen Gebieten kamen ähnliche Unionen zu stande (Walker, Creeds S. 442; Ch. A. Briggs, American Presbyterianism, Edinburgh 1885, S. 77 f.). In den siebziger Jahren wurden diese Einigungsversuche wieder aufgenommen. Erneute Verfolgungen im Jahre 1682 führten zu ihrem Abbruch. Aber nach der Revolution von 1688 und der sog. „Toleranz-Akte" von 1689, welche den Dissenters verklausulierte Daseinsberechtigung gewährte (vgl. Bd I, 529, 55 ff.), wurden die Verhandlungen von presbyterianischen und kongregationalistischen Geistlichen in und um London wieder aufgenommen. Die Führer waren auf presbyterianischer Seite John Howe, der früher Kongregationalist gewesen war und damals der angesehenste Dissenterprediger war (1630—1705; Dictionary XXVIII 85 a—88 b), auf kongregationalistischer Matthew Mead oder Meade (1630?—1699; Dictionary XXXVII, 180 a—181 b) und der damals als Geschäftsträger der Kolonie Massachusetts in England weilende Amerikaner Increase Mather, der Vater des Verfassers der „Magnalia" (1639—1723; Dictionary XXXVII, 27 b—28 b). Eine Vorstufe der Union war die Stiftung eines gemeinsamen Fonds zu Gunsten armer Gemeinden und für die Heranbildung von Predigern (1. Juli 1690). Dreiviertel Jahr später (6. April 1691) kam in London die Vereinigung der Geistlichen beider Teile — die Geistlichen sind in der ganzen Bewegung die Handelnden, nicht die Gemeinden — zu stande (vgl. die Heads of agreement bei Walker, Creeds S. 455 bis 462), und bald fand sie auch in der Nachbarschaft Wiederhall. Aber schon im nächsten Jahre ging diese Union im Gefolge einer theologischen Kontroverse in die Brüche (Walker,

Creeds S. 449); sie wäre ein lediglich ephemeres Ereignis gewesen, hätten nicht die wesentlich kongregationalistischen Heads of agreement Anerkennung gefunden in Amerika, dessen damals bedeutendster kongregationalistischer Theologe, Increase Mather, an ihrer Abfassung hervorragenden Anteil gehabt hatte (vgl. Nr. 6). In England ist die Geschichte der Kongregationalisten in dem Jahrhundert nach dem Scheitern der Union mit den Presbyterianern keine glänzende gewesen. Sie hatten Frieden; sie sind auch nicht in dem Maße, wie die Presbyterianer, von der Aufklärung und der aus ihr gebornen arianisierenden (unitarischen) Strömung berührt worden; aber sie nahmen wenig zu, und auch ihr inneres Leben erschlaffte. Erst die methodistische Erweckung, die auf keinen Dissenterkreis so eingewirkt hat, wie auf die Kongregationalisten, hat eine neue, an Erfolgen reiche Zeit eingeleitet. Die Kongregationalisten waren hervorragend beteiligt bei der Begründung der ersten neuern Missionsgesellschaft, der ursprünglich interdenominationellen, jetzt rein kongregationalistischen „Londoner Missionsgesellschaft" (1795); sie waren neben den Methodisten die Hauptförderer der englischen Erweckung; ihre Gemeinde nahmen zu; und wie schon 1812 in Schottland (Waddington IV, 233 f.) so kam 1831 und 1832 in England eine Vereinigung der kongregationalistischen Gemeinden von England und Wales zu stande (formeller Abschluß 8. Mai 1832). Diese Congregational Union of England and Wales hat am 10. Mai 1833 eine privatim von George Redford (1785—1860; Dictionary XLVII, 377) ausgearbeitete Declaration angenommen, die kurz die kongregationalistischen Principles of religion und Principles of church-order and discipline entwickelt (Text bei Walker, Creeds S. 548—552), nicht, damit diese Deklaration als autoritatives Bekenntnis gelte (das widerspräche den kongregationalistischen Prinzipien), wohl aber, um die kongregationalistischen Kirchen dadurch anderen gegenüber zu charakterisieren (vgl. Walker, Creeds S. 546). Diese Declaration wird noch jetzt in jedem Congregational Year Book abgedruckt; aber einer der hervorragendsten Kongregationalisten im England des 19. Jahrhunderts, John Stoughton (1807—1897, Dictionary LIV, 439 a—440 b; vgl. oben bei der Litteratur), hat selbst geäußert, daß die Declaration, wenn sie nicht schon da wäre, jetzt von der inzwischen sehr gewachsenen Congregational Union schwerlich angenommen werden würde, nicht weil das Glaubensbekenntnis der Declaration — es ist nicht streng calvinisch, aber „evangelical" (d. i. etwa = „biblisch-positiv") — jetzt von der Mehrzahl der Kongregationalisten nicht mehr geteilt würde, wohl aber weil derartige Erklärungen der „christlichen Freiheit" widersprächen (Schaff, Creeds of Christendom I, 834 f.).

6. Die amerikanische Geschichte des Kongregationalismus seit Robinson (vgl. Nr. 4 b) ist noch reicher und bewegter, als die englische. Nur um eine ganz kurze Skizze kann es hier sich handeln. Ihr Hauptzweck ist, den Creeds and Platforms bei Walker ihre geschichtliche Stelle anzuweisen. — Die Gemeinde in Plymouth hielt sich (vgl. oben S. 685, 15); aber sie war zahlenmäßig so unbedeutend (1630 ca. 300 Mitglieder), daß sie für Amerika wenig bedeutet haben würde, hätte sie nicht durch ihr Beispiel die Puritaner in ihre Bahnen gezogen, die seit 1628 durch den Druck der Regierung Karls I. und seines Nachfolgers zur Auswanderung aus England sich getrieben sahen. In der Zeit bis 1640 sind etwa 10000 Puritaner über den Ozean gekommen (Walker, History S. 97). Im J. 1629 entstand die Gemeinde Salem (nördlich vom späteren Boston), 1630 wurden die Gemeinden Dorchester, Charlestown-Boston und Watertown begründet, binnen zehn Jahren, einschließlich zweier Tochtergründungen von Plymouth, in Summe 33. Von diesen Gemeinden in Massachusetts aus — vornehmlich waren Newtown (später: Cambridge) und Dorchester beteiligt — ist mit Hilfe der neu Einwandernden seit 1634 Connecticut, seit 1637 New-Haven kolonisiert worden. — Die einwandernden Puritaner, auf welche diese englischen Niederlassungen zurückgingen, waren, da sie kamen, nichts weniger als Separatisten; — nicht ihrer nationalen Kirche, sondern ihrer Verderbnis hatten sie entfliehen wollen. Dennoch sind die genannten ältesten Gemeinden in Massachusetts (mit Ausnahme zweier, deren Geistliche entschieden presbyterianisch dachten, vgl. Walker, History S. 116 u. 155 f.) kongregationalistisch organisiert worden: die G e m e i n d e n wählten ihre [zumeist in England bereits als Pfarrer bestellten und ordinierten] Pastoren und wiesen sie durch Handauflegung in ihr Amt ein; sie bestellten sich leitende Älteste (ruling elders), Lehrer und Diakonen; und innerhalb des kommunalen Ganzen sammelte sich um ein gemeinsames Bundesgelübde (covenant) zumeist sehr allgemeiner Art (vgl. die Covenants der Gemeinde in Salem bei Walker, Creeds S. 116—118, den Covenant der Kirche von Charlestown-Boston ib. S. 131 und den ausführlicheren Creed-Covenant von Windsor, Conn., ib. 154—156) die kleinere Zahl der eigentlichen Gemeindeglieder (Members).

Dieser Übergang der puritanischen Einwanderer zu kongregationalistischen Grundsätzen ist das wichtigste Ereignis der Geschichte des amerikanischen Kongregationalismus, ein Ereignis, ohne das er gar nicht wäre, ja eines der wichtigsten Ereignisse der amerikanischen Geschichte überhaupt. Aber es ist zugleich ein Ereignis, das geschichtlich noch nicht völlig aufgeklärt ist, und schwerlich je im Detail wird aufgeklärt werden können. Die Achtung und der Einfluß, den die maßgebenden Persönlichkeiten in Plymouth — zunächst der den Einwanderern nötige Dr. med. Fuller — in Salem, Boston und Watertown früh erlangten, ist gewiß ein Faktor der Entwickelung gewesen. Aber zwingender wird die Macht der Verhältnisse gewirkt haben: das Band mit der entfernten „Mutterkirche" war ein rein ideales; die primitiven Verhältnisse der neuen Kolonien forderten Selbstregierung; und ein kirchlicher Zusammenschluß der zerstreuten Einzelgemeinden wäre zunächst, wenn nicht ein Ding der Unmöglichkeit, so doch sehr schwierig gewesen. Das Recht der kongregationalistischen Behauptung, die kongregationalistische Kirchenverfassung sei die der christlichen Urzeit, — zugleich freilich auch das geringe Gewicht dieser These — ist hier thatsächlich illustriert worden: die Gemeinden standen hinsichtlich ihrer inneren Organisation und hinsichtlich ihres Verhältnisses zu einander in der neuen Welt ähnlich (freilich in mancher Hinsicht auch anders), wie die Gemeinden der apostolischen und frühen nachapostolischen Zeit. — Doch hat das puritanische Element die religiösen Verhältnisse in Massachusetts und Connecticut (mit New-Haven) doch wesentlich anders gestaltet, als es der separatistischen Vergangenheit der Kongregationalisten von Plymouth entsprochen haben würde. Faktisch war der calvinische Protestantismus in kongregationalistischer Ausprägung quasi Staatsreligion in den Kolonien. Widerstrebende Elemente — so 1635 Roger Williams (1604?—83; Dictionary LXI, 445a—450b), 1637 und 38 die „Antinomians" der „Perfectism" predigenden Mrs. Hutchinson, Baptisten (1642 u. ö.; Walker, History S. 146) und Quäker (seit 1656 ib. 147; vgl. den Anti-Quaker Article, den man 1660/1 in Salem dem Covenant anhängte, bei Walker, Creeds S. 118) — wurden teils durch die Gemeinden, teils durch die theokratisch mit ihr zusammengehende Obrigkeit ausgeschieden; das politische Bürgerrecht war von der Gemeindemitgliedschaft abhängig; noch später, als andere Denominationen geduldet wurden, mußten alle Bürger die kongregationalistischen Kirchensteuern mit tragen, erst 1833 sind die staatlichen Kirchenlasten in Massachusetts abgeschafft, und die Kongregationalisten vor dem Gesetz gestellt, wie alle anderen. Eine heilsamere Nachwirkung national-kirchlicher Traditionen war die Entwickelung der church-fellowship (Ga 2, 9; vgl. ob. S. 685,42), die trotz der Selbständigkeit der Gemeinden einen Zusammenschluß derselben ermöglichte. Aus beidem erklärt sich, daß „Synoden" oder „Councils" (darunter eine Gesamtsynode) auf amerikanisch-kongregationalistischem Gebiete fast 200 Jahre früher gehalten sind, ehe in England die Congregational Union zu stande kam. Schon 1637 tagte die erste solcher Synoden (Walker, History S. 142). Thomas Hooker (1586?—1647; Dictionary XXVII, 295a—296b), neben John Cotton von Boston (1585—1652; vgl. Walker, Leaders S. 46—94), Richard Mather von Dorchester (1596—1669; vgl. Walker, Leaders S. 95—134), dem Vater von Increase Mather, und John Eliot (1604—1690; vgl. Walker, Leaders S. 135—171), dem Förderer der Indianer-Mission, der bedeutendste der kongregationalistischen Theologen Amerikas im ersten Menschenalter der Kolonien, spricht in seinem berühmten Survey of the summe of church-discipline 1548 (Extracts bei Walker, Creeds S. 143—148) bereits ausführlich von den Synoden: sie sollen Rat geben und ermahnen; aber exkommunizieren dürfen sie nicht, obwohl sie einer Gemeinde the right hand of fellowship entziehen können — das Exkommunikationsrecht steht bei der Einzelgemeinde —; und zwingende Macht haben die Synodalbeschlüsse nicht. Faktisch ist freilich die in eben der Zeit, da Hookers Survey erschien, noch tagende berühmteste Synode — und bis 1852 einzige Gesamtsynode — des ältesten amerikanischen Kongregationalismus, die ihrerseits selbst über die Autorität der Synode sich ähnlich, ja noch minder kongregationalistisch ausgesprochen hat, die Synode von Cambridge (1646—48), für Massachusetts bis 1780, für Connecticut bis zur Saybrook-Synod von 1708 bestimmend geblieben. Diese Synode von Cambridge acceptierte „der Substanz nach" (Preface, bei Walker, Creeds S. 195) das englische Westminster-Bekenntnis und eine von Richard Mather verfaßte [barrowistische] Platform of church-discipline (Walker, Creeds S. 194—237). — Eine Angelegenheit, welche diese Synode zwar erörtert, aber nicht irgendwie entschieden hat, verdient besondere Erwähnung. Es ist die Frage des sog. Half-Way-Covenant (vgl. Walker, Creeds S. 238—287). Es war ein kongregationalistischer Grundgedanke, daß die Gemeinde aus wahrhaft

Gläubigen, Wiedergeborenen („visible saints"), bestehen müsse. Aber gerade der Umstand, daß dieser Gedanke in der ersten Generation der Ansiedler verwirklicht scheinen konnte, hatte in Zusammenhang mit der theokratisch-kirchlichen Form der ersten Gemeinden unter Einwirkung von 1 Ko 7, 14 und von alttestamentlichen Gedanken zu der allgemeinen Annahme geführt, daß auch die Kinder dieser Gemeindeglieder mit in dem Bunde mit Gott (in the covenant) seien. Deshalb hatte man sie getauft. Die Schwierigkeiten, welche diese Annahme den kongregationalistischen Grundgedanken bereitete — Schwierigkeiten, die bei dem Zusammenfallen der politischen und der religiösen Gemeinde auch ihre politische Bedeutung hatten —, mußten spürbar werden, sobald diese zweite Generation heranwuchs, und eine dritte geboren zu werden begann. Was sollte nun werden, da die Kinder der Visible Saints der ersten Generation zwar brave Männer und Frauen geworden waren, die weder abtrünnig wurden, noch zur Exkommunikation Anlaß gaben, aber z. T. keine deutlichen Zeichen ihrer Wiedergeburt erkennen ließen? Waren sie noch im Covenant? Und sollte man auch ihre Kinder taufen? Nationalkirchliche Erinnerungen und Tendenzen konnten zur Bejahung dieser Fragen führen und haben schon vor der Synode von Cambridge vereinzelt dahin geführt (Walker, Creeds S. 247 Anm. und Walker, History S. 157 ff.). Allein dies widersprach doch zu sehr allen kongregationalistischen Traditionen. Oder sollte man alle diese „unwiedergeborenen", aber redlichen Leute gar nicht zur Gemeinde rechnen? Allein sie bildeten bei weitem die Majorität, und nach der lange schon üblichen Praxis der Taufe von Kindern gläubiger Eltern waren sie im Covenant. Man schlug einen Mittelweg ein; schon zur Zeit der Synode von Cambridge dachte die Majorität so, wie 1657 eine Theologenkonferenz in Boston (Walker, Creeds S. 288—300) und 1662 eine gleichfalls in Boston versammelte Synode der Kirchen von Massachusetts (ib. 301—39) entschied: man gestattete denjenigen, die als Kinder um ihrer Eltern willen als Members gegolten hatten, falls sie sittlich untadelig waren, das öffentliche Bekenntnis zum Covenant, auch wenn sie sich nicht offenbarlich als „Wiedergeborne" erwiesen, taufte auch ihre Kinder, gleichwie man keinem Erwachsenen die Taufe wehrte, der, sittlich unanstößig, willens war den Covenant auf sich zu nehmen (to own the covenant); aber man enthielt all diesen nicht wiedergeborenen Kirchengliedern die Teilnahme am Abendmahl, also „the full communion", vor. Die Gegner dieser Praxis nannten sie spottend die des „Half-Way-Covenant. Noch weiter als diese Half-Way-Covenant-Praxis ging seit 1677 Salomon Stoddart (1643—1729), Pastor in Nordhampton, Conn.; er glaubte das Abendmahl allen geben zu dürfen, die irgendwie Kirchenglieder waren; und dieser Stoddardeanism ist seit 1706, da Stoddards eigene Kirche ihn guthieß, in manchen Gemeinden Connecticuts und des westlichen Massachusetts Brauch geworden, so sehr Increase Mather, der bedeutendste kongregationalistische Theologe dieser Zeit, ihn bekämpfte. Daß der Stoddardeanismus sich so ausbreiten konnte, ist ein Beweis dafür, wie weit man schon sechzig Jahr nach den Anfängen von New-England von der „Zeit der ersten Liebe" entfernt war. Furchtbare Indianerkriege mit ihren schädlichen moralischen und ökonomischen Folgen waren bei diesem Verfall mit im Spiele. Man empfand den Verfall: eine von Increase Mather angeregte „Reformsynode" in Boston (1679 und 80, Text bei Walker, Creeds S. 423—439) erörterte Heilmittel und acceptierte mit geringen Modifikationen das Bekenntnis der Savoy-Declaration (oben S. 687, 25). Dies Bekenntnis hat auch eine große Synode zu Saybrook in Connecticut (1708) acceptiert, eine Synode, die gleichzeitig die englischen Heads of agreement (ob. S. 687, 58) sich aneignete und für engeren Zusammenschluß der Gemeinden durch Synoden sich verwendete (Walker, Creeds S. 463—523); ja das Bekenntnis und die Kirchenordnung der Heads of agreement sind noch lange offiziell anerkannte Wahrzeichen des amerikanischen Kongregationalismus gewesen; — aber den Verfall hat weder die „Reformsynode", noch das Hinneigen Connecticuts zu presbyterianischen Ideen aufgehalten. Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts ist in Amerika, wie in England, eine Zeit des Absterbens inneren Lebens gewesen. Nur das verdient hervorgehoben zu werden, daß in eben dieser Zeit John Wise, Pastor in Ipswich (Essex), Mass. (1652—1725, vgl. Dexter S. 494 ff.) im Gegensatz zu den presbyterianischen Sympathien in Connecticut die independentistischen Gedanken mit einer Energie hervorkehrte, die, damals unverstanden, ihn neben Nathanael Emmons (vgl. unten) zum Begründer des über Barrow zu Browne zurückkehrenden, rein demokratischen modernen Kongregationalismus macht (vgl. Dexter, S. XXXVII u. 695). Seit ca. 1735 setzte dann eine Erweckung ein. Ihr Führer war der Mann, den die amerikanischen Kongregationalisten als ihren größten Theologen bezeichnen, Jonathan Edwards, ein Enkel Stoddards (1693—1758;

vgl. den A. Bd V, 171—175 und Walker, Leaders 215—263). Neben ihm sind seine Freunde und Schüler Samuel Hopkins (1721—1803; vgl. den A. Bd VIII, 350—353 und Walker, Leaders S. 311—357) und Joseph Bellamy (1719—1790; vgl. Walker, History S. 286 ff.), sowie sein jüngerer Schüler Nathanael Emmons (1745 bis 1840; vgl. Walker, History S. 299 ff.) und andere Bd V, 174 f. erwähnte Theologen zu nennen. Sie und ihre Gesinnungsgenossen haben die Half-Way-Covenant-Praxis allmählich — erst 1828 fiel sie in Charlestown (Walker, Creeds S. 287) — zu Fall gebracht und einer „neuen Theologie" Eingang verschafft, die zwar im Gegensatz zu den herrschend gewordenen arminianischen Gedanken calvinisch war, aber Modifikationen am Calvinismus vornahm. Daß die Erweckung, die, vom Methodismus gefördert und angeregt, auch für die Arbeiten der inneren und äußeren Mission segensreich wurde — 1810 ist der kongregationalistische American Board of Commissioners for foreign missions begründet —, nicht überall durchdrang, ist begreiflich: eine große Zahl von Gemeinden verharrte in den aufklärerischen Traditionen, und unter englischem Einfluß (Priestley, vgl. den A.) sind in der Zeit von 1790 bis ca. 1820 viele dieser Gemeinden „unitarisch" geworden (vgl. den A. Unitarier); selbst die Stammgemeinde Plymouth und die ältesten Gemeinden in Salem, Boston, Dorchester, Roxbury wurden durch diese „unitarische Separation" (vgl. Walker, History S. 329 ff.) der Gemeinschaft der kongregationalistischen Kirchen entrissen, auch die schon 1637 begründete hohe Schule in Cambridge, die bis zur Gründung des Yale-College (1701) allein, dann neben diesem die Bildungsstätte des kongregationalistischen Klerus gewesen war, ward 1805 unitarisch (jetzt ist sie „unsectarian"); — zum Ersatz ward 1807 das Andover-Seminary gegründet. — Auch noch in anderer Weise brachte die Erweckung Verluste. Die Erneuerung calvinistischer Traditionen näherte Kongregationalisten und Presbyterianer, und die Missionsarbeit im Westen führte sie mannigfach zusammen; da nun in Connecticut längst presbyterianische Sympathieen vorhanden waren (vgl. oben), so kam 1801 für das Zusammenwirken im Westen ein Plan of Union zwischen den Kongregationalisten in Connecticut und den Presbyterianern zu stande (Walker, Creeds S. 524—541), der in praxi den Presbyterianern zu gute kam, ja auch im alten Gebiet des Kongregationalismus manche Kirchen zu ihnen hinüberzog: in Summa sollen über 2000 ursprünglich kongregationalistische Kirchen infolge dieser Union presbyterianisch geworden sein (Walker, History S. 318). Erst 1852 wurde in Albany, New-York, auf einer ersten Gesamtsynode der Kongregationalisten seit der Synode von Cambridge der Plan of Union aufgegeben. Seit der Zeit erstarkte das denominationale Selbstbewußtsein der Kongregationalisten in Ost und West, und die Zahl der Gemeinden wuchs. Eine Folge dieser Erstarkung war, daß es 1865 in Boston zu einem Nationalkonzil der Kongregationalisten kam, dem nicht weniger als 502 Delegierte antwohnten. Dies Konzil hat das erste gemeinsame Bekenntnis aller amerikanischen Kongregationalisten seit den Beschlüssen der Synode von Cambridge aufgesetzt: die etwas rhetorische, am 22. Juni 1865 am „Burial-Hill" in Plymouth — by the rock where the Pilgrims set foot upon these shores, upon the spot where they worshipped God, and among the graves of the early generation — gegen zwei Stimmen angenommene Burial-Hill-Declaration (Text bei Walker, Creeds S. 562 bis 564) und drei kurze Grundsätze kongregationalistischer Kirchenordnung ausgesprochen (ib. 567 f.). Eine dauernde Institution wurde das [dreijährige] Nationalkonzil durch den Beschluß des Nationalkonzils in Oberlin, Ohio, im November 1871 (vgl. die „Constitution" mit der angehängten sogenannten Oberlin-Declaration „on the unity of the church" bei Walker, Creeds S. 572—576). Seitdem hat dies Nationalkonzil als eine die Freiheit der Einzelgemeinden respektierende Vertretung aller kongregationalistischen Kirchen der Vereinigten Staaten in Segen gewirkt. Sein beachtenswertestes Werk ist ein gemeinsames Bekenntnis, dessen Abfassung 1880 einem Komitee von 25 Mitgliedern übertragen wurde, in dem man für möglichst allseitige Vertretung der verschiedenen Gegenden und Meinungen gesorgt hatte. Man wünschte nicht nur unbestimmte rhetorische Sätze, wie die Burial-Hill-Declaration sie bot, auch nicht nur ein Bekenntnis zu Bekenntnissen der Vorzeit, man wünschte vielmehr, daß in präzisen Ausdrücken und in moderner Sprache die Lehr-Anschauung der Gegenwart zum Ausdruck komme. Daß dies am 19. Dezember 1883 publizierte „Bekenntnis von 1883", obwohl man es „the low-water mark of Congregational belief" genannt hat (Lyon, A study of the sects, 4. Aufl., Boston 1892, S. 114) so geworden ist, wie es lautet — es ist entschieden „evangelical", aber weder streng calvinisch, noch traditionalistisch eng, ein charakteristisches Denkmal weitherziger amerikanischer Gläubigkeit —, ist beschämend für die alten Kirchen der alten Welt. Daß Frei-

heit und Pietät gegenüber der Vergangenheit sich vertragen; daß das alte Evangelium auch ohne das Schulkleid der altdogmatischen Tradition „bekannt“ werden kann; daß auch in der Gegenwart — freilich unter Voraussetzungen, die in unseren Landeskirchen nicht vorhanden sind, — neue Bekenntnisse entstehen können: hier ist's bewiesen.

7. Die Eigenart des Kongregationalismus der Gegenwart bedarf nach allem Vorigen nicht langer Behandlung. „Eine kongregationalistische Kirche“ giebt es nicht. Weder ein Bekenntnis noch eine Kirchenverfassung schließt die einzelnen Gemeinden zusammen: daß formulierte Glaubensbekenntnisse als Einheitsband brauchbar seien, wird ausdrücklich negiert (English declaration von 1833 bei Walker, Creeds S. 548, 5); auch das Nationalkonzil der Amerikaner und die Vertretung der Congregational Union of England and Wales ist kein repräsentierender Kirchenkörper, — die Synoden beraten und verwalten gemeinsame Angelegenheiten, hüten sich aber, eine Instanz über den Gemeinden zu sein. Die Einzelgemeinden sind autonom. Ihr Kern sind die Members, die zu dem „Covenant“ der Gemeinde — er kann verschieden sein in den verschiedenen Gemeinden — sich zu bekennen zugelassen sind. Und nur wirklich „Bekehrte“ werden auf Vorschlag einer Kommission durch Abstimmung der Members zugelassen und, wenn sie noch nicht getauft waren, getauft, ehe sie öffentlich dem Covenant beitreten. Kinder von Members können getauft werden und werden in der Regel getauft (English declarat. von 1833 bei Walker, Creeds S. 550 Nr. XVIII; Creed von 1883 ib. 581 Nr. XI), sind aber später Members nur, wenn sie es förmlich werden. Um den Kern der Gemeinde sammelt sich (ähnlich wie z. B. in den französischen Freikirchen der Schweiz die Gesamtgemeinde um die Membres inscrits) die „Society“ derjenigen, die am Gottesdienste teilnehmen. Weder die Taufe, noch Zustimmung zu irgend einem Bekenntnis wird von diesen Gliedern der Society, die nicht im Covenant sind, gefordert. Aber sie gehören doch in gewisser Weise der Lokalgemeinde an: sie tragen bei zu ihren Lasten und wirken bei der Wahl des Pastors mit den Members zusammen, indem sie deren Wahl bestätigen und den Gehalt des Gewählten fixieren. Ob die Getauften unter diesen nicht im Covenant befindlichen Gemeindegliedern zum Abendmahl zugelassen werden, weiß ich nicht; doch ist's anzunehmen, da bei den Kongregationalisten die Open Communion (vgl. Bd 1, 68, 29) Sitte ist (English decl. von 1833, S. 552 Nr. XIII). Die Beamten der Einzelgemeinde sind ein Pastor (auch elder, ja gelegentlich auch bishop genannt) oder mehrere solche und Laien-Diakonen, die bei der Sakramentsverwaltung fungieren und bei der Liebesthätigkeit helfen. „Lehrer“ neben den Pastor giebt es nicht mehr (Walker, History S. 226 f.). Auch nicht mehr besondere „Älteste“ unter den Members neben den Pastoren (Walker, History S. 228). In England hat jede Gemeinde ihren „Sekretär“. Die Geistlichen sind kaum irgendwo sonst innerhalb der Christenheit so wenig „Kleriker“, wie hier. Nur die Wahl der Gemeinde, der die Ordination durch Nachbargeistliche folgt, macht sie für die Zeit ihres Dienstes zu Ministers der Gemeinde. Die Prüfung der Theologen seitens einer Minister-Assoziation oder ein Zeugnis eines Hochschulprofessors bezeugt nur ihr Geeignet-sein; die Gemeinden allein wählen und sind an keine Qualifikationsforderungen gebunden. Zur Besprechung gemeinsamer Angelegenheiten (Mission, Unterricht, Publikationen u. s. w.) treten Konferenzen größerer und kleinerer Kreise, bald nur von Geistlichen, bald auch von Laien zusammen. Aber die Gemeinden bleiben stets ihre eignen Herren. Nur „by fellowship“, d. h. durch das Band christlicher Gemeinschaft, sind die Gemeinden vereinigt; verziehenden Gemeindegliedern giebt man einen sie legitimierenden Brief an die Gemeinde ihres neuen Wohnortes mit. Die „Richtung“ der Gemeinden weicht unter diesen Umständen mannigfach von einander ab; unter allen englisch-amerikanischen Denominationen, die „evangelical“ sind, d. h. Unitarier und Universalisten ausgeschlossen, bietet die der Kongregationalisten freier, wissenschaftlicher Arbeit am meisten Raum; dabei aber ist es ein Vorteil der Leichtigkeit des Uebergangs zu andern Denominationen, daß die gute Tradition dennoch eine Macht ist: auch „der niedrigste Wasserstand kongregationalistischen Glaubens“ (vgl. Nr. 6 am Schluß) ist z. Z. weit entfernt von der Seichtigkeit unkirchlicher Aufklärung. — Genaue statistische Angaben für das ganze Gebiet des Kongregationalismus kann ich nur in Bezug auf die Gemeinden geben: in Amerika gab es 1890 im ganzen 4868 Gemeinden (Carroll S. 124), in England, Schottland und Irland zählt das Jahrbuch für 1895 (S. 542 ff.) 4814, in den britischen Kolonien und auf dem europäischen Festland 1072 (ib. S. 544); das sind zusammen 10 754. Nach Analogie der amerikanischen Verhältnisse (512 771 Kommunikanten auf 4868 Gemeinden — Caroll S. 124) wären in diesen 10 754 Gemeinden über 1 Million Kommunikanten anzunehmen, und dieser Kommunikantenzahl entspräche (vgl. Carroll

S. XXXV) eine Zahl von 3½ Millionen Kongregationalisten im weitern Sinne (Kinder und andere Nicht-Kommunikanten eingerechnet). Die Kongregationalisten gehören also nicht zu den größeren evangelischen Kirchen, nur etwa 1/42 aller Evangelischen (vgl. Allg. Miss. Zeitschr. XXI, 1894, S. 565) gehören zu ihnen. Aber eine der achtungswertesten Denominationen sind sie gewiß. Und wer weiß, ob nicht dereinst, wenn einmal die Landeskirchen der alten Welt zusammenbrechen, die kongregationalistische Kirchenform auch bei uns ihre Zukunft hat? — Deutsche Kongregationalisten giebt's in Amerika erst seit 1854; 1899 zählte man der deutschen Gemeinden 140, ganze Gemeinden anderer Herkunft, selbst eine unabhängige lutherische in Chicago, haben sich in den letzten Jahren in ihren Verband aufnehmen lassen (Deutsch-amerikanische Zeitschr. f. Theol. und Kirche XIX, Warrenton, Mo., 1898—99, S. 409—11). **Loofs.**

Kongregationen, marianische s. Bd III S. 409, 7 — 440, 53.

Kongreß, Evangelisch-Sozialer. — Vgl. Die Verhandlungen [auch; Bericht über die Verhandlungen] des ... Evangelisch-sozialen Kongresses I—VII, Berlin 1890—1896, VIII—XII, Göttingen 1897—1901 und Mitteilungen d. Ev.-soz. Kongr., Berlin 1892—1901, 1.—10. Folge; auch M. A. Nobbe, der Evangelisch-soziale Kongreß und seine Gegner, zweite unveränderte Auflage, Göttingen 1897, sowie O. Kraft, Die Harmonie der sechs ersten Evangelisch-sozialen Kongresse, Halle 1896.

Das Wachsen der Sozialdemokratie und der Ruf der Arbeiter nach Abhilfe für Übelstände, die sie belästigten, führten sowohl die Reichsregierung als auch die Regierungen der Einzelstaaten in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur Betrachtung sozialer Fragen. Die Organisation des neuen Deutschen Reiches, die bis dahin alle Gedanken, Pläne und Beschlüsse beherrscht hatte, trat mehr in den Hintergrund oder wurde in eine Organisation des sozialen Wesens verwandelt. Die Arbeiterversicherungsgesetze (Kranken- 1883, Unfall- 1884 [Erweiterung beider 1885. 1886. 1887], Invaliditäts- und Altersversicherung 1889) hatten die Fürsorge für die Arbeiter glänzend dargethan. Doch gelang es den Führern der Arbeiter die einmal geschehene Scheidung zwischen den Bürgern als eine naturnotwendige, durch keine solche Gesetze aufzuhebende, darzustellen. Die Frage entstand, ob man nicht durch Belehrung nicht nur der Arbeiter sondern auch der Gebildeten, die geschiedenen Volksteile wieder zusammenführen könnte. Am meisten wurde die Frage rege in religiösen Kreisen, die einerseits die liebende Einheit des ganzen Volkes anstrebten, andererseits aber den Atheismus der Arbeiterführer bekämpfen wollten.

Adolf Stöcker, damals Hofprediger, hatte Jahre lang darüber nachgedacht, wie eine allgemeine Bewegung zu diesem Zwecke veranstaltet werden könnte. Im Jahre 1889 vor Weihnachten, wandte er sich an Pfarrer Lic. Weber mit der Frage, ob man nicht einen christlich-sozialen Kongreß berufen sollte, und Weber entgegnete: Nicht einen christlich-, aber einem evangelisch-sozialen Kongreß. Zu Stöcker und Weber gesellten sich Geh.-Rat Prof. Adolf Wagner und der Landtagsabgeordnete Dr. Kropatschek und eine Einladung zu einem evangelisch-sozialen Kongreß in der Pfingstwoche in Berlin, wurde, von vielen Freunden befürwortet, ins Land geschickt. Inzwischen erschienen die kaiserlichen Erlasse zum 4. Februar 1890 und regten die Stimmung der Versöhnlichkeit und der Hoffnung mächtig an. Die Einleitung zum ersten Kongreß bildete eine vertrauliche Besprechung am 27. Mai 1890, an der bezeichnenderweise sowohl Stöcker als auch Prof. Adolf Harnack teilnahmen und in der festgestellt wurde, daß alle evangelische Richtungen zum Mitthun aufgefordert werden sollten. Die erste Sitzung wurde im Stadtmissionshaus am 28. Mai 1890, gegen 9½ Uhr Vorm., von Pfarrer Weber eröffnet. Wagner wurde zum Präsidenten gewählt, Gen.-Sup. Schultze aus Magdeburg und Kommerzienrat Metzenthin aus Brandenburg zu Vize-Präsidenten. Ein Ausschuß trat auf Grund der Beschlüsse des Kongresses, am 23. Oktober 1890 in Berlin zusammen und wählte ein ständiges Aktionskomitee zur unmittelbaren Leitung der Geschäfte. Der Vorsitzende, Landesökonomierat Nobbe, ist noch heute in seinem verantwortungsvollen Amte, in dem er die Jahre hindurch mit seltenem Geschick und Takt es verstanden hat, dem Kongreß die Wege zur Entfaltung einer ersprießlichen Thätigkeit zu weisen. Folgende Liste der Tagungen und der behandelten Gegenstände bezeugt am klarsten, wie viel der Kongreß geleistet hat.

I. Berlin: 27.—29. Mai 1890. — Prof. von Soden: Die Kirchengemeinde in ihrer sozialen Bedeutung; — Landtagsabgeordneter Dr. Kropatschek: Die Arbeiterschutzgesetz-

gebung; — Pfarrer von Bodelschwingh: Die Wohnungsnot der arbeitenden Klasse und ihre Abhilfe; — Pfarrer Lic. Weber: Die Evangelischen Arbeitervereine, ihre Bedeutung und weitere Ausgestaltung; — Dr. Stegemann: Die gegenwärtigen Bestrebungen auf dem Gebiete der Sozialpolitik; — Hofprediger Stöcker: Unsere Stellung zur Sozialdemokratie. II. Berlin: 28. u. 29. Mai 1891. — Prof. Herrmann: Religion und Sozialdemokratie; — Eisenbahndirektor Garbe: Die Erziehung der gewerblichen (männlichen Jugend); — Hofprediger Stöcker, Individualismus und Sozialismus; — Mädchenschullehrer Kamp: Die Erziehung der gewerblichen (weiblichen Jugend); — Landesökonomierat Nobbe: Zur ländlichen Arbeiterfrage; — Pfarrer Sulze: Die kirchliche und soziale Notwendigkeit der Beseitigung aller Gebühren und Honorare für kirchliche Handlungen. III. Berlin: 20. u. 21. April 1892. — Pfarrer Friedrich Naumann: Christentum und Familie; — kaiserl. Reg.-Rat Wolff: Die erziehliche Bedeutung des neuen Arbeiterschutzgesetzes; — Geh.-Rat Prof. Adolf Wagner, Das neue sozialdemokratische Programm; — Pfarrer Baltzer: Moderne Wirtschaftsgenossenschaften. IV. Berlin: 1. u. 2. Juni 1893. — Prof. Kaftan: Christentum und Wirtschaftsordnung: — Pfarrer Cronemeyer: Heimatkolonien; — Hofpred. Braun: Die Annäherung der Stände in der Gegenwart; — Stöcker: Das Sonntagsgesetz und seine Konflikte im Volksleben. V. Frankfurt a. M.: 16. u. 17. Mai 1874. — Prof. Cremer: Die soziale Frage und die Predigt; — Pfarrer Göhre und Prof. Max Weber: Die deutschen Landarbeiter; — Landgerichtsrat Kulemann: Die Gewerkschaftsbewegung; — Prof. Adolf Harnack: Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte. VI. Erfurt: 5. u. 6. Juni 1895. — Prof. Furrer: Die moderne Naturwissenschaft und die soziale Bewegung der Gegenwart; — Geh.-Reg.-Rat von Massow: Die sozialen Aufgaben des Staates als Arbeitgeber; — Frau Elisabeth Gnauck [-Kühne] und Hofpred. Stöcker: Die soziale Lage der Frauen. VII. Stuttgart: 28. und 29. Mai 1896. — Professor von Soden und Stadtpfarrer Planck: Die soziale Wirksamkeit des im Amte stehenden Geistlichen, ihr Recht und ihre Grenzen; — Prof. Rathgen: Die soziale Bedeutung des Handels; — Prof. Hans Delbrück: Die Arbeitslosigkeit und das Recht auf Arbeit. — Spezialkonferenz: Pfarrer Niemeyer, Nationale Wohnungsreform; — Frau Lippmann: Die Frau im Kommunaldienst; — Prof. Rein, Die politischen Parteien und die Schule. VIII. Leipzig: 10. u. 11. Juni 1897. — Geh.-Kirchenr. Prof. H. H. Wendt: Das Eigentum nach christlicher Beurteilung; — Prof. Oldenberg: Deutschland als Industriestaat; — Prof. Schmoller: Was verstehen wir unter dem Mittelstand? Hat er im 19. Jahrhundert zu- oder abgenommen? — Spez.-Konf.: Landgerichtsrat Kulemann: Malthusianismus und Christentum; — Frau Dr. jur. Kempin: Grenzlinien der Frauenbewegung; — Dr. von Wenckstern, Arbeitergenossenschaftswesen. IX. Berlin: 2. u. 3. Juni 1898. — Priv.-Doz. Lic. Lezius: Luthers Stellung zu den sozialen Fragen seiner Zeit; — Prof. Stieda: Geschichtliche, gegenwärtige und zukünftige Arbeiterorganisationen; — Pfarrer Dr. Rade: Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter. — Spez.-Konf.: Fräulein Marie Mellien: Die Mitarbeit der Frauen an der sittlich-gefährdeten und verwahrlosten Jugend. X. Kiel: 25. u. 26. Mai 1899. — Prof. Kaftan: Das Verhältnis der lutherischen Kirche zur sozialen Frage; — Fabrikant Heinr. Freese: Das konstitutionelle System im Fabrikbetriebe; — Prof. Paulsen: Wandlungen des Bildungsideals in ihrem Zusammenhange mit der sozialen Entwickelung. — Spez.-Konf.: Fräulein Dr. Windscheid: Die bisherigen Ergebnisse des Frauenstudiums in Deutschland und seine voraussichtliche Entwickelung; — Pfarrer Kähler: Vorschläge zur Neubelebung der Evangelisch-sozialen Konferenz in Schleswig-Holstein. XI. Karlsruhe: 7. u. 8. Juni 1900. — Prof. Baumgarten u. Prof. Trötsch: Was muß geschehen, um unsere der Volksschule entwachsene männliche Jugend besser als bisher auf die religiösen, nationalen und wirtschaftlichen Aufgaben unseres Volkslebens vorzubereiten?; — Pfarrer Dr. Ernst Lehmann u. Landesrat Dr. Liebrecht: Die moderne Wohnungsnot in Stadt und Land und ihre planmäßige Bekämpfung; — Prof. Rathgen, Dr. Lepsius (u. Geh.-Rat Prof. Wagner): Welche sittliche und soziale Aufgaben stellt die Entwickelung Deutschlands zur Weltmacht unserem Volke? — Spez.-Konf.: Fr. Clara von Szczepanski: Die wirtschaftliche Fortbildung der Frau und die höhere Mädchenschule. XII. Braunschweig: 29. u. 30. Mai 1901. — Pfarrer Dörries: Erziehungspflicht der Kirchengemeinden gegenüber sozialen Mißständen; — Pfarrer Pfannkuche: Bildungsbedürfnisse des deutschen Arbeiters und ihre Befriedigung; — Minister v. Berlepsch u. Prof. Delbrück: Soziale Entwickelungen im ersten Jahrzehnt nach Aufhebung des Sozialistengesetzes. — Spez.-Konf.: Heinr. Sohnrey: Ueber ländliche Wohlfahrtspflege.

Außer den jährlichen Kongreßverhandlungen und der Veröffentlichung der Mittei-

lungen, bethätigte sich der Kongreß durch eine Enquete über die Lage der ländlichen Arbeiter (15000 Fragebogen im Frühjahr 1893 verschickt; etwa 1000 Antworten aus allen Teilen des Reiches erhalten; bearbeitet durch Prof. Max Weber), und durch zwei volkswirtschaftliche Kurse in Berlin (10.—20. Okt. 1893: 500 Hörer, und Herbst 1896: 110 Hörer). Der Einfluß des Kongresses wird erhöht durch organisierte Gruppen von Evangelisch-Sozialen in Baden, Schleswig-Holstein und Württemberg, die sich ihm angeschlossen haben.

Die Tagung in Erfurt im Jahre 1895 wurde durch das erste öffentliche Auftreten einer Frau in solchen Versammlungen ausgezeichnet, indem Frau Gnauck einen Vortrag über die soziale Lage der Frauen hielt, während Hofprediger Stöcker das Korreferat lieferte.

Die Stuttgarter Tagung eröffnete die einzige Krisis, die der Kongreß erlebt hat. Mehrere Mitglieder haben das Gefühl gehabt, daß die Führung einer politischen Partei kaum mit der führenden Stellung in diesem parteilosen Kongreß vereinbar war, und es wurde dem Herrn Hofprediger Stöcker nahegelegt, seinen Sitz als zweiter Präsident zu räumen. Dabei wurde ihm gesagt: 1. sollte er seinen eigenen Nachfolger als zweiten Präsidenten bezeichnen; — und 2. sollte er im Aktions-Komitee verbleiben. Man bewies ihm dadurch, daß sein Einfluß nicht verringert werden sollte, daß es nur gelte, die Form der politischen Parteinahme zu vermeiden. Zuerst schien Stöcker darauf eingehen zu wollen. Dann lehnte er kurz ab und trat aus dem Kongreß heraus. Der weitere Ausschuß in seiner Sitzung in Stuttgart beruhigte sich dabei, und die Tagung war eine der glänzendsten, die der Kongreß erlebt hat.

Noch heute, wie am Anfange, besteht der Kongreß aus Männern und Frauen von allen evangelischen Kreisen und von den verschiedensten politischen Ansichten. Dem Akions-Komitee gehören gegenwärtig Landesökonomierat Nobbe, Geh.-Rat Prof. Wagner, Geh.-Rat Prof. Gierke, Prof. Adolf Harnack, Prof. Kaftan, Prof. Hans Delbrück, Prof. v. Soden, Pfarrer Dr. Kirmes, Frau Prof. Schmoller, Frau Broicher und Ref. an.

Caspar René Gregory.

Konkordanz. — Vgl. Wolfgang Frantz (* 1564, † 1628), Tractatus theologicus ... de interpretatione sacr. scripturarum ... Wittenberg 1708, S. 52—70, oder Wittbg. 1619, S. 64—86; — [Conrad Kircher, De concord. bibl. ... usu ... Wittenberg 1622, ist eine polemische Schrift gegen die römische Kirche]; — Joh. Buxtorf, Concordantiae bibliorum Hebraicae ... Basel 1632, Vorwort; Andr. Glauch, De usu concordantiarum biblicarum ... schediasma, Leipzig 1668; (4 Bl.). 64 S. (4 Bl.), 4°, 2. Ausgabe vermehrt (durch C. Judd?) 1682, 8°; Jacques Le Long, Bibliotheca sacra, Paris 1723, Bd 1, S. 454a—459b; Heinrich Ernst Bindseil, Concordantiarum Homericarum specimen cum prolegomenis in quibus praesertim concordantiae biblicae recensentur earumque origo et progressus declarantur, Halle 1867; und besonders E. Mangenot in Vigouroux's Dictionnaire de la bible, Paris Bd 2, 1899, S. 892—905.

Jedes große Buch braucht eine alphabetische Liste des Inhalts. Die Bibellisten tragen den Namen Konkordanz, vielleicht wegen des Einklangs des einen Wortes, der überall hervortritt, vielleicht auch weil der Hauptgrund für die Vergleichung der Stellen in alter Zeit dem Versuch galt, sie miteinander in Einklang zu bringen. Jetzt findet man unter anderem „Konkordanzen" zu den Werken Homers, Ciceros und Shakespeares, und zum Koran. Größtenteils richten sich die Konkordanzen nach den einzelnen Wörtern des Textes und fügen hinzu je nachdem die einfache Angabe der Stellen, in denen das Wort vorkommt, oder auch den Wortlaut der Stellen. Solche Konkordanzen nennt man Verbal-Konkordanzen. Man unterscheidet von diesen die Real-Konkordanzen, die mehr die Gegenstände, weniger die Wörter ins Auge fassen, und die häufig eine kurze Erklärung des Gegenstandes hinzusetzen. Wir werden uns hauptsächlich mit den Verbalkonkordanzen befassen.

Die ersten Konkordanzen scheinen die lateinischen gewesen zu sein, und von dem Burgunder Hugo von St. Caro (Hugo Carensis, auch Bohemus und Viennensis genannt), dem ersten Kardinal unter den Dominikanern, ausgegangen zu sein. Man fabelt von fünfhundert Dominikanern, die er daran habe arbeiten lassen. Hugo vollendete sie etwa 1230 im Kloster von St. Jakob in Paris: concordantiae s. Jacobi, auch concordantiae breves, weil ohne Wortlaut. Hugo starb erst im Jahre 1263 oder 1264. Um das Jahr 1250 gingen drei Engländer in demselben Pariser Kloster voran, John aus Darlington, Richard von Stavenesby und Hugo aus Croyndon, und fügten den vollen Wortlaut hinzu: concordantiae s. Jacobi, oder Anglicanae, oder maximae wegen voller Angabe des Wortlautes. Arlot (Arlotto) von Prato, ein Tuskaner, vom Jahre 1285 ab Minister-General der Franziskaner verbesserte Hugos Konkordanz. Konrad von Deutschland oder von Halberstadt, ein Dominikaner, der um das Jahr 1290 blühte, be-

arbeitete und verkürzte Hugos Werk, und fügte nach Sixtus Senensis die nicht deklinierbaren Worte hinzu (zu Hugo, Arlot und Konrad vgl. Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta . . . a Joanne Hayo . . . illustrata, Lyon 1593, S. 249. 250; S. 201; S. 220 [fälschlich auch 201 gedruckt]). Die Verbindung mit dem Basler Konzil im Jahre 1433. 1435—1440 bei zu erwartenden und stattfindenden Debatten mit den Böhmen über „nisi" (Jo 6, 54) und mit den Griechen über „ex" und „per", soll besonders Johannes Stoikowitz oder von Ragusa das Fehlen einer Konkordanz der Partikeln schmerzlich empfunden haben. Er ließ seinen schottischen Kaplan Walter Jonau daran gehen. Jonau fertigte zuerst einen Band an mit den Partikeln nach den Büchern der Schrift geordnet. Er arbeitete darüber fast drei Jahre und war beinahe fertig. Darauf führten zwei andere das Werk zu Ende und diese haben wahrscheinlich die alphabetische Ordnung eingeführt. Johannes von Socubia oder Segovia, Archidiakonus von Villaviciesa in der Diöcese von Oviedo schrieb das Vorwort dazu. Die concordantiae maiores werden nach einigen so bezeichnet, weil sie auch die nicht deklinierbaren Wörter enthalten, nach anderen, wie oben, weil sie den vollen Wortlaut der Stellen und nicht nur die Angabe der Kapitel und Verse bringen.

I. Hebräische. Rabbi Isaak Mordechai (zum Namen vgl. Buxtorfs Vorwort, Bl. 4a) ben Nathan fertigte 1438—1448 eine hebräische Konkordanz an: מאיר נתיב הנקרא קונקורדאנשייש. Er ordnete die Wurzeln alphabetisch, nur daß die Quadrilitera am Ende standen; abgeleitete Wörter standen unter der Wurzel. Diese Konkordanz erschien bei Daniel Bomberg in Venedig 1524, Bogen א + א — ב Fol. und wieder in Venedig 1564 unter dem „Oberbürgermeister" Arnald Ferrer, von Meir ben Jakob Franconi besorgt, und bei Lorenzo Bragadini durch Maggio Parentini herausgegeben. — Ambrosius Froben gab das Werk in Basel 1580 heraus unter dem Titel: ספר יאיר נתיב הנקרא בלעז קונקורדאנסיאש [dies war in der editio prima vom Jahre 1524 der zweite Titel, nach dem Vorwortbogen, aber am Schlusse ירש], in 50 Bogen ohne den Vorbogen (wenigstens im Leipziger Exemplar); die Spalten stimmen vielfach mit denen in 1524 überein; am Ende steht Aaron Pesaros Liste der im babylonischen Talmud erklärten Stellen. — Antonius Reuchlin aus Isny in Württemberg, Professor der hebräischen Sprache in Straßburg, veröffentlichte in Basel 1556 eine Ausgabe, worin Rabbi Nathans Worterklärung lateinisch, aber sehr schlecht wiedergegeben wurde; Johannes Brenz schrieb ein Vorwort dazu; wieder Basel 1569. Eine ähnliche lateinische Übersetzung hat Nicholas Fuller, † 1626, angefertigt, die in der Oxforder Bodley Hs. 2970 ungedruckt vorliegt (vgl. Le Long, S. 454b, und Eduard Pocock, Comm. in prophetiam Joelis, Leipzig 1695, Bl. 15 r). — Solomon Mandelkern sah auf der Münchener königlichen Bibliothek das Manuskript einer Konkordanz, die Elias Levita Bachur 1516—1521 schrieb: ספר הזכרונות; eine weitere von Elias revidierte und mit einer deutschen Übersetzung versehene Handschrift ist in der Pariser Nationalbibliothek (vgl. Mandelkerns Vorwort). — Konrad Kircher aus Augsburg, Pfarrer in Donauwörth, gab eine hebräische Konkordanz heraus; da er aber den Wortlaut der Stellen nach dem griechischen Texte der LXX bot, so nannte er das Werk verkehrterweise: Concordantiae V. Ti. Graecae, Ebraeis vocibus respondentes, *πολύχρηστοι* . . ., Frankfurt 1607, 2 Bde (4 Bl.) 2271. 2310 Sp. (1), 290 S. 4°. Der zweite Band giebt eine Liste der griechischen Wörter mit Hinweisung auf ihr Vorkommen im ersten Bande und mit den Stellen aus den Apokryphen. Le Long erwähnt S. 456 einen von Arnold Bootius besorgten handschriftlichen Auszug aus Kircher und bezeichnet ihn als „Bibl. Segueriana pag. 37", und eine handschriftliche griechisch-dänische Konkordanz zu den Apokryphen von Frants Michael Vogel. — Martin Trost bearbeitete die chaldäischen Abschnitte für sich: Concordantiae Chaldaicae et Syriacae ex Danielis et Esrae capitibus Chaldaice scriptis, Wittenberg 1617, 4°. — Marius de Calasio, ein Franziskaner, † 1620, fertigte eine Ausgabe an, die in Rom 1621—1622 durch Michel Angelo von St. Romulus herausgegeben wurde: Concordantiae sacrorum bibliorum Hebraicorum . . .; das Werk wurde wieder herausgegeben, Köln 1646, London 1648, Rom 1657, und durch William Romaine, London 1747—1749, 4 Bde (15 Bl.), 1366, 1234, 1326, 852, 184 Sp. (43 Bl.) fol. — Johannes Buxtorfs Konkordanz wurde von seinem Sohn veröffentlicht: Concordantiae bibliorum Hebraicae, nova et artificiosa methodo dispositae in locis innumeris depravatis emendatae . . . Accesserunt novae concord. Chaldaicae . . . per Johannem Buxtorf fil. Basel 1632 (10 Bl.) und Bogen A—Yyyyy. Das Vorwort ist zu vergleichen für die früheren Konkordanzen. Buxtorf ließ die Partikeln weg, vgl. Glauch, wie oben, S. 24. Für Christoph Crinesius, † 1629, finde ich bei Le Long die Notiz: „Conc. Hebr.

Wittenberg 1627, 4°", Jöcher hat ספר זכרון seu analysis Novi Ti per 27 tabulas. Ob das ein und dasselbe Buch ist? — Andreas Sennert veröffentlichte in Wittenberg im Jahre 1653 zwölf Blatt als Prospekt für ein Buch, das er gern herausgeben wollte, fände sich einer um die Kosten zu bestreiten: מראה מקום הקטן sive manuale concordantiarum Ebraeo-Biblicarum cl. J. Buxtorfii. Der Geldstifter scheint ausgeblieben zu sein. — Le Long erwähnt hier, was eine handschriftliche Konkordanz zu sein scheint: Jean Lanovius (de la Noue?), Conc. Hebr. Lat. V. Ti.; der Verfasser war Franziskaner und das Buch in der Franziskaner-Bibliothek in Paris. — Christian Raue kürzte Buxtorf: Concordantium Hebr. et Chald. J. Buxtorfii epitome ad instar lexici... Berlin und Frankf. 1677; (2087+[46] S.) 8°; Jöcher sagt, daß er eine handschriftliche Konkordanz der hebräischen und chaldäischen Partikeln hinterließ. — Christian Nolde griff hier ein und besorgte die Partikeln: Concordantiae particularum Ebraeo-Chaldaicarum ... Kopenhagen 1679, 4°; ich habe nur die Überarbeitung Tympes gesehen: Nolde, Chr., Conc. partic.... S. Gottfr. Tympius summa cura recensuit ... inseruit concordantias pronominum separatorum Ebr. et Chald. nunc primum congestas a Simeone Benedicto Tympio, denique appendicis loco subiunxit lexica particularum Ebraicarum Joh. Michaelis [cum praefatione Aug. Pfeifferi; vgl. hierzu Bindseil S. XXXV, Anm. 1] et Christiani Koerberi, Jena 1734; (9 Bl.) 984. 22. (2). 37. (3) S. 4°. — Aus Le Long führe ich William Robertson an: Thesaurus linguae sanctae seu concordantiale Lexicon Ebraeo-Latino-biblicum, una cum concordantiis Hebraicis ... London 1680, 4°. — Le Long nennt auch Antonius Laymann, Concordantiae Hebraeo-sacrae iuxta seriem cuiusque constructionis syntacticae, ohne Ort, 1681, fol. Ob das wirklich eine Konkordanz ist? — John Taylor veröffentlichte eine sehr gute hebräische Konkordanz nach Art von Buxtorf und der englischen Bibel angepaßt, 1754, 2 Bde, fol. — Isaak ben Tschebi aus Soldin in Preußen besorgte folgenden Auszug aus Buxtorf: שרש ישי ... והוא קיצור הספר מאיר נתיב הנקרא קונקורדאנציא, Frankfurt an der Oder 1768; (1) 47 Bl. fol. — Julius Fürsts großes Werk ist noch in den Händen vieler Gelehrten: אוצר לשון הקדש...: Librorum ss. V. Ti. concordantiae Hebr. atque Chald.... addito lexico linguae sacrae Hebr. et Chald. duplici, uno Neohebraice altero Latine scripto ... Adiecta sunt nomenclatura omnium vocabulorum Hebraicorum ad quae loci scripturae sacrae adducti sunt, onomasticon sacrum, syllabus nominum propriorum Phoenicio-Punicorum ... ed. stereot.; mit 8 Anhängen, Leipzig 1840; XII, 1428 S. fol. — Ausg. von B. Baer, Stettin 1847 und 1861. — G. V. Wigram, unterstützt unter anderem durch S. P. Tregelles und B. Davidson, veröffentlichte: The Englishman's Hebrew and Chaldee concordance, London 1843, 3. Aufl. 1866. — Davidson von Joseph Hughes revidiert, London 1876. — M. Brann (s. kurz nachher) und die Verlagshandlung C. Calvary und Co. Berlin, besitzen Konzept und Reinschrift einer handschriftlichen Konkordanz zu den Partikeln und Eigennamen, die Moritz Piorkowsky etwa in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts machte. — Strack erwähnt die Eigennamen-Konkordanzen von Gid. Brecher, Frankfurt a. M. 1876, 4° und von L. M. Schußlowitz, ספר אוצר השמות, Wilna 1878, 278 S. 4°. Wir erreichen hiermit die Gegenwart. Im Jahre 1884 kündigte Solomon Mandelkern eine neue Konkordanz an: Die neubearbeitete hebräisch-chaldäische Bibel-Concordanz ... nebst Gutachten von Fachgelehrten, Leipzig 1884, 15 S. 4°; später wurde ein Gutachten H. L. Fleischers als Beiblatt hinzugefügt. Endlich erschien: Solomon Mandelkern, V. Ti. concordantiae Hebr. atque Chald. ... [dazu hebräischer Titel], Leipzig 1896; XV, 1532 S. fol. in 2 Bdn. Nachher gab Mandelkern eine kleine Ausgabe ohne den Wortlaut der Stellen heraus, Leipzig ohne Jahr, VIII. (1). 1010. (1) S. 4°. Diese Arbeit, lange vorbereitet, und mitten unter guten Setzern und Korrektoren jeder Art hergestellt, hätte außerordentlich peinlich und genau sein sollen, besonders in Anbetracht der hohen Herstellungskosten, die einen baldigen korrigierten Neudruck verbieten. Leider ist das nicht der Fall. Es bleibt nur übrig, daß alle Fachgenossen ihre Beiträge zur Korrektur sammeln, und daß der Verleger ein Nachtragsheft herausgebe; am besten wäre es freilich, wenn man die Durchsicht des Werkes unter viele verteilen könnte, so daß nichts unbemerkt bliebe. Vgl. Carl Siegfried, Stellenfehler in Mandelkerns V. T. conc. Hebr. in ZwTh, Leipzig 1897, S. 465—467; — Rudolf Kittel, „Ein kurzes Wort über die beiden Mandelkernschen Concordanzen", ZatW, Gießen 1898, S. 165—167, wobei Stade die Erklärung von Veit u. Komp. bringt, daß die Firma bereit ist einen Korrektur-Nachtrag herauszugeben; — B. Jacob, Georg Beer, G. Dalman, B. Stade, ZatW 1898, S. 348

bis 351; — H. L. Strack, ThLZ 1898, Nr. 13, Sp. 358. 359; — [Mandelkern . . . „Pro domo“, ZatW 1899, S. 183—186]; A. Büchler, B. Jakob, K. Ludwig, E. König, A. von Gall, ZatW 1899, S. 187—191. 350; — [J. J. Kahan, „Eine Erwiderung auf Dr. Mandelkerns Pro domo, ZatW 1899, S. 353—356; — Mandelkern, Facta loquuntur, ZatW 1900, S. 173—176; — Kahan, „Zur Beleuchtung der Fakta Dr. M.s, ZatW 1900, 338—344]; — M. Brann, „Ein Wort über die Mandelkernsche Konkordanz“, Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. d. Judent. 1898, S. 529—537; — Badt, Weitere Berichtigungen zur Mandelk. Conc., Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. des Judent. 1899, S. 523. 524. Ohne Zweifel haben andere weitere Korrekturen; ich weiß, daß Prof. Kautzsch welche hat. Er äußerte den Wunsch, daß jemand eine Konkordanz der Wörter nach dem Ende geordnet herstellte, damit man bei Bruchstücken von Inschriften und Handschriften rasch fertig werde.

II. Griechische. Sixtus Senensis erzählt, daß um das Jahr 1300 Euthalius von Rhodes, ein Basilianer-Mönch, eine griechische Konkordanz der ganzen Bibel, nach dem Beispiel Hugos von St. Caro im Lateinischen machte. Diese Konkordanz soll handschriftlich in Rom gesehen worden sein. Niemand weiß etwas davon. — Ein anderer Grieche, Georg Sugdures, der gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Rom studierte und darauf in Konstantinopel lehrte, soll eine griechische Konkordanz der ganzen Bibel während dreißig Jahren bearbeitet haben, aber nicht veröffentlicht; vgl. Le Long, S. 456 a und Jöcher.

a) Zum griechischen AT. — Ueber Kircher s. oben. — Bis vor kurzem war das einzige Werk Abraham van der Trommens (* 1633, Pfarrer in Haren, 1671 in Groningen, † 1719); Trommius, Concordantiae Graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum . . . Leguntur hic praeterea voces Graecae pro Hebraicis redditae ab antiquis omnibus V. Ti. interpretibus . . . Aquila, Symmacho, Theodotione . . . Amsterdam und Utrecht 1718; (8 Bl.) 1008 S. (2 Bl.) 716. 134. 70. XXXVI S. fol. Am Schluß giebt er ein hebräisch-chaldäisches Wörterbuch, ein griechisches Wörterbuch zur Hexapla des Origenes aus Montfaucon, bearbeitet von Lambert Bos, und eine von Lambert Bos besorgte Vergleichung der Kapitel und Verse in der Sixtino-Vatikanischen Ausgabe des LXX-Textes mit denen in der Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1597, die sowohl Kircher als auch Trommen benutzten. Trommen schrieb 1718 eine Epistola apologetica, 12 S. 4°, um sein Werk gegen Gagnier zu verteidigen, der Kirchers Konkordanz lobte. Eine zweite Ausgabe von Trommen erschien Amsterdam 1742. — Bagster gab: A handy concordance of the Septuagint, London 1887, heraus. — Jetzt haben wir als eine Frucht der umfassenden Thätigkeit des allzufrüh heimgegangenen Edwin Hatch ein neues Werk: Edwin Hatch and Henry A. Redpath, A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books), Oxford (1892) 1897, 1900, Bd 1 (*Α—Ι*); VII. 696 S. Bd 2 (*Κ—Ω*); 1504 S. Anhang Heft 1: A concordance to the proper names occurring in the Septuagint; 162 S. fol.

b) Zum griechischen NT. — Sixtus Birken, * 1501, 1536 Rektor der Schule in Augsburg, † 1554, fertigte mit Hilfe seiner Schüler eine Konkordanz zum NT an: Xystus Betulejus, *Συμφωνία ἢ σύλλεξις τῆς διαθήκης τῆς καινῆς*. Ni. Ti. concordantiae Graecae . . . Basel, bei Johannes Oporinus, 1546, fol. — Henri Estienne vollendete die von seinem Vater Robert († 1559) angefangene Konkordanz: Concordantiae Graeco-Latinae testamenti novi, Paris 1594, fol. Er starb 1598 und eine vermehrte zweite Ausgabe erschien bei Paul Estienne, Genf 1600; später bei Pierre und Jacques Chouet 1624; (4 Bl.) 1004 S. fol. — Erasmus Schmid, Professor des Griechischen und der Mathematik in Wittenberg, vollendete eine Konkordanz im Jahre 1636, starb aber im Jahre 1637; sein Buch erschien 1638: Ni. Ti. Jesu Christi Graeci hoc est originalis linguae *ΤΑΜΕΙΟΝ* aliis concordantiae . . . Wittenberg 1638. — Ernst Salomon Cyprian veröffentlichte Schmids Buch wieder: Ni. Ti. Graeci *ταμεῖον* . . . Gotha und Leipzig 1717, fol. Hier bringt Le Long, S. 456 b, François de la Nouë's, wie es scheint handschriftlich gebliebene Schrift: Concordantiae Graecae et Latinae N. Ti. ad vulgatam editionem Latinam accommodatae; de la Nouë war Paulaner und das Buch war in der Bibliothek der Minimen in Paris. — Schmids Werk ist häufig in einer und der andern Form wieder herausgegeben worden, zum Beispiel von J. Williams, London 1767, 4°; — ohne Namen, Glasgow 1819, 2 Bde 8°; — von William Greenfield, London 1830. Die bequemste Taschenausgabe ist die von dem Londoner Verleger Bagster; mein Exemplar hat noch Schmids Namen auf dem Titelblatt, der nunmehr fehlt. — Das Werk, das die Gegenwart noch beherrscht, schuldet man dem großen Leipziger Buchdrucker

Carl Christian Tauchnitz (nicht zu verwechseln mit seinem Bruder Bernhard, der die englischen Büchlein herausgab), der beim Abschluß der von seinem Vater übernommenen Konkordanz von Julius Fürst zum hebräischen AT, Karl Hermann Bruder dazu aufforderte, eine zum griechischen NT zu machen. Bruder ging darauf ein und veröffentlichte: *Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λεξέων* sive concordantiae . . . Leipzig 1842; — 2. Stereotyp-Ausg. 1853; — dritte, vermehrt und verbessert trotz der Stereotyp-Platten, 1867, unter Berücksichtigung von Lachmann und von Tischendorfs siebenter Ausgabe; unveränderter Neudruck 1880; — vierte vermehrte und verbesserte Ausgabe, 1888, unter Berücksichtigung von Tregelles und Westcott-Hort. — Otto Schmoller veröffentlichte: *Ταμιεῖον τῆς καινῆς διαθήκης ἐγχειρίδιον* sive concordantiae Ni. Ti. Graeci collatae . . . London, auch Stuttgart 1869; 548 S. 12°. — Jener unermüdlicher Bearbeiter des NT, Paul Wilhelm Schmiedel, Professor in Zürich, bereitet jetzt unter Beihilfe einiger Schüler und Freunde eine neue Ausgabe von Bruder vor, die er hoffentlich unter seinem eigenen Namen in die Welt schicken wird. Bruder hat seine Arbeit redlich gethan; der neuen Arbeit gehört der neue Name. — Wie für das AT, so hat G. V. Wigram für das NT gesorgt: The Englishman's Greek concordance of the N. T., London 1839, 8°, auch 1844 und später. — In Amerika ließ Hosea L. Hastings eine Konkordanz durch Charles F. Hudson herstellen, die dann von Ezra Abbot revidiert wurde: A critical Greek and English concordance of the N. T., Boston 1870, 3. Ausg. 1875.

III. Lateinische. — Die Konkordanzen der Urtexte sind selbstverständlich die wichtigsten. Doch sind die lateinischen Konkordanzen als die ersten (s. oben) besonders interessant und sie liegen jetzt in sehr vollständiger Bearbeitung vor. Ich führe deshalb einige Handschriften als Reizmittel für diejenigen an, die Zeit haben die Geschichte dieser Bücher zu erforschen, und begnüge mich sonst mit der Angabe von einigen alten und einigen neueren Ausgaben. Die Pariser Nationalbibliothek enthält in ihrem alten Bestande zehn Handschriften von Konkordanzen, alle im alten Katalog mit dem 14. Jahrhundert datiert, oder dem Ende des 14. Jahrhunderts. Dies sind die MSS. Lat. 513. 514. 515. 516. 517 (diese fünf aus Colberts Bibliothek). 518. 519 (diese Hs. gehörte früher den Karmelitern). 520. 601 (früher in den Händen von Baluze: „in quinque libros distributae"). 602 (früher Telliers: „concordantia ordine alphabetico digesta". [603. 606 scheinen mir kaum Konkordanzen zu enthalten. — Die Stadtbibliothek in Bordeaux hat eine Hs. der größeren Konkordanzen: MS Nr. 15: 14. Jahrh., 34 × 23, Perg., 470 Bl., 3 Sp.: bibliorum concordantiae maiores. Der Anfang ist: „Cüilibet volenti requirere concordancias in hoc libro, unum est primo attendendum". Und es schließt: „Ge. XXX. b. sentiens lya quod parere desisset, Zelfam ancillam marito tradidit. Expliciunt magne concordantie." — Ebenso scheint MS. 6 im Stift Heiligenkreuz (-Neukloster) in Wien anzufangen und zu schließen. — Unsere Leipziger Universitätsbibliothek hat drei die derselben Art wie die in Bordeaux und Wien zu sein scheinen und Konrad von Deutschland zugeschrieben werden, MS. Lat. 99 vielleicht vom 14. Jahrh., MS. Lat. 100, etwa vom 15. Jahrh., und MS. Lat. 101 etwa vom 15. Jahrh.

Wenn wir uns zu den Drucken wenden, so soll die Konkordanz Konrads zuerst in Straßburg im Jahre 1470, unter dem Titel: „Fratris Conradi de Alemannia, ordinis praedicatorum, concordantiae bibliorum" erschienen sein. Die früheste Ausgabe, die unsere Leipziger Universitätsbibliothek (Edd. vett. s. a. 44) hat, ist, nach Hain 5629, von J. Mentelin in Straßburg veröffentlicht worden; Hain sagt: „ca. 1475", aber der Rubrikator des Bandes, den wir haben, hat es ohne Zweifel genau gewußt und er schreibt 1474. Wieder Bologna 1479. 1486. Basel 1489 „studio Joan. Nivicellensis." — Die erste Ausgabe der Concordantiae Anglicanae soll in Nürnberg im Jahre 1485 erschienen sein, als Concordantiae magnae. Wieder 1487. — Sebastian Brant gab Konrads Konkordanz, als Conc. S. Jacobi, und Johann von Segovias bei Froben in Basel im Jahre 1496 in zwei Teilen heraus. Froben wiederholte diese Ausgabe im Jahre 1506 unter dem Titel: Concordantie maiores biblie tam dictionum declinabilium quam indeclinabilium de novo summa diligentia cum textu vise ac secundum veram ortographiam emendatissime excuse. Ein Vorwort von Conradus Leontorius Mulbrunnensis ist datiert 12. Mai 1506 „ex Artavalle ultra Birsam Basileanam". Der Kolophon sagt, daß der Druck geschah „opera et impensis Johannini Amerbachii, Petri de Langendorff, et Froben de Hammelburg iam denuo in urbe basileorum". Der erste Teil enthält Bogen a—z, A—Z, Aa—Ff, fol. Der zweite Teil heißt vorn Concordantie partium sive dictionum indeclinabilium totius biblie und das Vorwort von Johannis von Secubia erzählt

etwas über die Entstehung der Vorarbeiten zu diesem Buch, wenn auch ohne genau zu verfahren. Eine weitere Aufschrift, über dem ersten Wort, sagt, daß Johannis von Secubia das Buch auf dem Konzil von Basel im Jahre 1430 herausgab; das kann nur als allgemeine Datierung des Konzils gelten, denn nach Johannis Vorwort scheint das Buch ehestens im Jahre 1440 fertig geworden zu sein. Dieser zweite Teil hat Bogen AA—PP, fol. Der Kolophon ist vom 13. März 1506. — Andere Ausgaben Basel 1516. 1521. 1523. 1525. 1526. Das zeigt, wie gut das Buch ging. Weiter Straßburg 1526 [studii J. Schottii], auch 1530; Lyon 1526. 1528. Concordantiae maiores sacrae bibliae, Lyon bei Sebast. Gryphe 1540, 4°, auch 1545, 4°. Besorgt von Johannes Gaste aus Breisach in Basel 1552, fol.

Hierauf erschien, Paris 1555, fol. Robert Estiennes verbesserte Konkordanz: Concordantiae bibliorum utriusque Testamenti, V. et Ni., novae et integrae. Quas revera maiores appellare possis. Eben wegen dieser Konkordanz teilte Estienne das NT in Verse ein. In Basel bei Joh. Hervage 1561 und wieder 1568 erschien eine von Hervages Vater vorbereitete Konkordanz. Jean Benoit besorgte eine Ausgabe (Paris?) 1562, fol., George Bullock (?) in Antwerpen 1572. Leiden 1586. 1603. 1615. Nach der Klementinischen Vulgata von 1592, Antwerpen 1599, 4°, [Frankfurt am Main] bei Andreas Wechels Erben Claude Marne und Jean Aubry, 1600. Wieder 1618 [Hannover? sagt jemand]. Köln 1611, 4°. Genf 1611. Mit Anmerkungen von Franz Lukas aus Brügge (Lucas Brugensis), Antwerpen 1606. 1612. Venedig 1612. Orléans 1612. Lyon 1612. 1615 (ob mit Leiden 1615 verwechselt?). Antwerpen und Venedig 1618, fol. (Mangenot schreibt Antwerpen 1617). Genf 1620, 4°. Genf und Frankfurt 1625, 4°. Rom 1627 von Gaspard de Zamora von der Gesellschaft Jesu. Paris 1635. 1638. 1646, 4°, Köln 1628 (1629?), 4°, 1661, fol., 1663, fol. Bamberg 1721 (?). Hubert Phalesius korrigierte im Jahre 1642 die Ausgabe des Franz Lukas vom Jahre 1617, und seine Ausgabe wurde in Lyon 1649. 1652. 1667. 1687 und 1700 herausgegeben, in Paris 1656, Köln 1684, Mainz 1685. Auch sonst, z. B. Wien 1825.

Die Benediktinermönche in Wessobrunn veröffentlichten: Concordantiae nova methodo adornatae, Augsburg 1751, mit ganzen Versen oder wenigstens Sätzen. F. J. Dutripons Vulgatae editionis bibliorum sacrorum concordantiae, vom Jahre 1838 in Paris, liegen wenigstens in einer siebenten Ausgabe (Paris 1880) Regensburg 1886 vor, 2 Bde, XXIV, 1484 S. fol. Tonini gab eine Revision derselben in Prado 1861 heraus. H. de Raze, Ed. de Lechaux und J. B. Flandrin (Jesuiten) veröffentlichten ein Concordantium s. s. manuale, Lyon 1852, 13. Ausg., Paris 1895, 8°. De Razes Weise, die Wörter nach dem Casus oder nach dem Tempus zu ordnen, findet man bei Peultier, Étienne, Gantois, in ihrem Concordantiarum . . . thesaurus [in R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. von Hummelauers Cursus sacr. script. Pars III. Textus V.] Brüssel [1897], XV, 1238 (1) S. fol. Notieren wir noch kurz: V. P. Robert, Aurifodina sacra . . . Turin 1873, 2 Bde; — M. Bechis, . . . Concord. . . . praeter alphabet. ordinem in grammaticalem redactae, Turin 1887, 2 Bde, 4°; — C. Legrand, Bruges 1889, 8°; — V. Cornaert, Concordantiae für Prediger bei der Textwahl, Paris und Brügge, 1892.

IV. Deutsche. Einige kleine nur eine Auswahl der Schriftstellen gebende Arbeiten gingen hier voran, und zwar zuerst Johannes Schroeters Konkordantz des Newen Testaments zu teutsch, Straßburg 1524, 8°, nach Luthers Übersetzung. Leonhard Brunner, Pfarrer in Worms, dehnte dies auf die ganze Bibel aus. Straßburg 1546. Michael Müling gab eine kleine Conkordanz-Bibel, Leipzig 1602, heraus, und schließlich Lucas Stöckle, H. Götlicher Schrift Schatzkammer: oder Teutsche Biblische Concordantzen . . . Herborn in der Graffschaft Nassaw Catzenelnbogen 1606, (6 Bl.) 729 S. 4°.

Eine große Arbeit lieferte erst der Nürnberger Buchdrucker Conrad Bawr, Agricola latinisiert, dessen Vorwort vom 5. Juli 1609 datiert ist: Concordantiae bibliorum, d. i. bibl. Concordantz und Verzeichnuß der Fürnembsten Wörter . . . auf Mart. Luthers Ao. 1545 am letzten revidirte Bibel gerichtet, Frankfurt am Main 1610. 1621. 1632. 1640. Er fügte eine Appendix im Jahre 1612 bei mit Ergänzungen. — Christian Zeise, Pfarrer in Oeltzschau bei Leipzig, verbesserte Bawrs Werk, Frankfurt am Main (1657 auf graviertem Vorblatt) 1658. 1674. Im Jahre 1664 erschien ein Supplement in Quart. — Konkordanzen erwähnt Le Long von Johannes Fischer, Herborn 1610, 4°; — Johannes Faber, Ingolstadt, 1615; — Paul Orell, Frankfurt 1627; — Daniel Fessel, Frankfurt 1662; — Johannes Janus, Scripture oder Stella caelorum, Frankfurt 1650, fol.; — Martin Gumbrecht, Dresden 1654.

Friedrich Lanckisch, ein Leipziger Buchhändler, bereitete ein enormes Werk vor, starb aber im Jahre 1669, ehe er es zum Drucke bringen konnte. Der erste Band erschien in der vom Verfasser gegebenen Form: Concordantiae bibliorum Germanico-Hebraico-Graecae, Leipzig, Bd 1, 1677; neue Ausgabe 1688; 3. Ausg. 1696; 4. Ausg. 1705; vermehrt von Christian Reineccius 1718, anderer Teil 1742. Jedem deutschen Worte wurde das hebräische oder griechische Urwort beigegeben. Der zweite und der dritte geschriebene Band wurden dann für den Druck verkürzt und wie folgt herausgegeben: Concordantiae bibliorum Hebraico- et Graeco-Germanicae, duabus partibus absolutae, quarum prior voces omnes Hebraicas et Chaldaicas V. Ti. posterior voces omnes Graecas [Ni. T., Apocr., et LXX interpp.] . . . cum significatibus Germanicis e versione Lutheri ordine alphabet. recenset. Magni concordantiarum operis a F. Lanckisch conscripti epitome, 2 Teile, Leipzig und Frankfurt 1680; (8 Bl.), 768 S. 4°. Dies ist ein Hebr.-Lat.-Deutsches und ein Gr.-Lat.-Deutsches Lexikon ohne jede Stellenangabe.

Im Jahre 1686 veröffentlichte Georg Michaelis die: Kleine Concordantz . . . Leipzig 1707, 8°; — erster Theil . . . zum Sechsten mahl heraus gegeben. Anderer Theil . . . zum Anderen mahl vermehret und verbessert, Leipzig und Jena 1718, 8°; — mit Vorrede von F. A. Hallbauer, Jena 1733, 8°; G. Michaelis vollständige Real und Verbal-Concordanz . . . vermehret von M. Adam Lebrecht Müller. Mit einer Vorrede Joh. Georg Walchs, Jena 1767, 2 Bde, 8°. — Wohleingerichtete Anweisung zur Biblischen Concordanz, vermittelst einem Biblischen Spruch Register . . . Lemgo (1720?) 1725; 125 S. 12°; — Biblisches Spruchregister . . . 5. Aufl., Lemgo 1736, 12°, (vermehrt) Basel 1746, 12°. — Avenarius, Biblisches Spruchregister, Gotha 1713. Niederwerfers Biblischer Kern und Stern oder Hand-Concordantz, Leipzig 1814. — Johannes Kamprads aus Leisnig im Meißnischen, fertigte ein Biblisches Sprachregister an, das mit einem Vorworte von Siegfried Becker, Superint. in Leipzig, zu Dresden und Leipzig 1727 herausgegeben wurde, 2176 S. 12°. — Gottfried Büchner gab eine kleine Schrift heraus: Verbal-Hand-Concordanz, oder exegetisch-homiletisches Lexikon, Jena 1740, 8°, wovon die 3. verb. und vermehrte Auflage Jena 1756 (14, 1296 S. 8°) erschien, 4. Aufl. Jena 1765, 5. Aufl. 1776, 6. verm. und verb. Aufl. durch Heinrich Leonhard Heubner, Halle 1840, 8°, 14. Aufl. 1873, 23. Aufl., Berlin 1899; mit einem Nachtrage von 12000 Bibelstellen von Lutz und Riehm, Basel 1890; Philip Schaff gab eine Ausgabe von Büchner, Philadelphia 1871, heraus, in der A. Späth 8060 fehlende Stellen ergänzte. — Sein großes Werk gab Büchner im Jahre 1750 zum erstenmale heraus: G. Büchner, Bibl. Real- und Verbal-Concordanzien . . . Jena 1750, 2 Teile, 4°; 2. vermehrte Aufl. Jena 1757, (8 Bl.) 1805 S. gr. 4°; 3. Aufl. 1765. — Jacob Christof Beck, Vollständiges Biblisches Wörterbuch, oder Real- und Verbal-Concordanz . . . Basel 1770; 766, 836 S. fol. — Gottfried Joachim Wichmann, Biblische Hand-Concordanz . . . Nebst Vorrede von Christian Wilhelm Franz Walch, Dessau und Leipzig 1782, 4°; — 2. ganz umgearbeitete Auflage, Leipzig 1796, 2 Teile, 4°; — neue unveränderte Auflage mit Vorrede von Kindervater, Leipzig 1806, 2 Teile, 4°. — Heinrich Schott, Biblische Handconcordanz . . . Leipzig 1827, 4°. — Biblische Hand-Concordanz . . . 1841, 8°; — 2. sehr vermehrte Aufl. Leipzig 1847, 8° (hoffentlich habe ich recht, diese zwei Bände, wovon ich nur den zweiten „persönlich" kenne, in dieses Verwandtschaftsverhältnis miteinander zu bringen). — Franz Julius Bernhard, Pfarrer zu Magdeborn bei Leipzig, Biblische Concordanz oder dreifaches Register über Sprüche im Allgemeinen, über Textstellen für besondere Fälle, und über Sachen, Namen und Worte der von Dr. Luther übersetzten heiligen Schrift . . . Leipzig 1850. 1851, gr. 8°, in 2 Teilen; — 2. durchaus revidierte Auflage, Leipzig 1857; 7. Abdr. Dresden 1888.

V. Englische: vgl. M. C. Hazard in Walkers Concordance. — Ohne Jahr aber vor 1540 erschien: The Concordance of the New Testament, anscheinend durch John Day unter Mithilfe des Druckers Thomas Gybson besorgt. — John Marbeck veröffentlichte: A concordance für die ganze Bibel, London 1550, fol. — Walter Lynne gab eine Übersetzung von Conrad Pellicans Index librorum [Zürich 1537]: A briefe and a compendious table, in maner of a concordance, London 1550, heraus. — Robert F. Herrey fertigte: Tvvo right profitable and fruitfull concordances . . . London 1578, an, in einem Heft von 162 S. 4°. — Derselbe Drucker, Christopher Barker veröffentlichte: A Concordance von J. W., London. 1579. — Clement Cotton brachte eine größere Arbeit zum Vorschein, London (1618 ff.?) 1625 aus dem Genfer NT, 1627 zum AT, 1631 zur ganzen Bibel, fol. Hieraus zog John Downame eine kleine Ausgabe, auf

Wunsch Cottons, London 1635, 4° (1649?), auch 1689. — Richard Bernard machte einen: Thesaurus biblicus, London (?) 1644, 4° und Robert Wickens: A compleat & perfect concordance . . . Oxford 1647, 4°; — Oxford 1655, 12°. — Samuel Newman, der nach New England etwa 1636 oder 1638 übersiedelte, gab: A large and complete concordance in Anlehnung an Cotton, London 1643, 4°, heraus; 2. Aufl. 1650; — 3. Aufl. 1658 (die Apokryphen hierin); — dann 1662 nur mit Newmans Initialen S. N., und schließlich als die Cambridge Concordance Cambridge 1720, ohne Newmans Namen. — Mulbing, London 1666, 8°. — Eine kurze Konkordanz schrieb John Jackson (Cambridge) 1668, John Owen, London 1673 und Samuel Clark 1696. — Crudens Concordance erschien im Jahre 1737 und hat bis heute in vielen Bearbeitungen und Verkürzungen (z. B. durch John Butterworth, Philadelphia 1867; John Brown, London 1816; C. S. Carey, London 1867; John Eadie mit Vorwort von David King, New-York 1850, mit Vorwort von Joel Hawes, Hartford 1867; Cole; Hawker; David King, Boston 1845; Alfred Jones, London etwa 1885; Smith; Youngman und Thomas Taylor, Brooklyn 1809) das Feld beherrscht. — Robert Youngs Analytical Concordance, Edinburgh 1879, auch 1881, fügte die hebräischen und griechischen Urworte bei. — J. B. R. Walkers Comprehensive concordance . . . with an introduction by M. C. Hazard läßt Unwichtiges weg, und bietet doch 50000 Stellen mehr als Cruden, Boston und Chicago 1894.

VI. Französische. — Nur protestantische. — Concordance de la bible, Genf 1566, fol.; Marc Wilks, Concordances des Saintes Écritures, Paris 1840; — W. B. Mackensie, Concordance . . . für die Osterwaldsche Übersetzung, Paris 1867, 8°; wieder 1874; — Dictionnaire des concordances des Saintes Écritures d'après la version du Dr. Segond, Lausanne 1886, 8°.

VII. Holländische. — Peder Janz Twisck, ein Mennonit, veröffentlichte eine Konkordanz zur vlämischen Luther-Bibel, Hoorn 1615, fol.; — auch Sebastian Dranck, Haarlem 1618, und wieder 1648. — Jan Martin (von Dantzigs? aus Danzig?) fing eine vlämische Konkordanz an, und Abraham van der Trommen (s. oben) vollendete sie, vor seiner griech. Arbeit: Nederlandsche Concordantie des Bijbels, Groningen 1685 bis 1692, fol. 2 Bde. Leeuwarden 1754, 3 Bde fol. H. Velse, Kleyne concordantie, Gravenhag. 1704, 4°.

VIII. Dänische. — E. Ewald, Kopenhagen 1748. 1749, in drei Bänden. — C. Levinsen, Verbal-Concordans eller Bibel-Ordbog til det Nye Testamente, Kopenhagen 1856.

IX. Schwedische. — Achaz Rahamb übersetzte nach Le Long eine deutsche Konkordanz, aus der der Buchstabe A in Stockholm, fol. etwa 1709 erschien. — Lorenz Holenius (Halenius?) Svensk-Hebraisk og Svensk-Grekisk concordans over G. og N. Test. 2 Teile in 3 Bänden, Stockholm 1734. 1742, fol.

X. Syrische. — Wir nennen hier noch Carl Schaafs Lexicon Syriacum concordantiale omnes Ni. Ti. Syriaci voces . . . complectens . . . Leiden 1709, 4°.

Realkonkordanzen, s. besonders Mangenot. — Manche der schon erwähnten Verbalkonkordanzen ist zu gleicher Zeit Realkonkordanz. Eigentlich ist die Verbalkonkordanz die beste Realkonkordanz; sie redet kurz und bündig im Schriftwort selbst. Die Realkonkordanzen werden besonders auf das Werk des Antonius von Padua (1195 bis 1231) zurückgeführt, dessen Concordantiae morales ss. bibliae in der Leipziger Universitäts-Bibliothek, MS Lat. 102, Bl. 1—123 r (ob auch ein Bruchstück ML Lat. 543 [5]?) zu liegen scheinen. Häufig herausgegeben, wie Venedig 1575, Rom 1621, wieder 1623 (?), durch de la Haye Paris 1641, Köln 1647. Franz Lukas Wading (s. Mangenot) fügte dem Anton ein Predigt-Promptuarium eines irischen Mönches vom 13. Jahrhundert (etwas Ähnliches Paris 1497 gedruckt). Diesem Werke Antons wären viele Indices hinzuzufügen, wie Chuonrad Pellicans, Zürich 1537, — Peter Patiens (in Landau), Frankfurt 1571, — Jan Harlems in der Antwerpener Polyglotte, Bd 8, Antwerpen 1572, — Anton Broickwy von Koninsteyn, Köln 1550, 8°, 2 Bde, Paris 1551 und 1554, — William Allot, Antwerpen 1581, 2. Auflage 1585; — Anton von Balinghem, Douay 1621, Köln 1659, Trévoux 1705, Lyon 1711, Eulard, Antwerpen 1625; — Philipp Paul Merz nach Allot, Augsburg 1731. 1738. 1751. 1791, Venedig 1758. 1818, Paris 1822. 1825. 1883; Johannes Jakob Ohm, Biblische Spruchconcordanz . . . von Chr. Liebegott Simon, Leipzig 1812, 2 Teile, 8°. — J. M. Otto, Bibl. Spruchregister . . . hrsg. v. J. G. Rübner, Sulzbach 1823, 8°. — C. G. Haupt, Bibl. Real- und Verbal-Encyklopädie, Quedlinburg 1823—1827, 3 Bde, 8°. —

J. G. Hauff, Bibl. Real- und Verbal-Concordanz, Stuttgart 1828—1834, 2 Bde, Lex.-8°. — Mataléne, Paris 1837, wieder 1864; — A. J. James, Paris 1838; — Lueg, Biblische Realconcordanz, 2. Aufl. von Heim, Regensburg 1855, 8°; — C. Mazeron, Paris 1869. **Caspar René Gregory.**

Konkordate und Cirkumskriptionsbullen. — Sammlungen der Konkordate und Cirkumskriptionsbullen: E. Münch, Vollständige Sammlung aller (?) älteren und neueren Konkordate, nebst einer Geschichte ihrer Entstehung und ihrer Schicksale, 1. Teil Konkordate der älteren Zeit 522 S., 2. Teil Konkordate der neuern Zeit 772 S., Leipzig 1830. 1831. — Vincentio Nussi, Conventiones de rebus ecclesiasticis inter s. sedem et civilem potestatem variis formis initae ex collectione Romana (d. h. aus dem Bullarium Romanum), Moguntiae 1870, 442 S.; Gaspare de Luise, De iure publico seu diplomatico ecclesiae catholicae tractationes etc., Neapel u. Paris 1877, S. 508 ff.; F. Walter, Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni, Bonn 1862, S. 187 ff.; Ph. Schneider, Die Partikulären Kirchenrechtsquellen in Deutschland und Oesterreich, Regensburg 1898, S. 1 ff. 46 ff. 110 ff. 145 ff. 154 ff. 166 ff. 169 ff.

Zusammenfassende Darstellungen und größere Untersuchungen über Wesen und Geschichte der Konkordate: Joh. Friedr. Schulte, Das katholische Kirchenrecht, 1. Tl. Die Lehre von den Quellen des kathol. Kirchenrechts, Gießen 1860, § 81—93, S. 435—518; ders., Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 4. Aufl., Gießen 1886, S. 62—69; E. Herrmann, Konkordate: Deutsches Staatswörterbuch von J. C. Bluntschli und K. Brater, 5. Bd, Stuttgart u. Leipzig 1860, S. 701—744; Th. Balve, Die Konkordate nach den Grundsätzen des Kirchen-, Staats- u. Völkerrechts, München 1863; 2 Aufl. unter dem Titel: Kirche und Staat in ihren Vereinbarungen auf dem Grunde des Kirchenrechts, Staatsrechts und Völkerrechts, Regensburg 1881; W. Fink, De concordatis, dissertatio canonica, Lovanii 1879 (267 S.); P. Hinschius, Konkordate: Rechtslexikon von Franz v. Holtzendorff, 2. Bd, Leipzig 1881, S. 503—506; ders., Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche: H. Marquardsen, Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, 1. Bd, Freiburg 1887, S. 270—279; Phil. Hergenröther, Konkordate: Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 3. Bd 2. Aufl., Freib. i. Br. 1884, S. 816—839; A. L. Richter-R. Dove-W. Kahl, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 8. Aufl., Leipzig 1886, § 51 S. 139 f., § 78 S. 260, § 88 S. 291 ff.; E. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 4 Aufl., Leipzig 1895, § 48 S. 130 ff. u. a.; G. Phillips, Kirchenrecht, 3. Bd, Regensburg 1850, § 153 S. 674 ff.; Fr. H. Vering, Lehrbuch der katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1893, § 62 S. 346 ff.; R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes, 1. Bd, Graz 1886, § 33 S. 152 ff.; A. v. Kirchenheim, Kirchenrecht für deutsche Theologen und Juristen (= Sammlung theologischer Lehrbücher IV), Bonn 1900, § 8 III.

Zur geschichtlichen Orientierung: H. Schmid, Geschichte des katholischen Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart, München 1874; Fr. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte 1. Bd, 3. Aufl., Elberfeld 1880; H. Brück, Geschichte der kathol. Kirche im 19. Jahrhundert, 4 Bde, Mainz 1887—1901 (röm. kath.); E. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, 3 Bde, Tübingen 1872.

1. Begriff „Konkordat". Das Wort concordare aliquid kommt schon bei den Pandektenjuristen (Papinian. in l. 11, § 11 D. Ad legem Jul. de adult. 48, 5) für „Etwas vereinbaren" vor; im 14. Jahrhundert wurde es für alle Arten von Verträgen gebraucht und wurde im 15. Jahrhundert (B. Hübler, Die Konstanzer Reformation und die Konkordate von 1418, Leipzig 1867, S. 164 Anm. 2) der Ausdruck für die von der römischen Kurie bei Gelegenheit des Konzils von Konstanz mit den damaligen Konzilsnationen über provisorische Reformmaßregeln getroffenen Vereinbarungen. Seit dieser Zeit hat sich der Sprachgebrauch verengt und heutzutage versteht man in der Regel darunter: „Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche über Verhältnisse der letzteren resp. über wechselweise Ansprüche der geistlichen und weltlichen Gewalt." Ausnahmsweise begegnet freilich auch in anderen Anwendungen das Wort noch später, z. B. wird ein ostfriesischer Landesvergleich von 1599 so genannt. Seitens der Kirche — d. h. der römisch-katholischen, denn die evangelische kennt bis jetzt dergleichen Vereinbarungen nicht — können Konkordate nicht allein vom Papste, sondern innerhalb ihrer Kompetenz ebensowohl von den Bischöfen geschlossen werden; und es giebt eine nicht geringe Anzahl der letzteren Art vgl. Schulte, Kirchenrecht S. 503 f. und ergänzend Fink a. a. O. § 1, Anm. 2. Gewöhnlich indes meint man mit dem Namen bloß die päpstlichen Vereinbarungen und über diese wird auch hier nur die Rede sein.

Ihre Form ist heutzutage die eines durch beiderseitige Bevollmächtigte abgeschlossenen völkerrechtlichen Vertrages, dessen Inhalt alsdann, nach erfolgter beiderseitiger Ratifikation, von jedem der Abschließenden besonders, von dem Staate als Staatsgesetz, von der Kirche als Kirchengesetz publiziert wird. Ob der Vertrag als Konkordat ausdrücklich bezeichnet ist,

oder ob er, wie der bayerische von 1817, der niederländische von 1827, der württembergische von 1857 und der badische von 1859 „Konvention“ genannt wird, begründet keinen sachlichen Unterschied.

Bei verschiedenen Konkordaten hat zu den getroffenen Verabredungen gehört, daß der Papst, sei es allen, sei es einigen der im Gebiete des konkordierenden Staates gelegenen Bistümern eine veränderte Abgrenzung gab. Dies ist dann durch eine demzufolge erlassene besondere *Cirkumskriptions-* d. i. *Abgrenzungsbulle* geschehen; wie z. B. im Anschluß an das französische Konkordat vom 15. Juli 1801 durch die Bulle Qui Christi domini vices vom 29. November desselben Jahres, im Anschluß an das bayerische vom 5. Juni 1817 durch die Bulle Dei ac Domini nostri Jesu Christi vom 1. April 1818. Es ist aber auch vorgekommen, daß der mit Rom verhandelnde Staat — zuerst Preußen, später auch andere —, zwar die Wiederaufrichtung zerrütteter Diöcesanverhältnisse wünschte, aber der Meinung war, den Abschluß eines formellen Vertrages vermeiden zu sollen, weil sonst Verhandlungspunkte nicht hätten unberührt bleiben können, von denen vorauszusehen war, daß man sich über sie nicht einigen werde. Die Staatsregierung zog in solchen Fällen vor, die Cirkumskriptionsbullen unmittelbar, mittelst diplomatischer Note, zu erbitten, indem sie sich bereit erklärte, sie als Landesgesetz zu publizieren, sofern sie den gewünschten Inhalt haben werde. Hierauf ward dann dieser Inhalt, der gewöhnlich in Etwas über die sonst gewöhnlichen Kontenta der Cirkumskriptionsbullen hinausgeht, mittelst weiteren Notenwechsels, etwa auch unter Zuhilfenahme persönlicher Besprechungen der Diplomaten, negociiert, und die selbst in ihrer Fassung noch von dem staatlichen Bevollmächtigten überwachte Bulle demgemäß erlassen und demnächst als Staatsgesetz veröffentlicht. Sie ist daher formell von einem Konkordate zu unterscheiden; materiell aber dokumentiert sie, ganz wie dieses, eine zwischen Staat und Kirche erfolgte Vereinbarung, so daß es ein unverwerflicher Sprachgebrauch ist, auch dergleichen Cirkumskriptionsbullen unter die Konkordate zu begreifen. Man hat zwar einen innerlichen Unterschied darin finden wollen, daß sie prinzipielle Punkte zu berühren vermeidet, aber auch ein Konkordat könnte dies thun und doch ein Konkordat bleiben.

2. *Geschichte der Konkordate.* Während ihrer mittelalterlichen Machtentwickelung hat die katholische Kirche über ihr Verhältnis zur weltlichen Gewalt eine Theorie ausgebildet, welche für Konkordate nur sehr beschränkten Raum ließ. Denn die Kirchengewalt, als die allein gottgeordnete und darum ewige, steht nach derselben schlechthin über den vergänglichen, aus menschlicher Willkür hervorgegangenen weltlichen Gewalten, die sie beaufsichtigt und beherrscht: das geistliche Schwert wird von der Kirche, das weltliche *für* sie nach ihrem Befehle (ad nutum sacerdotis) geführt. Die selbstständige Mitwirkung des Kaisers dabei, welche Bernhard von Clairvaux († 1153) noch statuiert hat (et jussu imperatoris vgl. De Consideratione lib. IV cap. III, § 6, MSL 182 S. 775), gab anderthalb Jahrhunderte später (1302) Papst Bonifatius VIII. nicht mehr zu, denn er ließ, indem er in der Bulle Unam sanctam (c. 1 de Major. et Obed. in Extrav. comm.) Bernhards Ausspruch von den zwei Schwertern citierte, die angeführten Worte weg. Die weltliche Obrigkeit, sagt er, werde manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis verwaltet. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati . . . Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiae: „Ecce constitui te hodie super gentes et regna“ (Jer 1, 10) . . . Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit. Bei dieser Anschauung des Dekretalenrechtes, nach welcher die staatliche Advokatie lediglich in der Dienstpflicht besteht, der Kirche exekutive Hilfe zu leisten, so oft sie es verlangt, konnte der Abschluß von Konkordaten nur den Zweck haben, die Formen der Bethätigung des Gehorsams der weltlichen Gewalt fest zu bestimmen. Diesen Charakter tragen z. B. die den Lehnseiden, die von den katholischen Bischöfen bei ihrer Konsekration geleistet werden, augenscheinlich nachgebildeten eidlichen Versprechungen, die von verschiedenen Vertretern des deutschen Königtums am Anfang des 13. Jahrhunderts den Päpsten ihrer Zeit geleistet worden sind (vgl. Otto IV.: Juramentum prius Innocentio III. praestitum, 1198 Juni, Juli; Juramentum posterius, 1201 Juni 8; Promissio Romanae ecclesiae facta, 1209 März 22 abgedruckt: MG LL Sectio IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum tom. II, Hannover 1896, S. 20. 27. 36. — König Philipp von Schwaben, Promissio an Innocenz III., 1203 Mai: ib. S. 8. — Kaiser Friedrich II., Promissio

Egrensis Romanae ecclesiae factae, 1213 Juli 12 ib. S. 57 ff.). In diesen und ähnlichen Versprechen wird von seiten des Kaisers zugesagt, die geistlichen Wahlen kanonisch geschehen zu lassen, die Appellationen nach Rom nicht zu hindern, dem Spolienrechte zu entsagen, in geistliche Dinge sich nicht zu mischen (spiritualia vobis — relinquimus libere disponenda), zur Ausrottung der Ketzerei hingegen weltliche Hilfe zu leisten und die Güter und Rechte der Kirche zu achten, zu schützen und zu erhalten. Die Form ist einseitige Zusage in einem besonderen Diplome, dem ein anderes Versprechen des Papstes nicht allemal korrespondiert und, auch wo dies der Fall ist, doch keine Einräumung kirchlicher Rechte enthält; sowie auch die beiderseitigen Zusagen niemals voneinander abhängig gemacht werden. Es werden hier nicht gegenseitige Beziehungen von Staat und Kirche rechtlich geordnet, sondern der Staat, soweit man von einem solchen damals reden kann, erkennt die Unabhängigkeit der Kirche und seine eigene Unterordnung an.

Als das älteste Konkordat gilt herkömmlich das den deutschen Investiturstreit abschließende sogen. Wormser Konkordat vom 23. September 1122, abgedruckt: MG LL Sect. IV, Constitutiones imperatorum I, 159—161; danach C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums 2c., 2. Aufl. Fr. 1901, S. 115 f.; Jaffé Regesta pontificum 2. Ed. Nr. 6986; Th. v. Sickel u. H. Breßlau, Die kaiserliche Ausfertigung des Wormser Konkordats (mit einem Facsimile): Mitth. d. Instituts für österr. Gesch. Bd 6, 1885, 105—139; E. Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Konkordats, Göttingen 1898. Der Kaiser Heinrich V. entsagte hier der bisher von ihm geübten Investitur mit Ring und Stab, räumte ein, daß in den Kirchen seines Reiches Wahl und Konsekration der Bischöfe frei sein sollten, versprach Rückgabe aller Kirchengüter und, sobald sie gefordert werde, für die Kirche weltliche Hilfe. Der Papst Calixt II. andererseits gestand dem Kaiser zu, daß die deutschen Wahlen in seiner Gegenwart geschehen sollen, der bereits Gewählte die Regalien vom Kaiser zu Lehn nehmen soll und zwar in Deutschland bevor er, in den übrigen Teilen des Reiches, d. h. in Italien und in Burgund, nachdem er konsekriert ist. Diese Abmachungen liegen in zwei Urkunden vor, dem Privilegium imperatoris und dem Privilegium pontificis, die auf einander nicht Bezug nehmen.

Abgesehen von dem Wormser Konkordat werden von Fink a. a. O. S. 3 ff. für das 12.—13. Jahrhundert noch folgende Vereinbarungen als Konkordate in Anspruch genommen: 1. der Vertrag Hadrians IV. mit König Wilhelm zu Benevent a. 1156; — 2. der Vertrag Cölestins III. (1191—98) mit König Tancred; — 3. Innocenz III. mit Königin Konstanze; — 4. Clemens IV. mit Karl I. von Anjou 1265, sämtlich auf Sizilien sich beziehend — 5. Gregor XI. mit Königin Eleonore von Arragonien 1372; 6. der durch Nikolaus IV. genehmigte Vergleich der Bischöfe Portugals mit König Dionysius, Nussi 2 ff. vgl. Neher, Kirchenlexikon von Wetzer und Welte X, 2. Aufl., S. 209.

Aber erst die Erschütterung jenes im Mittelalter herrschenden Übergewichts der Kirche über den Staat schuf die Bedingungen für den Abschluß von Konkordaten in dem heutzutage mit diesem Wort verbundenen Sinn. Dieser Zeitpunkt trat ein im 15. Jahrhundert. Die Reaktion des Episkopalsystems (s. d. A. Bd V S. 427) gegen das Kurialsystem und die Anfänge der Ausbildung des mittelalterlichen Staates zu einer der Kirche gegenüber sebstständigen Macht hatten sich in Wechselwirkung miteinander entwickelt und hatten endlich zu den Konzilien von Pisa (s. d.) und Konstanz (s. d.) geführt. Hier zuerst war die Kirche landeskirchlich gegliedert aufgetreten, indem das Konzilium sich, gegen die Intention der Kurie, in vier, später fünf „Nationen" teilte. Jede dieser Nationen, — außer den zu Konstanz anwesenden Bischöfen, Äbten und Prälaten der betreffenden Landeskirche, — aus den Abgeordneten der Fürsten und den zu ihr gehörigen Doktoren der Theologie und des Kirchenrechtes bestehend, hatte sich als selbstständig beratendes Kollegium mit bestimmter Geschäftsordnung konstituiert und wurde als Vertreterin der kirchlichen und staatlichen Interessen des von ihr repräsentierten Volkes offiziell anerkannt (Hübler a. a. O. S. 316 ff.). Es bestanden eine deutsche, englische, französische, italienische und zuletzt auch eine spanische Nation.

Die deutsche Nation drang in Konstanz mit ihrem Verlangen, die Reformation der Kirche vor der Wahl eines neuen Papstes vorzunehmen, gegen die übrigen Nationen nicht durch, vielmehr stellte in der 40. Session (30. Oktober 1417) das Konzilium achtzehn zu reformierende Punkte durch Generalbeschluß fest und wählte am 11. November 1417 den Kardinal Colonna zum Papst, Martin V. Für die Lösung der Hauptaufgabe des Konzils war damit aber wenig gewonnen. Die von dem neuen Papst dem Herkommen gemäß alsbald veröffentlichten Kanzleiregeln bedeuteten sogar einen Rückschritt, indem sie die Mißstände und römischen Übergriffe, deren Unhaltbarkeit die voran-

gegangenen Verhandlungen der Synode klar erwiesen hatten, aufs neue sanktionierten (Hübler S. 40). Auch die noch im November zusammentretende Reformkommission vermochte das Reformwerk nicht zu fördern. Angesichts der Unmöglichkeit, eine allgemeine, einheitliche und gleichförmige Kirchenverbesserung herbeizuführen, war es daher ein wesentlicher Fortschritt, als die Aufgaben enger gefaßt wurden und sich der Ausweg fand, durch Partikulargesetze für die Kirchen der einzelnen Länder die gravierendsten Notstände zu beseitigen und doch zugleich der Individualität der verschiedenen Nationen Rechnung zu tragen. Den Anstoß zu dieser Wendung gab die deutsche Nation durch ihre in den ersten Tagen des Jahres 1418 überreichte Denkschrift: Advisamenta nationis Germanicae super articulis juxta decretum concilii reformandis, exhibenda domino papae sanctissimo (Hermann von der Hardt, Magnum oecumenicum Constantiense concilium, Francofurti et Lipsiae 1700, tom. I 999—1011). Ähnliche Schritte thaten auch die übrigen Nationen und veranlaßten den Papst, Ende Januar 1418 in einer der Ordnung der deutschen Advisamenta folgenden, an sämtliche Nationen gerichteten Antwort, Responsio d. p. Martini in generali concilio Constantiensi super reformatione capitulorum in eodem concilio per decretum statutorum per modum advisamenti data nationibus (von der Hardt, tom. I S. 1021 f.), sich zu erklären. Er überging dabei den achten, die Kurialbehörden betreffenden Artikel mit Stillschweigen, wies den 13. Artikel, der das Recht des Konzils zur Absetzung eines schlechten Papstes hatte fixieren sollen, zurück (Non videtur, prout nec visum fuit in pluribus nationibus, circa hoc aliquid novum statui vel decerni, v. d. Hardt S. 1033) und sprach zu den übrigen Punkten, wenn auch nicht ohne Einschränkungen und Modifikationen, seine Zustimmung aus. Als nun über diese päpstliche Vorlage die Nationen nicht einig werden konnten, erbot sich Martin V. zu Separatverträgen mit jeder einzelnen Nation; es wurden auf Grund der päpstlichen Vorlage „Konkordate" abgeschlossen: mit der deutschen, der englischen, der französischen, der italienischen, und der spanischen Nation (Hübler S. 45 f.).

Das deutsche Konkordat ist abgedruckt: v. d. Hardt I, S. 1055 ff.; Mansi XXVII, 1189 ff.; Harduin VIII, 888 ff.; Münch I, 20 ff.; Lenfant, Histoire du concile de Constance, Amsterdam 1714, II, 108 ff.; Hübler S. 164—193 (S. 164 weitere Ausg.). — Das französische Konkordat ist abgedruckt: v. d. Hardt IV, S. 1566 ff.; Mansi XXVII, 1184 ff.; Harduin VIII, 883 ff.; Lenfant a. a. O. II, 436 f.; Hübler S. 194—206; diese beiden beinahe gleichlautenden Konkordate wurden publiziert am 2. Mai 1418 (Hübler S. 59). — Das englische Konkordat (abgedruckt: Th. Rymer, Foedera, conventiones etc. inter reges Angliae et alios quosvis. Ed. III v. Holmes, Hagae Comitis 1740, tom. IV pars 3 p. 108 ff.; Wilkins, Concilia magna Brittanniae et Hiberniae tom. III, London 1737, S. 391 ff.; Mansi XXVII, 1193 ff.; Harduin VIII, 893 ff.; Lenfant a. a. O. II, 444 ff.; v. d. Hardt I, 1079 ff.; Hübler S. 207—215) ist datiert vom 21. Juli 1418. — Die bisher allgemein übernommene These Hüblers, daß das französische Konkordat zugleich das der italienischen und der spanischen Nation gewesen sei, ist von A. Chroust (Zu den Konstanzer Konkordaten: Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss. IV, 1890, S. 1 ff.) erschüttert worden. Denn es ist ein besonderes spanisches Konkordat, datiert vom 13. Mai 1418 (abgedruckt: Tejada, Coleccion completa de concordatos españoles, Madrid 1862, p. 9 ff. vgl. H. Finke, Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss. 1890, S. 375. Über die allgemeinen Zeitverhältnisse vgl. B. Fromme, Die spanische Nation und das Konstanzer Konzil, Münster 1896) und wahrscheinlich auch ein italienisches Sonderkonkordat abgeschlossen worden. Doch ist die Fassung des gallikanischen Konkordats auch für diese beiden Konkordate maßgebend gewesen.

Was den Inhalt der Konkordate betrifft (Hübler S. 67 f.), so beschränkt Kap. 1, dem Verlangen der deutschen Denkschrift gemäß, die Zahl der Kardinäle, und giebt Bestimmungen über ihre Qualitäten und die Art ihrer Ernennung; Kap. 2 beschränkt die päpstlichen Reservate; Kap. 3 handelt von den sogenannten Annaten (vgl. A. kirchliche Abgaben, Bd I S. 94, 49 ff.) und Taxen, nach Anleitung von Art. 3—5 der deutschen Denkschrift. Den Franzosen, welche Annaten schon gar nicht mehr hatten zahlen wollen, wird die Hälfte derselben auf fünf Jahre erlassen, im englischen Konkordate werden Reservationen und Annaten mit Stillschweigen übergangen. Kap. 4 (deutsche Denkschrift Art. 6 und 7) erörtert, welche Klagsachen nach Rom zu ziehen seien oder nicht. Kap. 5 schränkt die Kommenden ein; Kap. 6 ordnet an, daß gegen Simonie auf dem forum conscientiae eingeschritten werde, womit der besonders gegen

den römischen Hof gerichteten 14. Forderung der Deutschen in etwas genug gethan war. Kap. 7 bestimmt, daß Exkommunizierte vor ausdrücklicher Publikation des Bannes nicht gemieden zu werden brauchen. Kap. 8 schränkt die kurialen Dispensationen ein. Kap. 9 handelt vom Einkommen der Kurie; Kap. 10 beschränkt für Deutschland die Erteilung von Indulgenzen und annulliert die seit Gregors XI. Tode (1378) erteilten; für Frankreich wird über diesen Punkt nichts neues festgesetzt. Kap. 11 endlich charakterisiert für Deutschland und Frankreich dies alles als ein bloß auf fünf Jahre giltiges, beiden Teilen an ihren Rechten unpräjudizierliches Provisorium (omnia et singula durare et tolerari debeant usque ad quinquennium dumtaxat a dato praesentium numerandum); für Frankreich blieb außerdem noch die Genehmigung des Königs vorbehalten. Die englische Übereinkunft war definitiv (ad perpetuam rei memoriam).

Die Rezeption des romanischen Konkordats ist in Frankreich trotz des Widerspruchs des Pariser Parlaments nachweislich erfolgt (Hübler S. 281—313), während die Geschichte dieser Abmachung in Spanien und Italien noch im Dunkeln liegt, ebenso wie die Geschichte des englischen Konkordats (Hübler S. 313—326 f.). — Das deutsche Konkordat trat sofort in Kraft und hat innerhalb der stipulierten Geltungsfrist in Geltung gestanden (Hübler S. 315—325). Da es aber ebenso wie das romanische bloß ein Provisorium konstituierte, so hat es keine dauernde Bedeutung erlangt, sondern nur die Grundlage weiterer Verhandlungen gebildet. Den Anlaß dazu bot das Konzil von Basel (s. d. A. Bd II S. 427 ff.).

Der große Kampf zwischen dem Basler Konzil und Papst Eugen IV. (1431—1447) hat Jahre hindurch die abendländische Christenheit in zwei Lager gespalten, da die beiden mit einander ringenden Gewalten, Konziliarismus und Papalismus, im Besitz einer annähernd gleichen Machtstellung waren und die maßgebenden Länder, Frankreich und Deutschland, lange Zeit Neutralität beobachteten. Als diese beiden Staaten der Neutralität entsagten und mit Eugen IV. sich verständigten, war der Sieg des Papsttums über den Konziliarismus entschieden (vgl. Karl Müller, Kirchengeschichte II, 1, Freiburg i. Br. 1891, § 182. 183; J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 2. Bd, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1885, S. 723 ff.). König Karl VII. von Frankreich (1422—1461) entschied sich für diesen Papst, aber verstand es gleichzeitig, die zu Basel vor 1438 beschlossenen Reformationsdekrete mit den durch das französische Interesse gebotenen Änderungen durch die sogenannte pragmatische Sanktion von Bourges am 7. Juli 1438 (Ordonnances des rois de France de la troisième race vol. XIII., ed. Vilevault et Bréquigny, Paris 1782, S. 267—291), seinem Lande zu sichern und dadurch die gallikanische Kirche zu begründen.

In Deutschland hatten die nach dem Tode des Kaisers Sigmund (9. Dezember 1437) in Frankfurt zur Wahl König Albrechts II. versammelten Kurfürsten am 18. März 1438 sich gegen Papst und Konzil erklärt und ihre Neutralität verkündigt (die Urkunde abgedruckt: W. Altmann, Die Wahl Albrechts II. zum römischen Könige [= Histor. Untersuchungen herausg. von J. Jastrow, H. 2], Berlin 1886, S. 88—91; A. Bachmann, Die deutschen Könige und die kurfürstliche Neutralität [1438—1441]: Archiv f. österr. Geschichte 75. Bd, Wien 1889, S. 21 ff.; W. Pückert, Die kurfürstliche Neutralität während des Basler Konzils, Leipzig 1858). Am 26. März 1439 nahm ein nicht in Frankfurt, sondern wegen der vom Osten herannahenden Pest in Mainz abgehaltener Reichstag die Basler Reformdekrete an, freilich mit einigen Abänderungen, und, wie in Bourges, unter Ausschluß der auf den Streit mit Eugen IV. sich beziehenden Beschlüsse (Die Acceptationsurkunde abgedruckt: Steph. Alex. Würdtwein, Subsidia diplomatica ad selecta iuris ecclesiastici Germaniae, Francofurti et Lipsiae, t. VII 330—397; Münch a. a. O. 1, S. 42 ff.; Chr. Guil. Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata, Argentorati 1789, 4°, S. 105—171; vgl. A. Bachmann a. a. O. S. 51 f.). In Mainz wurden im ganzen 26 Dekrete rezipiert: Aus der ersten Session das Dekret über die regelmäßige Wiederkehr ökumenischer Konzilien; aus sess. 12: über Wahlen zu Dignitäten; aus sess. 15: über Synodal- und Provinzialversammlungen; aus sess. 19: über Juden und Neophyten; ferner alle Dekrete der sess. 20 und 21: über die Zucht im Klerus, über den Verkehr mit Exkommunizierten, Suspendierten oder Interdizierten, über Art und Form des Interdiktes, über Ordnung der Appellationen, über die Annaten, über den Besitzesschutz einer Pfründe, über officium divinum, Chordienst und sonstige gottesdienstliche Ordnungen, das Verbot des sogenannten pignorare cultum divinum, sowie der Kapitelsitzungen zur Zeit der Messe und der Schauspiele in der Kirche; aus der 23. Sitzung die Vorschriften über Zahl und Qualität der Kardinäle, sowie die Vermei-

dung von Wahlen, durch welche die Kirche verwirrt werden könnte, die Aufhebung der Reservationen und einer bestimmten, den Beweis dabei betreffenden Clementine, ferner aus der 30. Session über das Abendmahl, aus der 31. endlich über Kollationen, Qualifikation und Ordo der Priester und nochmals über Appellationen. — Auch König Albrecht hat die „Acceptation" gut geheißen (Bachmann S. 60). Noch in demselben Jahre that das Basler Konzil den letzten Schritt, entsetzte 25. Juli 1439 Eugen IV. seines Amtes und wählte am 5. November Felix V. zu seinem Nachfolger.

Auf die weitere Entwickelung der kirchlichen Frage in Deutschland hat der plötzliche Tod König Albrechts am 27. Oktober 1439 einen großen Einfluß ausgeübt. Denn ihm folgte am 2. Februar 1440 sein Vetter Friedrich III. (1440—1493) und dieser trat nach einigen Jahren ganz auf die Seite Eugens IV. Im September 1445 erfolgten die entscheidenden Abmachungen in Wien. Friedrich forderte für die doppelte Gehorsamserklärung, die er als Erbherr und Regent der österreichischen Territorien und zugleich als römischer König für das deutsche Reich abzugeben hatte, große Abfindungen. Er erreichte in der That für eine Reihe von Bischofssitzen seiner Erblande das Nominationsrecht, das Recht zur Vergebung zahlreicher Benefizien und andere Konzessionen, dazu gegenüber der Kirche des Reiches wichtige Gerechtsame und bedeutende Geldsummen (Bachmann a. a. O. S. 161 ff. 166 f. 174).

Papst Eugen IV. fühlte sich nunmehr stark genug, gegen seine bedeutendsten Gegner in Deutschland aggressiv vorzugehen. Durch die Bulle „Ad comprimendam quorundam" vom 29. Jan. 1446 (abgedr.: Publikationen aus den Kgl. Preuß. Staatsarchiven Bd XXXIV. J. Hansen, Westfalen und Rheinland im 15. Jahrhundert, Leipzig 1888, Nr. 189, S. 177 ff.) entsetzte er die Erzbischöfe von Köln und Trier, Dietrich von Mörs und Jakob von Sirk, als Ketzer und Schismatiker ihres Amtes und besetzte ihre Stellen sofort aufs neue, indem er Köln an den Herzog Adolf von Cleve und Trier an den Bischof Johann von Cambray, den Bruder und Neffen Philipps von Burgund verlieh (die Bullen: Publikationen XXXIV, Nr. 190—201, S. 179 ff.; vgl. Bachmann a. a. O. S. 164 f.). Aber die Angegriffenen fanden bei ihren Standesgenossen Hilfe. In Frankfurt trafen sich die Kurfürsten von Mainz, Köln, Trier und der Pfalz und schlossen am 21. März 1446 einen Vertrag zur gemeinsamen Verteidigung ihrer Rechte, dem am 23. April dann auch Sachsen und Brandenburg beitraten. Die Kurfürsten richteten vier Forderungen an Papst Eugen IV.: daß er die erwähnten Absetzungen kassiere; daß er den zu Konstanz und Basel ausgesprochenen episkopalistischen Grundsatz der Unterordnung des Papstes unter das Generalkonzilium anerkenne; daß er ein solches zum 1. Mai 1447 in eine von fünf genannten deutschen Städten zur Entscheidung der „des Papsttums wegen" in der Kirche entstandenen Zwietracht berufe, und endlich die zu Mainz 1439 acceptierten Baseler Dekrete in einer Bulle anerkenne und bestätige. Unter diesen Bedingungen boten sie ihm Gehorsam an; für den Fall ihrer Ablehnung aber stellten sie Anschluß an das Basler Konzil oder, wie man es in Rom verstand, an den Gegenpapst Felix V. in Aussicht (vgl. ihre Erklärung in Johann Joachim Müller, Reichstagstheatrum von anno 1440—1493, Tl. 1, Jena 1713, S. 278 ff.; W. F. de Gudenus, Codex diplomaticus anecdotorum, Francofurti et Lipsiae 1758 IV, 290—298; Publikationen XXXIV, Nr. 205. 207, S. 198 ff.; Bachmann S. 171). König Friedrich III., um seine Vermittlung gebeten, entsprach der Aufforderung insofern, als er durch seinen Sekretär Aeneas Sylvius Piccolomini, den er mit den kurfürstlichen Gesandten nach Rom gehen ließ, dem Papste bemerklich machte, daß die Restitution der abgesetzten Erzbischöfe und die Anerkennung des Konstanzer Beschlusses über regelmäßige Wiederholung der Generalkonzilien (Decr. Frequens) zur Abwehr eines allgemeinen Abfalles der deutschen Kirche zu Felix V. nötig sein werde. Aber die während des Juli in Rom geführten Verhandlungen hatten kein positives Resultat und die Gesandten mußten sich am 23. mit dem Bescheid Eugens IV. begnügen, daß er einen für weitere Verhandlungen bevollmächtigten Gesandten auf den bereits für den September desselben Jahres einberufenen Reichstag entsenden werde. Ein solcher erschien auch in Frankfurt. Gleichzeitig jedoch hatte das Baseler Konzilium Legaten geschickt, und anfangs hatten diese das Übergewicht, bis die kaiserlichen Gesandten, und namentlich Aeneas Sylvius, es — nicht ohne Bestechung von Mainzer Räten (Bachmann a. a. O. S. 183) — dahin brachten, daß der Entwurf einer Modifikation obiger vier Forderungen zur Proposition kam (die sogenannten Concordata principum Francofordensia, abgedruckt: Stephan Alexander Würdtwein, Subsidia diplomatica ad selecta iuris ecclesiastici Germaniae, Frankfurt 1776, t. IX, S. 70 ff.; über das angeführte

Basler Dekret die Rede der vom Konzilium an den Papst geschickten Gesandtschaft vom 14. Juli 1435 bei Mansi, XXX, 939). In ihm wurde nicht Kassation der geschehenen Absetzungen gefordert, sondern bloß Restitution der Abgesetzten, die Berufung eines neuen Konzils, aber ohne die ausdrückliche Bemerkung, daß es entscheiden solle, und die Sanktion der in Mainz acceptierten Basler Dekrete, aber mit der vom Papste zur Bedingung gemachten Klausel daß für die dem römischen Stuhle dadurch erwachsenen Verluste die deutsche Nation ihm „eine Wiedererstattung thun solle“, was übrigens in Bezug auf das Dekret der 21. Session über die Annaten bereits zu Basel selbst beschlossen gewesen war. Diesem Entwurfe nun trat die Majorität des Reichstages bei und übersandte ihn (Weihnachten 1446) nach Rom; dem Friedenschluß stellten sich freilich hier neue Schwierigkeiten in den Weg (über die Illoyalität der kurialen Kreise vgl. Bachmann S. 191 ff.), aber Eugen IV. hat sie überwunden. Noch kurz vor seinem am 23. Februar 1447 erfolgten Tode hat er in den sogenannten Fürstenkonkordaten, die Wünsche der deutschen Fürsten befriedigt und dadurch erreicht, daß diese und damit das Deutsche Reich sich ihm unterwarfen.

Es sind vier Urkunden (gedruckt bei Koch, Sanctio pragm., p. 181 sqq.; Münch, Th. 1, S. 77 ff.; F. Walter, Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni, Bonnae 1862, S. 100 ff.; Raynaldus, annales ecclesiastici a. 1447, Nr. 4 sq.): 1. Das Breve „Ad ea ex debito“ vom 5. Februar 1447 an König Friedrich &c. (vgl. Hergenröther S. 733) verspricht, innerhalb des Zeitraumes von zehn Monaten ein neues allgemeines Konzil in einer deutschen Stadt (Konstanz, Straßburg, Mainz, Worms oder Trier) zu berufen und innerhalb weiterer achtzehn Monate zu eröffnen. Zugleich erkennt er sicut caetera alia concilia, catholicam militantem ecclesiam repraesentantia — das Basler Konzil wird nicht erwähnt — das Konstanzer Konzil und dessen Beschlüsse an, unter spezieller Hervorhebung des Decretum Frequens, freilich mit dem Beisatz: sicut et caeteri antecessores nostris, a quorum vestigiis deviare nequaquam intendimus. — 2. Die Bulle „Ad tranquillitatem“ vom 15. Febr. 1447 beschäftigt sich mit den zu Mainz acceptierten Basler Dekreten, hebt hervor, daß ihre Modifikation auch in Deutschland von manchen Seiten noch gewünscht werde, und daß auch über die dem römischen Stuhle zugesagte Entschädigung (recompensatio) noch verhandelt und ein Legat gesandt werden solle, um unter Vermittlung König Friedrichs III. und der Kurfürsten von Mainz und Brandenburg über beide Punkte definitiv abzuschließen (finaliter concordare). Bis dahin jedoch, daß dies geschehen, oder von dem zu berufenden Konzilium andere Bestimmung getroffen sein werde, gestatte der Papst als Indulgenz (interim indulgentes), daß alle die, welche jene Dekrete bereits angenommen haben oder künftig annehmen wollen, dieselben beobachten. — In der 3. Bulle „Ad ea quae“ vom 5. Februar 1447 verspricht Eugen IV. die Restitution der abgesetzten Erzbischöfe von Köln und Trier, sobald sie sich ihm unterworfen haben würden. — Die Bulle „Inter caetera desideria“ vom 7. Februar 1447 erkennt alle in der Zeit der sogen. Neutralität in der deutschen Kirche vollzogenen Veränderungen an.

Große Zugeständnisse glaubte Eugen IV. mit diesen Bewilligungen gemacht zu haben. Für den Fall zu weit gegangen zu sein, traf er Fürsorge durch Ausstellung einer fünften, geheim gehaltenen, Bulle „Decet Romani pontificis prudentiam“ vom 8. Februar (abgedruckt: Raynaldus, Annales Nr. 7 vgl. G. Voigt, Enea Silvio de' Piccolomini 1. Bd, Berlin 1856, S. 393 f.), in der er erklärt, daß er zwar, um Deutschland zur Unterwerfung unter die Obedienz der römischen Kirche zu bringen, diese Konzessionen habe machen müssen, aber dann fortfährt, er habe damit nichts sagen, bestätigen oder zugestehen wollen, quod esset contra sanctorum patrum doctrinam vel quod vergeret in praeiudicium huius sanctae apostolicae sedis. Nach Erlaß dieser Bullen, welche mit dem Namen der Fürstenkonkordate (concordata principum) bezeichnet zu werden pflegen, hat die Gesandschaft ihm noch Obedienz geleistet. Am 23. Februar 1447 starb Eugen IV. Zu seinem Nachfolger wurde Papst Nikolaus V. gewählt. Dieser bestätigte sofort die Konstitutionen seines Vorgängers (das Schreiben „Decet sedis apostolicae“ d. d. 28. März 1447: Koch, Sanctio pragmatica, S. 197 ff.; vgl. J. Chmel, Gesch. Kaiser Friedrichs IV. und seines Sohnes Maximilian I., 2. Bd, Hamburg 1843, S. 414.

Die von König Friedrich III. auf den 13. Juli 1447 nach Aschaffenburg berufene Versammlung deutscher Fürsten erkannte Nikolaus V. als Nachfolger Eugens IV. an und faßte den Beschluß, daß über die versprochene Entschädigung (provisio) auf dem nächsten Reichstage

beschlossen werden solle, si tempore medio cum legato non fuerit concordatum. Letzteres jedoch trat ein. Die noch widerstrebenden Kurfürsten von Köln, von der Pfalz und von Trier leisteten nun Nikolaus V. Obedienz und Friedrich III. erließ am 21. August 1447 ein Edikt (abgedruckt: Müller, Reichtagstheatrum I, 356 f.), das die Anerkennung Nikolaus V. als des rechtmäßigen Papstes verfügte (Bachmann a. a. O. S. 198 f.). Damit hatte dieser das Wesentlichste erreicht und auf der Basis dieser Resultate war es für seinen Legaten, den Kardinal Jos. de Carvajal, verhältnismäßig leicht, ein für den Papst günstiges Gesamtergebnis zu erzielen. Es entstand zu Wien ein förmlicher, zwischen dem Kaiser namens der deutschen Nation (pro natione Alamannica, Germanica) und dem Kardinallegaten abgeschlossener Vertrag (Concordata) vom 17. Februar 1448, der unter dem Namen des Aschaffenburger Konkordates bekannt ist, richtiger aber als Wiener Konkordat bezeichnet werden sollte (abgedruckt: Würdtwein, Subsid. diplom. t. IX p. 78; Koch, Sanctio pragm. p. 201; Münch, Tl. I, S. 88 ff.; Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums, Nr. 261, S. 165 ff.). Sein Inhalt bezieht sich bloß auf die oben angeführte Konstitution Ad tranquillitatem vom 5. Februar 1447, die übrigen Bullen der Fürstenkonkordate berührt er unmittelbar nicht. Die Konzessionen der genannten Konstitution werden, so lange nicht ein Generalkonzilium anders darüber bestimmen werde, vollständig bis auf die beiden Punkte der Reservationen und Annaten, bestätigt; die versprochene Entschädigung wird durch Wiederaufgabe der zu Mainz acceptierten und von Eugen IV. provisorisch bestätigten Basler Dekrete und beinahe wörtliches Zurückgehen auf das zweite und dritte Kapitel des Konstanzer Konkordates von 1418, welche erst hierdurch die Bedeutung eines Definitivums erhielten, erreicht. Die dabei angenommenen Modifikationen der Bestimmungen von Konstanz beziehen sich teils auf diese Abstreifung ihres Charakters als Provisorium, teils sind sie materieller Natur; unter den letzteren ist die bedeutendste die Einführung der sogenannten päpstlichen Monate. (Siehe darüber die Artikel Abgaben, kirchliche, Bd I, S. 92 f., menses papales, Reservationen.) Durch die Bulle „Ad sacram Petri Sedem" vom 19. März 1448 (Koch, Sanctio pragm., S. 235 ff.) hat Nikolaus V. den Wiener Vertrag als Kirchengesetz publiziert (vgl. Chmel II 436 f.; Hefele VII, 840 ff.; L. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 1. Bd, Freiburg i. Br. 1886, S. 297 ff.).

Das Wiener Konkordat fand anfänglich bei verschiedenen Territorialherren Widerspruch. Aber die geistlichen Kurfürsten und der Erzbischof von Salzburg wurden durch Konzession des Indultes, in den päpstlichen Monaten ihrerseits die Stellenbesetzung zu haben, der Kurfürst von Brandenburg durch das Nominationsrecht für die Bistümer Brandenburg, Lebus und Havelberg, andere Fürsten durch andere Bewilligungen gewonnen (Koch, Sanctio pragm. p. 42, 44; Münch, Tl. I, S. 141—200). Bald war das Wiener Konkordat in dem Grade anerkannt, daß man die Fürstenkonkordate darüber für lange Zeit vergaß.

Dieselbe Entwickelung, welche sich dergestalt in Deutschland von 1439—1448 vollzogen hatte, dauerte in Frankreich, wo sie, wie oben erwähnt ist, schon 1438 auf dem Reichstage von Bourges begann, bis zum Jahre 1516. — Rom erkannte die pragmatische Sanktion niemals an, hat sie vielmehr wiederholt für nichtig erklärt: so schon Eugen IV. 1439 bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an König Karl VII., 1459 in der Versammlung, welche Papst Pius II. zu Mantua hielt (vgl. G. Voigt, Enea Silvio etc. III, S. 87) und die von ihm als allgemeiner Kongreß aller christlichen Fürsten geplant gewesen war; 1471 durch eine Bulle Papst Sixtus IV. (v. 1. Extrav. comm. De Treuga et pace 119). Karl VII. (1422—1461) blieb jedoch fest und legte z. B. gegen die Erklärung von 1459 im folgenden Jahre (1460) Appellationen an ein allgemeines Konzilium ein. Sein Nachfolger Ludwig XI. (1461—1483) hat freilich 1461 die pragmatische Sanktion aufgehoben (Raynaldus, Annales Baronii ad a. 1461 Nr. 118), jedoch, als er seine politischen Zwecke dadurch nicht in gehofftem Maße gefördert fand, diesen Entschluß gegen den Widerspruch des Parlamentes nicht aufrecht erhalten; daraus ergab sich eine zwischen Anerkennung und Nichtanerkennung der pragmatischen Sanktion hin und her schwankende Praxis. Auf dem in Reaktion gegen das französisch-deutsche Unternehmen eines Generalkonzils zu Pisa (Sept. 1511) von Papst Julius II. (1512) berufenen und von Leo X. fortgeführten Laterankonzil wurde in der vierten Sitzung (10. Dezember 1512) die Sanktion von neuem für null und nichtig erklärt. Hierauf aber wurde von Papst Leo X. und König Franz I. von Frankreich, nach einer am 11. Dezember 1515 stattgehabten persönlichen Verabredung zu Bologna und nach langen bis in den August 1516 sich hinziehenden Verhandlungen ein Konkordat geschlossen (vgl. Hefele, VIII, S. 663 ff.), welches Franz am 18. August 1516

unterzeichnete, das Laterankonzil am 19. Dezember desselben Jahres annahm (Abschaffung der Pragmatischen Sanktion durch die Bulle „Pastor aeternus", Hefele, VIII, S. 710 ff.) und der König hierauf, gegen den Widerspruch des Parlamentes und der Universität von Paris (vgl. Münch, II, S. 255 ff.; Hefele, VIII, S. 737 ff.) als Landesgesetz durchsetzte. Ueber seinen Inhalt genügt zu erwähnen, daß er im allgemeinen mit dem der deutschen Konkordate von 1447 und 1448, einschließlich der nachgefolgten Konzessionen an die deutschen Territorialherren, identisch ist. Die Form ist die eines Vertrages (conventio, tractatus), den der Papst in eine Bulle faßte und das Konzilium alsdann sich als Beschluß aneignete. Seinem ganzen Wesen nach ist dies Konkordat, wenn auch im Anfange des 16. Jahrhunderts geschlossen, doch dem 15. Jahrhundert zugewendet und man wird sagen dürfen, zugehörig. Es ist gedruckt: Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, Paris 1673, t. V, p. 205—224; Münch, Tl. I, S. 219 ff.; Nussi p. 20 ff.; Harduin, t. IX, 1867—1890. Über die Geschichte: Histoire contenant l'origine de la pragmatique sanction et des concordats in den Traités de droits et libertés de l'Eglise Gallicane, Paris 1731 fol., Tom. I, part. 2, p. 28 sq.

Über das Konkordat Nikolaus' V. mit Savoyen: Kirchenlexikon III, S. 834, I, 671 f. vgl. Hefele, VII, 846 ff.; G. Voigt, Enea Silvio I, S. 171 ff.; mit Alphons von Neapel: Raynald, Annales, 1451 nr. 10.

Aus dem 17. Jahrhundert teilt Nussi p. 39 sq. aus dem „Corps universel diplomatique du droit des gens etc. par M. L. Du Mont", Tom. V, part. II, Amsterdam 1728, p. 599 einen Vertrag zwischen Ferdinand II. und Urban VIII. aus dem Jahre 1630 mit, in welchem der Papst dem Kaiser als König von Böhmen alle kirchlichen Rechte an den in den vorausgegangenen „ketzerischen" Zeiten dort veräußerten und noch in Privathänden befindlichen Kirchengütern cediert, gegen Einräumung einer an die Kirche zu zahlenden Abgabe vom Salze. — Über das spanische Konkordat von 1640 s. u.

Im 18. Jahrhundert kommt es zu dem Abschluß zahlreicher Konkordate infolge der Ausbildung des absoluten Staates und der daraus für das Verhältnis von Kirche und Staat sich ergebenden Veränderungen. Die Abmachungen verteilen sich folgendermaßen auf die verschiedenen Länder.

Sardinien: Die Verträge zwischen Papst Benedikt XIII. und Victor Amadeus, König von Sardinien, vom 24. März 1727 und vom 29. Mai 1727 (Nussi S. 48 ff., 54 f.).

Die Verträge zwischen Papst Benedikt XIV. und König Karl Emanuel III. von Sardinien, vom Jahre 1741 (Nussi S. 69 ff.); vom Jahre 1742 (Nussi S. 98 ff.); vom Jahre 1750 (Nussi S. 117 ff.); vom Jahre 1770 (Nussi S. 132 ff.).

Sizilien: Konvention zwischen Papst Benedikt XIV. und König Karl III. von Sizilien, vom Jahre 1741 (Nussi S. 72 ff.; die Geheimartikel zu dieser Konvention, ebend. S. 377 ff.).

Mailand: Konkordat zwischen Papst Benedikt XIV. und der Kaiserin Maria Theresia für das Herzogtum Mailand, vom Jahre 1757 (Nussi S. 128 ff.); zwischen Papst Pius VI. und Kaiser Joseph II. als Herzog von Mailand und Mantua vom Jahre 1784 (Nussi S. 138 f.).

Polen: Conventio inita inter card. Paulutium sedis apostolicae nomine ac regem Augustum et Polorum rempublicam 1736, confirmata a papa Clemente XII. (Nussi S. 64 ff.).

Portugal: Konkordat zwischen Papst Pius VI. und Königin Maria von Portugal, vom Jahre 1778 (Nussi S. 136 ff.).

Über die spanischen Konkordate des 19. Jahrhunderts s. u.

Die eigentliche Hochflut der Konkordate aber gehört dem 19. Jahrhundert an. An der Spitze steht das französische von 1801, das ebenso sehr wegen seiner Vorgeschichte wie wegen seines Einflusses auf den Abschluß der Konkordate in Deutschland in den nächsten Decennien besonderes Interesse erregt.

Es war, wie die meisten seiner Nachfolger, durch die Zerstörungen hervorgerufen, welche die französische Revolution von 1789 für die römisch-katholische Kirche im Gefolge gehabt hatte, und war bestimmt, sie thunlich zu überwinden. Nachdem die Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat de 1801, les Articles organiques etc. par Jean Et. Mar. Portalis, Paris 1845, erschienen waren, ist das Material für die Geschichte dieses Konkordates in neuerer Zeit besonders durch Boulay de la

Meurthe, Documents sur la négociation du Concordat et les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801, 5 Bde, Paris 1891—1899, ergänzt worden. Dazu kommen die Mémoires du Cardinal Consalvi etc., avec une introduction et des notes par J. Crétineau-Joly, Paris 1864, 2 Bde; Comte d'Haussonville, L'Eglise Romaine et le premier Empire 1800—1814, Paris 1868 ff., 5 Bde; Aug. Theiner, Histoire des deux Concordats de la République Française et de la République Cisalpine, etc., Paris 1869, 2 Bde; O. Mejer, Zur Geschichte d. römisch-deutschen Frage, T. 1, 1871, S. 152—200. A. Debidour, Histoire des rapports de l'église et de l'état en France de 1789 à 1870, Paris 1898 (S. 183 Anm. 1. Die Litteratur über das Konkordat); A. J. Nürnberger, Papsttum und Kirchenstaat. 1. Vom Tode Pius' VI. bis zum Regierungsantritt Pius IX., Mainz 1897, S. 30 ff.; K. Sell, Die Entwickelung der kathol. Kirche im 19. Jahrh., S. 11 ff.; Fr. Nielsen, Gesch. d. Papsttums im 19. Jahrh., deutsch von A. Michelsen, 1. Tl., 2 Aufl., Gotha 1880, S. 93 ff.; Fr. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 1. Bd, § 39. — Am 25. Dezbr. 1799 hatte Napoleon das erste Konsulat definitiv angetreten, am 14. März 1800 wurde Pius VII. zum Papste gewählt, am 24. März als solcher gekrönt und am 3. Juli konnte er in Rom einziehen, nachdem am 14. Juni die Schlacht von Marengo geschlagen war. Damals schon ließ (19. Juni) Napoleon durch den Kardinal Martiniana, Bischof von Vercelli, dem Papste Unterhandlungen zur Herstellung des Kirchenwesens in Frankreich anbieten. Nachdem am 10. Juli Pius VII. eingehend geantwortet, begannen diese und wurden seit dem November 1800 in Paris zwischen dem Abgeordneten des Papstes Monsignor Spina und dem Abbé Bernier geführt. Napoleon forderte Reduktion der Bistümer von 158 auf 60, Resignation aller noch vorhandenen französischen Bischöfe, Nominationsrecht der Bischöfe für den ersten Konsul, Besoldung des Klerus aus der Staatskasse und ausdrückliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Staatsregierung, Verzicht auf das verkaufte Kirchengut, Verzeihung für die Priester, welche sich während der Revolution verheiratet hatten, und Übertragung der Polizei des Kultus an den Staatsrat. Spina hingegen verlangte, daß, unter Aufhebung aller widersprechenden Gesetze, die katholische Religion zu der des Staates erklärt und auf ihr Bekenntnis die Konsuln verpflichtet würden. — Die Verhandlungen schritten langsam fort, und als Napoleon einen von Spina und Bernier gearbeiteten, von Talleyrand angenommenen Entwurf nach Rom gesandt hatte, dort aber wieder zeitraubenden Erörterungen unterworfen sah, verlangte er (13. Mai 1801) augenblickliche unveränderte Annahme oder Abbruch der diplomatischen Beziehungen. Cacault, der nicht lange vorher in Wiederaufnahme diplomatischer Verbindungen mit Rom dorthin geschickt worden war, wurde auch in der That abberufen. Auf seinen Rat aber ging gleichzeitig der Staatssekretär Consalvi selbst mit den ausgedehntesten Vollmachten nach Paris, wo er am 20. Juni ankam und nach einer schwierigen Verhandlung am 15. Juli 1801 mit den kaiserlichen Kommissarien Bernier und Joseph Bonaparte das Konkordat abschloß, welches dann auch, wiewohl nicht ohne Anstand, beiderseits ratifiziert wurde. In Rom war es von einer Kongregation begutachtet und nur mit Mühe durchgebracht worden; und daß er, um die Einheit der Kirche zu erhalten, im Nachgeben das Äußerste thue, sagt der Papst ausdrücklich (apostolicam potestatem ad ea omnia proferre [duximus] quae extraordinariae temporum rationes atque bonum pacis et unitatis ecclesiae a nobis postulaverunt).

Das Konkordat ist in französischer Sprache verfaßt, umfaßt 17 Artikel und führt die Überschrift: Convention entre le gouvernement français et sa sainteté Pie VII. Es wird eingeleitet durch die Erklärung: Le gouvernement de la république française reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français. — Sa sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France, et de la profession particulière qu'en font les consuls de la république. Art. 1. La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France: son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique. Art. 2 verspricht eine neue Cirkumskription der Bistümer, Art. 3 verordnet die Abdankung der bisherigen Bischöfe. Hierauf werden in Art. 4—6 die künftigen Bischofsernennungen reguliert. Der erste Konsul erhält das Nominationsrecht, ihm haben auch die Bischöfe vor Beginn ihrer Thätigkeit den Eid der Treue zu leisten. Auch die übrigen Geistlichen (les ecclésiastiques du second ordre) haben diesen Eid abzulegen, aber vor den durch die Re-

gierung hierzu bestimmten Behörden (Art. 7). Nachdem das Konkordat dann die Formel des Kirchengebetes fixiert hat (Art. 8), stellt es eine neue, von den Bischöfen durchzuführende Parochialcirkumskription in Aussicht (Art. 9), spricht aus, daß die Anstellung der Pfarrer den Bischöfen zustehen soll, aber nur auf solche Personen fallen dürfe, die von der Regierung genehmigt sind (Art. 10), und daß die Bischöfe Kapitel und Seminare errichten dürfen, aber keine Staatsdotation dafür erhalten (Art. 11), dagegen verlangen können, daß ihnen sämtliche nicht veräußerte Kirchen, soweit sie zum Gottesdienste nötig sind, ausgeliefert werden (Art. 12). Endlich entsagt die Kirche den Rechtsansprüchen an ihr während der Revolution verkauftes Gut (Art. 13), der Staat aber verspricht den Bischöfen und Pfarrgeistlichen ein auskömmliches Gehalt (Art. 14) und die Zulassung von Stiftungen zu Gunsten der Kirche (Art. 15). Zugleich werden dem ersten Konsul dieselben Rechte und Prärogativen zugestanden, welche die frühere Regierung bei dem apostolischen Stuhl genossen hatte, jedoch mit der Einschränkung, daß falls ein Akatholik dies Amt übernehmen sollte, über diese Rechte und über das Recht der Ernennung der Bischöfe eine neue Verabredung getroffen werden müsse (Art. 16. 17). Am schwierigsten war die Einigung über die ersten Artikel, indem die Kirche nicht aufgeben wollte, daß der römische Katholicismus in Frankreich Staatsreligion sei, der Staat nicht aufgeben wollte, daß die Kirche sich allen staatlichen Polizeivorschriften, nicht bloß den allgemeinen, unterzuordnen habe. Endlich verglich man sich in obiger Art, in Bezug auf den zweiten Punkt aber erst, als der Abschluß bereits im Moniteur angekündigt und nichtsdestoweniger durch Consalvis standhafte Weigerung noch einmal in Frage gestellt war.

Die Ratifikation seitens des Papstes geschah, wie bei den früheren Konkordaten, in der Form, daß er den Vertrag seinem ganzen Inhalte nach in lateinischer Sprache in die Bulle „Ecclesia Christi“ vom 13. August aufnahm und dadurch seine Normen für Frankreich zum Kirchengesetz erhob. Zugleich hat er in dieser Bulle sein Verfahren gerechtfertigt. Napoleon genehmigte in gewöhnlicher Form. Am 10. September 1801 (23. Fructidor an IX) wurden zu Paris die Ratifikationen ausgewechselt, worauf die Publikation in Frankreich in folgender Gestalt geschah. Am 8. April 1802 erging ein Staatsgesetz (loi relative à l'organisation du culte du 18. Germinal an X.), in welchem das Konkordat (nicht die päpstliche Bulle) und zweierlei dazu gehörige „Organische Artikel“ — des katholischen und des protestantischen Kultus — mit Gesetzeskraft zusammen promulgiert wurden. Diese organischen Artikel wollen eine Einführungsverordnung sein, gehen aber dabei von Grundsätzen über den Einfluß des Staates auf kirchliche Dinge aus, die von der Kurie nicht anerkannt waren und so wenig anerkannt worden sind, daß vielmehr bis heute an ihrer Entfernung gearbeitet wird. In einem zweiten Erlasse von gleichem Datum wurden die Nuntiaturfakultäten des eben damals in Paris accreditierten Kardinals Caprara anerkannt. Nunmehr publizierte dieser Nuntius (apostolico nomine publicamus) unter dem 9. April 1802 die Ratifikationsbulle vom 13. August, ein Breve vom 29. November 1801, durch welches er Macht erhielt, die neuen Bischöfe zu instituieren, die versprochene Cirkumskriptionsbulle für Frankreich „Qui Christi Dominis vices“ sowie ein Indult für Reduktion der Festtage von gleichem Datum; und in ebensoviel Erlassen (arrêtés) vom 19. April 1802 wurden regierungsseitig diese Publikationen und die Eintragung der betreffenden Verordnungen in die Gesetzsammlung gutgeheißen (ordonné), jedoch „ohne Approbation der den gallikanischen Kirchenfreiheiten und Maximen widersprechenden Formeln und Klauseln“. — Die gesamten Urkunden finden sich vollständig in J. Desenne Code général français contenant les lois et actes du gouvernement, publiés depuis le 5. Mai 1789 jusqu'au 8. juillet 1815, Paris 1818 ff., Tom. 10, p. 438—493; nicht so vollständig bei Münch, Tl. 2, S. 11—21, und bei Walter, Fontes juris ecclesiast., Bonn 1862, p. 187—203. Nussi (S. 139 bis 142) hat bloß den Vertrag. Der Text des Konkordats vom 15. Juli 1801 auch: Bullarii Romani continuatio ed. Barberi, t. XI, 175 ff.; M. Dupin, Manuel du droit public ecclésiastique français, Paris 1844, S. 221 ff.; H. v. Kremer-Auenrode, Aktenstücke z. Gesch. d. Verhältnisses zwischen Stat und Kirche im 19. Jahrh. I (Staatsarchiv XXIII), Leipzig 1873, 1 ff.; A. Debidour, Histoire des rapports etc., S. 680 f.; in deutscher Übersetzung bei E. Dursy, Das Staatskirchenrecht in Elsaß-Lothringen, 1. Bd, Straßburg 1876, S. 36—40. — Über die jetzige Geltung des Konkordats in Elsaß-Lothringen: Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd 24 S. 306. Erlaß der deutschen Regierung vom 12. September 1870, vgl. ebend. Bd 45 S. 302.

Das Konkordat und die neue Cirkumskription wurden giltig innerhalb der durch die Friedensschlüsse von Luneville und Amiens festgestellten Grenzen von Frankreich, also

auch für Belgien, das linke Rheinufer und die zu Frankreich gezogenen Teile der Schweiz und Savoyens.

Für die italienische Republik schloß Pius VII. mit Napoleon, als ihrem Präsidenten, ein durch ihren Minister des Auswärtigen, Marescalchi, mit dem Kardinal Caprara zu Paris verhandeltes besonderes Konkordat vom 16. September 1803, das vom Staatsrat zu Mailand am 27. September approbiert, vom Papste am 29. Oktober, von Napoleon am 2. November desselben Jahres ratifiziert wurde. Es ist eine Umarbeitung des französischen Konkordats, dessen 4., 6., 7., 10., 13. Artikel es wörtlich, andere in einer der Kirche, die in Oberitalien weniger als in Frankreich gelitten hatte, etwas günstigeren Redaktion enthält. Hier ist der Katholicismus wirklich für die Staatsreligion erklärt (art. 1 Religio catholica apostolica Romana esse pergit religio reipublicae), die Cirkumskription, die im Vertrage selbst festgestellt wird, ist weniger von der alten abweichend, den Kapiteln rc. wird eine Staatsdotation zugesichert. Auch enthält es Bestimmungen über Punkte, die in dem Konkordate von 1801 nicht berührt und erst durch den damals schon ausgebrochenen Streit über die organischen Artikel angeregt waren: freier Verkehr der Bischöfe mit dem Papste, ihre Freiheit in Erteilung der Ordines, ihr Strafrecht über die Geistlichkeit, ferner die Verwaltung von Stiftungen, deren Fortbestehen, die Militärfreiheit des Klerus, die Geltung der sogenannten viva ecclesiae disciplina, die kirchliche Censur, auch wird ausdrücklich garantiert, daß kein Geistlicher zur Einsegnung von kirchlich verbotenen Ehen gezwungen werden könne. — Dies Konkordat findet sich Barberi t. XII, p. 59 ff.: italienisch bei Pistolesi, Vita di Pio VII, Roma 1824, Tom. I, p. 175—181, lateinisch bei Nussi, p. 142—145. Über die Geschichte: Theiner, II 332 ff.; Mejer a. a. O. S. 196 f.; Nürnberger I, S. 48; Nielsen 227 ff. — Es blieb giltig auch für das im Jahre 1805 errichtete Königreich Italien, das an die Stelle der italienischen Republik trat.

Außerdem sind folgende Konkordate mit italienischen Staaten im 19. Jahrhundert abgeschlossen worden: durch Pius VII. mit König Victor Emanuel I. von Sardinien durch die Bulle „Beati Petrum apostolorum“ vom 17. Juli 1817, Bullarium Rom. ed. Barberi XIV p. 344 f.; H. Reuchlin, Gesch. Italiens, 3. Bd, Leipzig 1859; Nussi 155 ff.; — durch Gregor XVI. mit König Karl Albert von Sardinien vom 23. August 1836 und vom 27. März 1841, Nussi S. 255 ff. und S. 266 ff.; — durch Pius VII. mit König Ferdinand von Neapel das Konkordat für das Königreich beider Sizilien, abgeschlossen 16. Februar 1818, durch die Bulle „In supremo apostolicae“ vom 5. März und durch Gesetz vom 21. März 1818 publiziert, Bullarium Rom. XV p. 7. ff.; Nussi S. 178 ff.; — mit König Ferdinand II. von Neapel am 16. April 1834, Nussi S. 254 ff.; — durch Pius IX. mit Leopold II., Großherzog von Toskana abgeschlossen 25. April 1851, deutsch: v. Kremer, Aktenstücke I, S. 334 ff., ital.: Nussi S. 278 ff.

Das sogenannte Konkordat von Fontainebleau oder zweite Konkordat Napoleons vom 25. Januar 1813, welches er persönlich mit dem Papste verhandelte und abschloß, wider dessen Willen am 13. Februar als Reichsgesetz publizierte und am 25. März für Frankreich und das Königreich Italien mit den erforderlichen Ausführungsverordnungen versah (Desenne, Code général a. a. O. p. 581. 583; Münch, Tl. 2, S. 50 ff.; v. Kremer, Aktenstücke I, H. 19 ff.; Debidour, Histoire des rapports etc. S. 693 ff.; deutsch, im Auszug: Dursy 1, S. 55 f.), ist von Pius VII. als Konkordat niemals anerkannt, sondern stets nur für einen Präliminartraktat erklärt, indes auch als solcher von ihm mittelst eines Handschreibens an Napoleon und einer Erklärung an die damals bereits zu Fontainebleau wieder versammelten Kardinäle, am 24. März 1813 zurückgenommen worden. Der Inhalt bezieht sich wesentlich auf die Konfirmation der Bischöfe; einige Bestimmungen, welche geringe Konzessionen zu Gunsten der Kirche enthalten, sind hinzugefügt. Der Vertrag ist jedoch niemals wirklich in Kraft getreten, da die napoleonische Herrschaft aufhörte. Vgl. Kard. B. Pacca, Hist. Denkwürdigkeiten über Papst Pius VII. vor und während seiner Gefangenhaltung. Aus dem Italienischen, Augsburg 1831, Bd 3, S. 83—140; Haussonville 5, 199; Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage I, S. 363.

Das Konkordat von 1817 zwischen Papst Pius VII. und König Ludwig XVII. von Frankreich hat niemals Gesetzeskraft erlangt. Nach der Restauration war versucht worden, unter Aufhebung des Konkordates von 1801 und der organischen Artikel, ein neues, der Kurie genehmeres Konkordat abzuschließen, und es hatten darüber zu Rom zwischen dem französischen Gesandten Grafen Blacas d'Aulps und dem Kardinalstaatssekretär Consalvi längere Unterhandlungen stattgefunden. Das Ergebnis war der Vertrag vom 11. Juni

1817, der an Stelle des Konkordates von 1801 und der organischen Artikel das Konkordat von 1516 wiederherstellte, die durch die Bulle vom 29. Nov. 1801 aufgehobenen Bischofssitze zu repristinieren, durch eine neue Cirkumskription mit den noch bestehenden auszugleichen und die einen wie die andern mit liegenden Gründen und Staatsrenten zu dotieren versprach. Außerdem erklärte der König in Art. 10, im Einverständnis mit dem Papste, alle in seiner Macht liegende Mittel anzuwenden: pour faire cesser, le plus tôt possible, les désordres et les obstacles qui s'opposent au bien de la religion, à l'exécution des lois de Église. Da durch Aufhebung der organischen Artikel zugleich die Protestanten ihren gesetzlichen Schutz verloren, so war dieser Passus unverkennbar auch gegen diese gerichtet. Die französische Regierung zu klug, um die Gefahren dieser Vereinbarung zu verkennen, legte das Konkordat in einem abschwächenden und die Stellung des Staates wahrenden Gesetzesvorschlag den Kammern vor. Niebuhr meldete am 3. Januar 1819 seiner Regierung, daß man an der Kurie hierüber bis zur Wut ungehalten gewesen sei, „daß es aber den römischen Staatsmännern gesund sei zu erfahren, wie ihre antiprotestantischen Träume sich nicht realisieren". Es war in Art. 14 der Konvention ausgemacht, daß nach erfolgter Ratifikation der Papst sie sofort bestätigen und durch eine andere Bulle eine neue Cirkumskription der Bischofssprengel vollziehen werde. Hierzu kam es aber nicht, vielmehr wurde der Gesetzesvorschlag, als er innerhalb und außerhalb der Kammern den heftigsten Widerspruch fand (Mejer a. a. O. Teil II, 1, S. 148), von der Regierung zurückgezogen und nie wieder eingebracht. Noch heute gilt in Frankreich das Konkordat von 1801. Gedruckt ist das Konkordat von 1817 nebst erläuternden Aktenstücken bei Münch 2, S. 54; v. Kremer, Aktenstücke I, S. 26 ff.; der lateinische Text: Bullarium Rom XV p. 365 ff.; Nussi 153 ff.; Debidour, Histoire des rapports etc. S. 696 ff.

Deutschland. — Zugleich mit dem letzterwähnten französischen Konkordate wurde zu Rom der erste ähnliche Vertrag mit einer deutschen Regierung, der bayerischen, abgeschlossen und damit, jedoch in etwas anderer Weise, weil die Präcedentien nicht ganz dieselben gewesen waren, auch hier derselbe Schritt gethan, welcher in Frankreich schon 1801 geschehen war.

Der durch die Fürstenkonkordate und vor allem das Wiener Konkordat begründete Zustand war in Deutschland durch die Reformation, den Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 und den Osnabrücker Frieden vom Jahre 1648 zwar modifiziert, aber nicht umgestoßen worden. Erst als im Frieden von Luneville die Grundsätze der Revolution über Säkularisierung des Kirchenguts vom Deutschen Reiche adoptiert und im Reichsdeputationshauptschlusse vom 25. Febr. 1803 in Anwendung gebracht wurden, zerfiel die alte katholische Kirche Deutschlands. Der 62. Artikel dieses Reichsgesetzes stellte eine neue auf reichsgesetzliche Art zu treffende Einteilung und Einrichtung des durch die französische Cirkumskriptionsbulle vom 29. November 1801 ohnehin schon geschmälerten und desorganisierten Gebietes der deutschen Diöcesen in Aussicht, für welche der 35. Artikel eine „feste und bleibende Ausstattung der Domkirchen" staatsseitig zusagte. Bis dahin sollten „die erz- und bischöflichen Diöcesen in ihrem bisherigen Zustande verbleiben", die erzbischöfliche Würde von Mainz aber (Art. 25) auf die Kathedrale von Regensburg übertragen und als ihre Provinz alles dasjenige betrachtet werden, was von den alten erzbischöflichen Sprengeln Mainz, Trier und Köln seit dem Luneviller Frieden beim Reiche geblieben war, samt dem bayerischen Teile der Provinz Salzburg, also überhaupt das zu Preußen und Österreich nicht gehörige katholische Deutschland; denn diese beiden Staaten wurden eximiert und während für Österreich von alters her gesorgt war, sollten die preußischen Diöcesen zunächst unter keinem Erzbischofe stehen. Diesen das neue Erzbistum Regensburg angehenden Teil des Reichsdeputationshauptschlusses erkannte Papst Pius VII. durch Breve vom 1. Februar 1805 (Münch 2, S. 212 ff.) an, indem er die Erhebung der Kathedralkirche von Regensburg zur Metropole verkündigte. Es geschah wesentlich zu Gunsten des unter seinem nachherigen Titel Fürst-Primas bekannten Herrn von Dalberg (Mejer, Zur Gesch. der römisch-deutschen Frage, Teil I [1871], S. 141—152. 214 f.).

Zuerst hatte Pius VII. die Rekonstruktion der römisch-katholischen Kirche in Deutschland durch ein Reichskonkordat herbeiführen zu können gehofft (Mejer a. a. O. S. 201 f. 221. 236 f. 329 f. 345) und dabei auf Napoleons Hilfe gerechnet. Als er sich hierin getäuscht sah und andererseits der Preßburger Friede (26. Dezember 1805), der Abschluß des Rheinbundes (Juli 1806) und die Niederlegung der deutschen Kaiserkrone durch Kaiser Franz II. (6. August 1806) die Aussicht auf Einigung mit dem Reiche als solchem verschloß, knüpfte er durch einen außerordentlichen Nuntius, Kardinal della Genga, den

nachherigen Papst Leo XII., Unterhandlungen mit mehreren deutschen Einzelstaaten an, um innerhalb ihrer Grenzen die katholische Kirchenverfassung durch Partikular-Verträge zu reorganisieren. Von Juli 1806 bis September 1807 unterhandelte er mit Bayern (Mejer a. a. O. S. 242 f. 253 f. 316 f. 258. 320. 367. 375; v. Sicherer, Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt des Kurfürsten Max Josephs IV. bis zur Erklärung von Tegernsee 1799—1821, München 1874, 112 f.), und als er hier zu keinem Resultat kam, vom 8. September 1807 bis Ende Oktober mit Württemberg und Baden (Mejer a. a. O. S. 264. 272 f. 384), und wenigstens mit Württemberg würde ein Konkordat abgeschlossen worden sein, in welchem dem Könige die Nomination der Bischöfe eingeräumt werden sollte, wenn nicht Napoleon Ende Oktober 1807 den Abbruch der Verhandlungen und della Gengas Übersiedelung nach Paris verlangt hätte, um ein Gesamtkonkordat mit den Rheinbundsstaaten unter seinen Augen verhandeln und abschließen zu lassen (Mejer a. a. O. S. 278 f., vgl. 233 f. 311. 315 f. 330 f. 370). Im Winter 1807—1808 wurde der Plan auch verfolgt, man kam aber nicht einmal bis zu einem Entwurfe. Vielleicht ging Napoleon schon damals mit dem Gedanken um, den er später durch den Fürsten-Primas in dessen Schrift „Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der Rheinischen Konföderation“ 1810 in Anregung bringen ließ (Mejer a. a. O. S. 332. 343 f.) und durch welchen sein kirchlicher Einfluß auf Deutschland allerdings am besten gesichert gewesen wäre, nämlich das französische Konkordat von 1801 auf die Rheinbundstaaten auszudehnen (Mejer a. a. O. 220. 236 f. 313. 331. 335. 347). Er selbst dehnte es auf die Niederlande, auf Cleve-Berg (Mejer a. a. O. 395 f.) und auf den Teil von Norddeutschland aus, den er am 13. Dez. 1810 mit Frankreich vereinigte, und eröffnete dabei die Aussicht, in Bremen und Hamburg Bistümer stiften zu wollen (a. a. O. 398). Diese Veränderung ist aber kirchlich nur de facto ausgeführt worden, da sie die päpstliche Sanktion wegen des damals bereits eingetretenen Bruches zwischen Pius VII. und Napoleon nicht erhalten hat. Auch die durch Dalberg ausgesprochene Idee blieb unausgeführt und die katholische Kirche in Deutschland befand sich im Jahre 1813 und 1815 noch in derselben Lage, wie im Jahre 1803.

Nun waren neue Bischöfe nirgends, als etwa in Österreich, kreiert worden und der alte Episkopat war zusammengeschmolzen; zur Zeit des Wiener Kongresses lebten (seit 7. November 1814) nur noch fünf Inhaber deutscher Bischofssitze und vier von diesen waren mehr als siebenzigjährig. Es war, wie der nachherige Erzbischof von Köln, Graf Spiegel sagte, in der deutschen katholischen Kirche fast nichts mehr als die Glaubenslehre übrig: alles andere mußte „gleichsam von neuem aufgerichtet, wie aus Trümmern hervorgezogen und neu geordnet werden“. Die Kurie nun beabsichtigte keine neue Ordnung, sondern möglichst die Herstellung der alten. Sie forderte Restitution des **status quo ante bellum**, und für Deutschland insbesondere Herausgabe der seit 1801 und 1803 verloren gegangenen kirchlichen Güter und Einkünfte, namentlich auch der geistlichen Fürstentümer, sowie auch Redintegration des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und seines staatskirchenrechtlichen Verhältnisses zu ihr. Nur darin unterschieden sich ihre durch Consalvi geltend gemachten Postulate von denen der Abgeordneten deutscher Domkapitel, welche unter dem Namen von „Oratoren der deutschen Kirche“ in Wien auftraten, daß diese eine absolute Wiederherstellung forderten, die Kurie aber zu einer Neuumgrenzung und dabei Neugestaltung der Bistümer bereit war. Als sie mit ihren Forderungen nicht durchdrang, reservierte sie sich durch feierliche Protestation des päpstlichen Legaten vom 14. Juli 1815 alle ihre Rechte, und Pius VII. hat in einer Allokution vom 4. September desselben Jahres diesen Schritt bestätigt. Zugleich sprach er die Hoffnung auf eine im römischen Sinne gedeihliche Unterhandlung mit dem deutschen Bunde aus, eine Idee, die man dann in Rom bis in das Jahr 1816 festgehalten hat (Mejer a. a. O. S. 446 f.; II. 1, S. 25. 30. 35).

Indes schon im Februar des genannten Jahres erklärte sich die Kurie bereit, mit B a y e r n doch auf Separatverhandlungen einzugehen. Die bayerische Regierung hatte den Gedanken eines Sonderkonkordates schon seit dem Frieden von Luneville und dem RDH.-Schluß von 1803 gehegt, war deswegen dem Reichskonkordate und auf dem Wiener Kongreß dem von Wessenberg geplanten Bundeskonkordate entgegen gewesen. In diesem Interesse hatte sie im Sommer 1815 die diplomatische Verbindung mit dem Papste wieder aufgenommen und ihren Gesandten von Häffelin, einen ehedem liberalen Geistlichen, dem sie Vertrauen schenken zu können meinte, angewiesen, an der Hand eines schon im Sommer 1814 formulierten Konkordatsentwurfes, der an die nicht zu stande gekommenen Verhandlungen von 1806, bei denen gleichfalls Häffelin thätig gewesen war, anknüpfte und deren

ganz territorialistisches Gepräge festhielt, die Negotiation zu führen. Gemäß seiner Instruktion, die er im August 1816 erhalten hatte, entwarf Häffelin alsbald eine Punktation, die Kurie aber antwortete mit einem von völlig entgegengesetzten Gesichtspunkten aus gearbeiteten Gegenentwurfe, in welchem sie die absolute Souveränität der Kirche, ihr ausschließliches Recht, die Grenzen ihres so beherrschten Gebietes zu bestimmen und die unbedingte Pflicht des Staates, ihr ebensoweit gehorsam zu sein, zum Ausdruck brachte. Wenn hinzugefügt war, dieser Inhalt solle als Staatsgesetz publiziert werden, so war das keine Konzession, sondern nur die Forderung der formellsten Anerkennung durch den Staat. Häffelin ließ sich in längeren römischen Verhandlungen bestimmen, diesen Entwurf befürwortend nach München zu senden (Dezember), mit dem Vorgeben, im wesentlichen genehmige er die Propositionen des Staates. Die Antwort erfolgte im Februar 1817, nachdem im Januar der Minister Montgelas gestürzt und das nach Fürst Wrede benannte Ministerium an die Stelle getreten war. Sie behauptete noch, wenigstens im allgemeinen, die bisherige staatliche Haltung. Als aber der mindestens sehr ungeschickt operierende Gesandte im April einen neuen römischen Gegenentwurf befürwortete, der, wenn auch in Einzelheiten teils nachgiebiger, teils vorsichtiger, doch im wesentlichen dem Dezemberentwurfe gleichkam, ging man in München unter Führung des Grafen Rechberg und v. Thürheim schon weiter in den Zugeständnissen als bisher; man war insbesondere zufrieden, daß in betreff der Privilegien, die der römischen Kirche in Bayern eingeräumt werden sollten, einfach auf das kanonische Recht Bezug genommen ward. Allerdings wollte man eine Reihe von Einzelheiten nicht einräumen, welche hiervon die Konsequenz waren, und in Bezug auf sie überschritt Häffelin seine vom 10. Mai datierte Instruktion positiv, als er dennoch am 5. Juni 1817 das Konkordat zu Rom wesentlich auf den römischen Grundlagen abschloß. Aber immerhin war es keineswegs ohne allen Grund, wenn er behauptete, er habe sich an die erteilten Weisungen gehalten; denn bei ihren Widersprüchen kam es darauf an, auf welche Seite er trat. In München erkannte man erst jetzt, wohin man gelangt war. Den ganzen Sommer durch wurde über die Bedingungen, unter denen die Ratifikation erteilt werden könne, verhandelt. Anfangs schien mehr und mehr die Meinung siegen zu sollen, man müsse ausdrücklich die staatlichen Majestätsrechte vorbehalten. Zuletzt siegte aber die, auch von Häffelin vertretene, Gegenmeinung des auswärtigen Ministers Grafen Rechberg, daß dieser Vorbehalt als selbstverständlich zu behandeln sei und nur in einer Reihe von Spezialpunkten dem Staate günstigere Bestimmungen verlangt werden müßten. Formell überließ die Regierung immer noch Häffelin den Abschluß, der Sache nach führte sie diese letzten Verhandlungen (seit September 1817) durch einen, ohne diplomatischen Charakter nach Rom geschickten, Bruder des Grafen Rechberg, der den alten Gesandten gegen den Versuch einer erneuten Überrumpelung auch glücklich schützte und den Endabschluß anfangs Oktober zu stande brachte; das Datum des Konkordates blieb der 5. Juni. Am 24. Oktober ratihabierte König Max, am 15. November publizierte der Papst mittelst einer Allokution die Konfirmationsbulle. — Die Sprache der „Konvention" ist lateinisch, die Form der oben berührten französischen nachgebildet. Abdrücke: Bullarium Rom. XIV p. 314 ff.; Münch 2, S. 217 ff.; Nussi p. 146 ff.; deutsch: v. Kremer, Aktenstücke I, S. 30 ff.; Walter S. 204 ff.; G. Phillips, Kirchenrecht III, Anhang S. 5 ff.). — Der stillschweigende Vorbehalt des Staates fand seinen Ausdruck, als, wie es ausgemacht worden war, das Konkordat als Staatsgesetz publiziert wurde. Dies geschah erst mit dem „Edikte über die äußeren Rechtsverhältnisse des Königreichs in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften (sogenanntes Religionsedikt)" (Beilage 2 zu Tit. 4, § 9 der Verfassungsurkunde) vom 26. Mai 1818, in welchem die Konkordatsbestimmungen nicht als für das Königreich, sondern bloß als für die Katholiken des Königsreichs und bloß hinsichtlich der inneren Verhältnisse ihrer Kirchengemeinschaft giltig behandelt wurden. Diese organischen Artikel konnten der Kurie nicht unerwartet sein, dennoch gab man sich den Anschein, das zu meinen, und es entspann sich über sie ein dem französischen ähnlicher, bis heute nicht geschlichteter Streit zwischen der bayerischen Staatsregierung und dem päpstlichen Hofe über die eigentliche Bedeutung des Konkordates. Erst nach der Zusicherung einer Deklaration des Religionsedikts durch König Maximilian Joseph von Bayern — sie erschien Tegernsee den 15. Sept. 1821 (abgedruckt: Walter, Fontes S. 212 f.; v. Kremer, Aktenstücke I, S. 53 f.) — hat Pius VII. die vom 1. April 1818 datierte Cirkumskriptionsbulle „Dei ac domini nostri Jesu Christi" (Bullarium Rom. ed. Barberi, t. XV p. 17 ff.) am 8. Sept. 1821 publiziert. Durch Artikel 2 des Konkordats hat die katholische Kirche Bayerns folgende Ordnung erhalten. An der Spitze stehen zwei Erzbistümer: München-Freising und Bamberg. Die Suffraganbistümer des ersteren sind: Passau, Regensburg und

Augsburg; dem letzteren sind unterstellt: Würzburg, Eichstätt und Speier. — Für die Geschichte der bayerischen Konkordatsverhandlungen ist grundlegend die aus den Akten gearbeitete Schrift Sicherers; außerdem: O. Mejer a. a. O. II, 1, S. 87ff.; Verzeichnis der Schriften über das Konkordat: J. L. Klüber, Staatsrecht, § 508; (C. Höfler), Konkordat und Konstitutionseid der Katholiken in Bayern, Augsburg 1847; M. von Lerchenfeld, Zur Geschichte des bayerischen Konkordats, Nördlingen 1882; Vering, Kirchenrecht § 19, IV S. 60 f.; H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche, II S. 12 ff.; M. v. Seydel, Bayerisches Staatsrecht, Bd 6, Freiburg i. B. 1893; ders., Das Staatsrecht des Königreichs Bayern (= Handbuch des öffentlichen Rechts herausg. von H. von Marquardsen u. M. v. Seidel, II, 4), Freiburg i. B. 1894.

In Österreich blieben die älteren Zustände zunächst unverändert. Ebenso im Königreiche Sachsen. Mit den übrigen — sämtlich protestantischen — Staaten Deutschlands wünschte die Kurie Konkordate zu schließen, um die der katholischen Kirche daselbst teils zu erhaltenden, teils wieder zu gewinnenden Rechte in einer den Staat möglichst fest bindenden Rechtsform sicherzustellen. Es ist nicht richtig, was zuweilen behauptet worden ist, daß sie ihrerseits Bedenken dagegen gehabt habe (Mejer a. a. O. 1, 266. 273; 2. Abt. 2, 244). Auch die protestantischen Staaten beabsichtigten anfangs den Abschluß von „Konkordaten“. Hannover begann im April 1817 durch den Gesandten von Ompteda am römischen Hofe darüber zu unterhandeln, schon im Juli 1816 war als preußischer Gesandter mit der gleichen Bestimmung Niebuhr nach Rom gegangen, wiewohl er die nächsten vier Jahre noch ohne die nötigen Instruktionen zum wirklichen Beginn der Verhandlung blieb. Und auch die übrigen Bundesstaaten, als sie in ihrer Mehrheit im März 1818 zu Frankfurter Konferenzen zusammentraten, beabsichtigten mit Rom über den demnächstigen Abschluß eines „Konkordates“ zu beraten. Späterhin gab Preußen, noch ehe es seine Negoziationen begann, den Gedanken eines Konkordates auf und verlangte bloß eine Cirkumskriptionsbulle, worin Hannover ihm folgte. In beiden Fällen ging die römische Kurie von der Form des Konkordates ungern ab, gab aber nach; dagegen hat sie den Staaten, welche heutzutage die oberrheinische Kirchenprovinz bilden, eine solche Bulle vielmehr freiwillig angeboten und ausgefertigt.

Preußen hatte, ähnlich wie Bayern, schon seit Sommer 1814 den Gedanken eines Abkommens mit Rom, das bei der Desorganisation der preußischen Diöcesen unentbehrlich erschien, ins Auge gefaßt. Auf dem Wiener Kongresse waren dann Hardenberg und Humboldt dem wessenbergischen Gedanken des Bundeskonkordates unter der Bedingung nahe getreten, daß auch der evangelischen Kirche ihre Verfassung garantiert werde. Nachher hatte der wieder ausbrechende Krieg diese Gedanken in den Hintergrund gedrängt, aber schon im Juli 1815 wurde Niebuhr von Paris aus vom Staatskanzler benachrichtigt, er solle, um ein Abkommen zu negoziieren, nach Rom gehen. Im Ministerium des Innern, zu welchem damals der Kultus gehörte, wurde die Angelegenheit durch Minister von Schuckmann persönlich und durch den Referenten für katholische Kirchensachen, Schmedding, im auswärtigen Ministerium, wo Niebuhrs Instruktion formell festzustellen war, durch den alten Geheimrat von Raumer bearbeitet. Sie machten zu dem von Niebuhr zu verhandelnden „Konkordate“ einen Entwurf, bei welchem vielfach ein Memoire benutzt wurde, welches Humboldt, jetzt Bundestagsgesandter, sich in Frankfurt von Wessenberg hatte geben lassen. Ihre Idee war aber, daß nur das Materielle des Abkommens in Rom festgestellt, dann aber Punkt für Punkt durch ebensoviele Staatsgesetze zu giltigem Recht erhoben werden solle; denn nur innerhalb der landrechtlichen Gesichtspunkte sollte man vorgehen. Schon hatten die beiden Ministerien sich zu dem gemeinschaftlichen Berichte vereinigt, mit dem der Entwurf an den Staatskanzler gehen sollte, als (3. November 1817) ein besonderes Kultusministerium von dem des Innern abgezweigt und infolgedessen Altenstein an Schuckmanns Stelle mit der Sache betraut ward. — Nicht lange vorher war das neue französische Konkordat bekannt geworden, und eben als Altenstein sich über die preußisch-römische Frage zu orientieren angefangen hatte, wurde auch das bayerische Konkordat in Deutschland bekannt. Beide erregten Bedenken wider dergleichen allgemeine Übereinkommen und brachten Altenstein, der in weitläufigen „Betrachtungen“ vom 30. März 1818 seinen Standpunkt entwickelte, — er wollte zwar völlige kirchliche Befriedigung der katholischen Preußen, aber nicht durch eine relativ selbstständige Kirche, sondern durch den die Kirche absorbierenden Staat —, auf die an und für sich gesunde Idee, überhaupt kein Konkordat zu negoziieren, sondern nur eine die preußischen Bistümer neu umgrenzende Cirkumskriptionsbulle, die zugleich über ihre Dotation, ihre Besetzung und ihre Kapitel das Nötige enthalten sollte. Der Gedanke, daß auch eine solche Bulle genüge, war in jener Zeit mehrfach, z. B. in

dem erwähnten wessenbergischen Memoire, berührt worden und wurde eben damals (1817 bis 1818) von Rußland ausgeführt. Es ist indes nicht ersichtlich, inwieweit die eine oder die andere dieser Anregungen auf Altenstein gewirkt hat. Schmedding, dem ein Konkordat wesentlich lieber gewesen wäre, mußte sich fügen, das auswärtige Ministerium trat bei, und so beantragten am 5. Mai 1818 beide Ministerien beim Staatskanzler in ausführlichen Vorlagen die Verhandlung einer solchen Bulle; für den Fall, daß der päpstliche Hof es wünschte, daß ein Konkordat geschlossen werde, war die vorher entworfene Instruktion im wesentlichen beibehalten.

Der Staatskanzler Hardenberg ließ die Angelegenheit volle zwei Jahre lang in seinem Kabinette liegen, offenbar nicht aus Nachlässigkeit. Bei der ihm bekannt gewordenen Stimmung sowohl der altpreußischen Männer friedericianischer Schule, wie der rheinischen Ultramontanen, die von dem römischen Abkommen beiderseits etwas anderes verlangten, als was zu leisten möglich war, bei dem Aufsehen, welches die ultramontan geratenen Konkordate Frankreichs und Bayerns machten, und dem Widerstande, den sie hervorriefen, bei der Bedeutung, welche der unlängst ohne Erfolg beendeten Romreise Wessenbergs und ihren Folgen vielfach beigelegt ward, bei dem Gewicht, das die wortführenden Liberalen dem Resultate der eben sich abschließenden Frankfurter Konferenz beilegten, und bei ihrer Hoffnung durch den weiteren Gang dieser Verhandlung das bayerische Konkordat wieder umzustürzen und ein einheitliches deutsches anzubahnen, im Blick auf diese ganze Situation hatte Hardenberg guten Grund, ihre weitere Entwickelung und Klärung zunächst abzuwarten, um für die preußischerseits zu treffenden Entschließungen freie Hand zu behalten. Wie ungeduldig unterdes Niebuhr war, ist bekannt. Dennoch war seine Zeit in Rom auch für die Sache nicht verloren; denn durch seine Berichte ist die Regierung ungleich besser und vollständiger, als sie es vorher gewesen war, — freilich auch jetzt nicht ausreichend — orientiert worden. Eine Veränderung der Vorlagen von 1818 ist indes so wenig durch sie wie durch den Verlauf der vorhin berührten Vorgänge veranlaßt worden; am 23. Mai 1820 wurden jene Vorlagen ganz, wie sie ehemals entworfen waren, unterzeichnet.

Niebuhr erhielt sie Mitte Juli 1820. Er faßte ihren Inhalt in eine Note an den Kardinalstaatssekretär zusammen, in der er den Erlaß einer päpstlichen Konstitution dieses bestimmten Inhaltes erbat. Am 4. August hatte er seinen Vorschlag bereits mündlich näher erörtert und war mit Consalvi im wesentlichen einig. Die offizielle Antwort, die indes erst nach Vernehmung verschiedener Gutachten und der Entscheidung des Papstes am 6. Oktober 1820 erfolgte, sagte die verlangte Bulle im allgemeinen zu, wollte aber einzelne Punkte derselben anders gefaßt wissen. Über diese wurde nun, nach eingeholter Instruktion, in weiteren Noten verhandelt. Den letzten, aber bloß noch formellen Abschluß besorgte der vom Kongresse von Laibach im März 1821 nach Rom gekommene Staatskanzler Hardenberg (20. bis 25. März) persönlich. Ende April und im Anfange des Mai ward diese Bulle von einem damit beauftragten Geistlichen, Monsign. Mazio, formuliert unter ständiger Beaufsichtigung von seiten Niebuhrs. Schließlich gelangte sie zur Abschrift an die Datarie und ging, mit den Anfangsworten De salute animarum, am 16. Juli 1821 fertig aus derselben hervor. Sie ergeht ad perpetuam rei memoriam, d. h. ohne bestimmte Adresse, und wurde in Preußen mittelst Kabinetsordre vom 23. August, kraft welcher königlichen Bewilligung „diese Verfügungen als bindendes Statut der katholischen Kirche des Staates von allen, die es angeht, zu beobachten sind", jedoch mit Vorbehalt aller Majestätsrechte, nach ihrem wesentlichen Inhalte sanktioniert und durch Einrückung in die Gesetzessammlung publiziert. Diöcesaneinteilung Preußens: Erzbistum Köln mit den Saffraganbistümern Trier, Münster, Paderborn; — Erzbistum Posen-Gnesen mit dem Bistum Culm (Sitz: Pelplin); — die Bistümer von Breslau (die auf österreichischem Gebiet gelegenen Pfarreien verbleiben ihm; ihm sind außerdem unterworfen die von dem apostolischen Vikariat der nordischen Missionen zu trennenden Pfarreien der Städte: Berlin, Potsdam, Spandau, Frankfurt a. O., Stettin und Stralsund, welche von dem Propst zu St. Hedwig in Berlin als Delegaten des Bischofs von Breslau verwaltet werden sollen) und Ermland exempt (apostolicae sedi immediate subjectae ecclesiae). — Gedruckt ist sie: Bullarium Rom. XV p. 403 ff.; Münch 2, 250 ff., hier auch die deutsche Übersetzung: Aus der Gesetzsammlung für die Königlich Preußischen Staaten Nr. 12, 1821; Nussi p. 188 ff.; v. Kremer, Aktenstücke I, S. 163 ff.; Walter S. 239 ff. u. ö. — Über die Geschichte der Verhandlung vgl. aus den Akten gearbeitete Darstellung von Mejer a. a. O. II, 2, S. 3—116. 265 ff. 300; III, 1, S. 88 bis 184; E. A. Th. Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche

Preußens, 1. Teil, Halle 1840; A. Eichhorn, Ausführung der Bulle de salute animarum in den einzelnen Diöcesen des preußischen Staates: Ztschrift f. d. Geschichte Ermlands, V, 1870, S. 1—130; H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 3. Bd 2. Aufl., Leipzig 1886, S. 198 ff.; Brück a. a. O. II, 39 ff.; Vering § 39, S. 160 ff.; C. Mirbt, Die preußische Gesandtschaft am Hofe des Papstes, Leipzig 1899, S. 13 ff.

Hannover. — Die Verhandlungen über das von Hannover beantragte Konkordat begannen mit Konferenzen eines Mitgliedes der Gesandtschaft und des päpstlichen Kommissars Monsign. Mazio, in denen die einzelnen Punkte der zu schließenden Konvention festgestellt werden sollten. Sie hatten zur Grundlage von der hannoverschen Regierung ausgegangene Propositionen, welchen römischerseits mit speziellen Gegenforderungen geantwortet ward, wurden den Sommer 1817 hindurch fortgesetzt und liefen in eine Note Omptedas vom 28. Juni und eine unumwundene Antwort Consalvis vom 2. September (gedruckt bei Mejer a. a. O. Teil 2, S. 301 f.) aus, in welchen die Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte stark hervortrat. Indes befand sich die Unterhandlung damit nur in den ersten Stadien; denn nach Erreichung eines Resultates der Konferenzen sollte über dasselbe das Gutachten einer zu diesem Zwecke zu kreierenden Kardinalskongregation vernommen und dann erst die Sache dem Papste vorgelegt werden. Die Differenzen wurden nach Eingang neuer Instruktion für die Gesandschaft zwar geringer, da aber das Geschäft doch im wesentlichen nicht vorwärts rückte, so nahmen endlich der Gesandte und der Kardinalstaatssekretär, ohne den Fortgang der Konferenz zu stören, die Sache insgeheim auch ihrerseits in die Hand (August 1818) und es entstand ein im Staatssekretariate entworfenes Projekt, das, von Herrn von Ompteda befürwortet, nach London abging (gedruckt a. a. O. S. 246 f. Note). Es wurde zwar nicht angenommen, aber bildete doch die Basis weiterer Verhandlungen. Diese stockten noch wiederholt und standen, nachdem an Stelle des in Rom verstorbenen v. Ompteda ein anderer Gesandter, v. Reden, eingetreten war, Mitte 1820 so, daß die hannoversche Regierung ihre Einwilligung zum Konkordate von der Einräumung vier bestimmter Punkte — unbedingtes Rekusationsrecht der anzustellenden Kleriker, Aufsicht über das Kirchengut, Beibehaltung gewisser Behörden und Abhängigkeit der rechtlichen Geltung neuer Stiftungen von einer Regierungsbestätigung — abhängig machte, die Kurie aber diese Einräumungen ebenso bestimmt verweigerte. Nach dem im September 1820 erfolgten hannoverschen Ultimatum und der im März 1821 darauf erteilten Antwort, schien der Bruch unvermeidlich. Da ließ die hannoversche Regierung im März 1822, nachdem sie die preußische Verhandlung rasch beendet sah, durch ihren Gesandten erklären, daß sie statt eines Konkordates, gleichfalls eine bloße Cirkumskriptionsbulle wünsche. So ungern man hierauf einging, so glaubte Consalvi doch nachgeben zu müssen. Im Jahre 1822 und in den ersten Monaten 1823 wurde daher ein Konventionsprojekt ausgearbeitet, das, seitens der hannoverschen Regierung im wesentlichen angenommen, von Papst Pius VII. wenige Tage vor seinem Tode (20. August 1823) in einer vom 13. August 1823 datierten Note acceptiert wurde. Anfangs 1824 geschah hannoverscherseits die Ratihabition und demzufolge ward, nach einem desfalls ergangenen Konsistorialdekrete, die Bulle Impensa Romanorum pontificum am 26. März 1824 vom Papste erlassen, welche die Errichtung der Bistümer von Hildesheim und von Osnabrück verfügte. Sie ist gedruckt bei Münch, 2, 302 ff.; Nussi p. 222 ff.; Walter S. 265 f.; v. Kremer-Auenrode, Aktenstücke zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, Leipzig 1873 ff., 1. Bd S. 77 ff. Ihre Form ist der preußischen ähnlich und ihre Bestätigung durch König Georg IV. und Publikation als hannoversches Landesgesetz geschah in der Gesetzsammlung am 20. Mai 1824. — Über die Geschichte der hannoverschen Verhandlung: Mejer a. a. O. II, 2, S. 117—164; S. 241—264, III, 1, S. 62—87; derselbe, Die Propaganda 2c., II, S. 423 f.; Brück, Geschichte der katholischen Kirche, II S. 76 ff.; Vering § 40, I S. 193; Meurer, Die Säkularisation und Wiederherstellung des Stifts Osnabrück: Archiv f. kath. Kirchenrecht XXXIII S. 378 ff.

Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz. — Auf Anregung Württembergs traten am 24. März 1818 Abgeordnete von Württemberg, Baden, beiden Hessen, Nassau, den sächsischen Herzogtümern, Mecklenburg-Schwerin, Oldenburg, Lübeck und Bremen zu Frankfurt a. M. zusammen, um unter Vorsitz des württembergischen ehemaligen Kultusministers, nunmehrigen Bundestagsgesandten v. Wangenheim, über den Abschluß eines gemeinsamen Konkordats mit Rom zu beraten. Späterhin haben sich auch Frankfurt, Lippe und Waldeck an den Beratungen und die beiden Hohenzollern an ihrem Resultate beteiligt. Den Anlaß zu diesen Konferenzen hatte eine von Österreich ausgegangene Mahnung gegeben, die Zusagen des Reichsdeputationshauptschlusses (vgl. oben) auszuführen. Man

ward in siebenzehn Sitzungen, bis zum 30. April, sowohl über den Inhalt des abzuschließenden Vertrags, wie auch über die Form seiner Ausführung einig, indem man beschloß, — wie späterhin auch ausgeführt ward, — ein Staatsgesetz über die Verhältnisse der katholischen Kirche dieser Territorien in Form einer „Deklaration" zu formulieren, dem Papste vorzulegen und dabei die „Erwartung" auszusprechen, daß er es anerkennen, billigen und genehmigen werde. Auf diese Art sollte ihm alle Gelegenheit zu einer Geltendmachung kurialer Gesichtspunkte abgeschnitten und das Ganze von vornherein zu einem Ultimatum gestempelt werden, das man, falls es der Papst nicht unverändert annehme, auch ohne ihn landesgesetzlich durchführen zu können meinte. Nach eingeholter Instruktion, die nur von beiden Hessen, Nassau, Baden, Württemberg und Frankfurt völlig zustimmend ausfiel, während die übrigen Teilnehmer der Beratung an den weiteren Schritten entweder nur bedingten Anteil nahmen oder sich allmählich zurückzogen, wurde im Juli 1818 die lateinisch abgefaßte Deklaration festgestellt und gleichzeitig ein „Organisches Statut", im wesentlichen den französischen organischen Artikeln gleichend, sowie die Instruktion einer Gesandtschaft entworfen, welche mit der Deklaration nach Rom gehen sollte. In einem Vertrage vom 7. Oktober 1818, an dem, außer den letztgenannten sechs Regierungen, unter Restriktionen auch die meisten anderen vorhin aufgeführten noch teilnahmen, vereinigte man sich auf diese Prinzipien und Intentionen.

Im Februar 1819 gingen die Herren von Türkheim und von Schmitz-Grollenburg, ersterer Protestant, letzterer Katholik, als Gesandte der vereinigten Staaten nach Rom, übergaben am 23. März ihre Anträge, und hatten am 21. Mai, nicht früher, ihre erste Konferenz darüber mit Consalvi. Dieser schlug ihnen vor, die Angelegenheit durch konfidentielle Noten und Besprechungen zu betreiben, die jedoch bloß vorbereitend und für beide Teile ohne Verbindlichkeit sein sollten, sprach sich selbst für die Form eines Konkordates aus, machte materielle Ausstellungen und behandelte die Deklaration als bloßes Projekt. Die Gesandtschaft lehnte zwar nicht jede Modifikation derselben — die wenigstens v. Türkheim für notwendig hielt, während der ehemals zum Priester erzogene Herr v. Schmitz-Grollenburg durch rücksichtsloses Vorgehen imponieren zu können meinte, — aber doch alle Präliminarverhandlungen ab und verlangte eine Konferenz, die ihnen sogleich über die Stellung des Papstes Aufklärung verschaffen sollte. Infolge ihrer Berichte erhielt sie dann die Instruktion (17. Juni und 20. Juli), auf eine authentische Erklärung zu dringen, aber nicht länger als fünf Monate darauf zu warten; erfolge sie früher, dann die Deklaration in allen wesentlichen Punkten für eine unabänderliche Magna Charta libertatis ecclesiae catholico-Romanae zu erklären, und nur auf gewissen bestimmten Punkten Redaktionsänderungen zuzulassen. Eine bloße Cirkumskriptionsbulle sollte nicht beantragt, indes auch nicht abgewiesen werden. — Die Gesandten waren, nach langem Warten, schon abzureisen im Begriff, als am 10. August 1819 Consalvi die unter dem Namen der Esposizione dei sentimenti di sua Santità (d. i. Darstellung der Gesinnungen Sr. Heiligkeit über die Erklärung der vereinten protestantischen Fürsten und Staaten des deutschen Bundes) bekannte ausführliche Note an sie erließ (gedruckt in deutscher Übersetzung bei Münch, 2, 378 ff.). In ihr werden die zu verlangenden Modifikationen der sog. Deklaration, durch welche sie allerdings zu etwas absolut anderem geworden wäre, hervorgehoben und schließlich der Vorschlag gemacht, vorläufig die darin proponierte neue Cirkumskription, mittelst einer desfallsigen Bulle, allein in Vollzug zu setzen, damit man „in gutem Einverständnisse" diese Bistümer alsdann mit Hirten versehen könne. Auf diese Eventualität ging, da jene Modifikationen zu bewilligen wider die Instruktion gewesen wäre, die Gesandtschaft ein, verlangte und erhielt nähere Auskunft über die Natur einer Cirkumskriptionsbulle und diejenigen Punkte, die, um sie erlassen zu können, der römische Hof wissen müsse, reiste von Rom anfangs Okt. 1819 ab und fand ihre Kommittenten sehr geneigt, auf die Idee der bloßen Cirkumskription einzugehen, von der es schien, daß sie, was man gewollt hatte, gewährte und zugleich für alle anderen Intentionen Raum ließ. Es wurden daher die faktischen Notizen, deren die Kurie zu bedürfen erklärt hatte, gesammelt und mit einer Note, in der das eventuelle Anerbieten des Papstes acceptiert und einiges Speziellere hinzugefügt ward, im März 1821 an Consalvi abgegeben. Man erwartete hierauf eine weitere Verhandlung über den Inhalt der zu erlassenden Konstitution, und sah sich getäuscht, als ohne weiteres diese selbst erschien: die Bulle Provida sollersque vom 16. August 1821. Sie war von einer Note des Kardinalstaatssekretärs vom 20. August begleitet, in welcher er das minder Wünschenswerte und das Unzureichende der nun ergriffenen Maßregel ausdrückte und auf die notwendig bleibenden Ergänzungen hinwies.

Die Bulle „Provida sollersque" (Nussi 209 ff.; v. Kremer, Aktenstücke 1. Bd S. 92 ff.; Mejer III, S. 185 ff.) errichtete die jetzige oberrheinische Kirchenprovinz und die fünf Bistümer: Freiburg i. Br. (für Baden), Rottenburg (für Württemberg), Mainz (für das Großherzogtum Hessen), Limburg (für Nassau und Frankfurt), Fulda (für Kurhessen) unter Freiburg als Metropole. Die Kurie hatte sich zu diesem Schritt beinahe mehr als bereit finden lassen, weil sie die teilweis auch erreichte Absicht hegte, bei dieser Gelegenheit die Bestimmungen des westfälischen Friedens über Ausschluß der bischöflichen Regierungsrechte von gewissen protestantischen Landesteilen aufgehoben zu sehen. Denn die Bulle unterstellte den Landesbistümern, welche sie einrichtet, nicht bloß die Katholiken, sondern sämtliche Christen der betreffenden Lande; sie sollte außerdem, wie im Eingange ausdrücklich bemerkt wird, auch für die mittel- und norddeutschen Teilnehmer der Unterhandlungen, welche auf halbem Wege stehen geblieben waren, mitbestimmt sein und es sollte nur noch eine genauere Festsetzung über die Diöcesen vorbehalten sein, zu denen die Territorien derselben geschlagen würden. Im übrigen spricht sie, neben der Cirkumskription, nur von der Kapitelzusammensetzung und Dotation der fünf Kathedralen; der Bischofs- und Domherrnwahlen hingegen erwähnt sie nicht.

In Frankfurt ward sie von der Mitte Oktober 1821 daselbst wieder zusammengetretenen Konferenz geprüft und annehmbar gefunden, was man Ende November dem römischen Hofe anzeigte. Alle Teile der Deklaration von ehemals, die in der Bulle nicht berührt waren, hatte man aber unterdes in das beabsichtigte organische Statut herübergenommen und mit demselben zu einer sogenannten „Kirchenpragmatik" verarbeitet, die in allen beteiligten Staaten mit der Bulle zugleich publiziert werden sollte und daher, als sie bekannt ward, den lebhaften Widerspruch des römischen Stuhles hervorrief. Trotzdem wurde sie in einem an den Vertrag vom 7. Oktober 1818 sich anlehnenden neuen Staatsvertrag der verbundenen Regierungen vom 8. Februar 1822 aufrecht erhalten (Mejer III, S. 227). Dagegen wurde eine Form der Sanktions- und Publikationsverordnungen für die Bulle beschlossen, durch die solche in ihr enthaltene Gegenstände, die in den dem römischen Hofe gemachten Anträgen nicht enthalten gewesen seien, als nicht genehmigt bezeichnet werden sollten; und außerdem über die Einrichtung der vorzunehmenden Ernennungen und besonderen Verpflichtungen der neuen Bischöfe Abmachung getroffen. Am 6. Mai 1823 proponierte man die dergestalt nominierten Bischöfe dem Papste, der jedoch am 13. Juni 1823 die Bestätigung versagte, reelle Zurücknahme der Kirchenpragmatik verlangte und, infolge weiterer schriftlich geführter Verhandlungen, mittelst einer Note vom 16. Juni 1825 ein Ultimatum erließ, welches zu Wiedereröffnung der Frankfurter Konferenzen (Januar 1826) Anlaß gab. — Hier beschloß man (4. August 1826) eine gemeinsame Note, in der von den im Ultimatum aufgestellten sechs Punkten die ersten vier unter der Bedingung angenommen wurden, daß an die Bischöfe und Domkapitel ein Breve erlassen würde, in welchem diese angewiesen würden, zu Bischöfen und Domkapitularen personas minus gratas nicht zu wählen; rücksichtlich der beiden letzten Punkte hingegen wurden die landesherrlichen Souveränitätsrechte vorbehalten. Darauf erschien am 11. April 1827 Leos XII. Bulle Ad dominici gregis custodiam und traf in den ersten vier Artikeln, unter der von den Regierungen verlangten Modifikation, über die Bischofs- und Kapitelwahlen Verordnung, schrieb aber in Art. 5 und 6 dem Ultimatum gemäß und ohne Rücksicht auf die Erwiderung der Regierungen vor, daß in jeder Diöcese ein den Tridentiner Schlüssen entsprechendes Seminar bestehen, und daß die Ordinarien samt dem Erzbischofe, neben freiem Verkehr mit dem Papste, alle ihnen nach den jetzt geltenden Kirchengesetzen und der vigens ecclesiae disciplina zukommenden Jurisdiktionsrechte besitzen sollten.

In den landesgesetzlichen Bestätigungen und Publikationen der beiden Bullen, die nunmehr nach nochmaliger Beratung der vereinten Staaten und einer am 8. Oktober 1827 abgeschlossenen Ergänzung ihres Staatsvertrags von 1818 und 1822 erfolgten (in Nassau den 9., in Baden den 16., in Württemberg den 24. Oktober 1827, in Kurhessen den 31. August, im Großherzogtum Hessen den 16. Oktober 1829), wurde die Bulle Ad dominici, zum Teil mit Hinweglassung der beiden letzten Artikel, unter ausdrücklicher Wahrung der Hoheitsrechte u. dgl. mehr in die Landesgesetzgebungen aufgenommen. Außerdem aber wurde in allen betreffenden Staaten eine gleichlautende Verordnung in betreff des landesherrlichen Schutz- und Aufsichtsrechtes über „die katholische Kirche" am 30. Januar 1830 erlassen, in der die ehemalige „Kirchenpragmatik" in allen wesenlichen Punkten wörtlich wiederholt war, so daß Papst Pius VIII., indem er den Erlaß als vertragswidrig ansah, durch ein an sämtliche Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz gerichtetes Breve vom 30. Juni 1830 dagegen protestierte, die Verordnung verwarf und die Bischöfe auf-

forderte, das Recht der Kirche zu wahren. — Die Aktenstücke bei Münch, 2, 309—417; Nussi p. 209 ff. 239 ff.; Walter S. 392 ff.; Die Geschichte dieser Verhandlungen: Mejer a. a. O. II, 2, S. 165—240; III, 1, S. 7—61, 185—229; derselbe, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, II, Göttingen 1853, S. 418 f.; J. Longner, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe in der oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1840; derselbe, Beiträge zur Gesch. der oberrheinischen Kirchenprovinz, ebend. 1863; H. Brück, Die oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, Mainz 1868; derselbe, Gesch. der kath. Kirche, II, 102 ff.; H. Maas, Gesch. der kath. Kirche im Großherzogtum Baden, Freiburg i. Br. 1891; E. Friedberg, Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland, Leipzig 1874, Tl. 1, S. 125 ff.; Tl. 2, 114 ff.

Der Vergleich des bayerischen Konkordates und der genannten Cirkumskriptionsbullen zeigt, daß in letzteren, die untereinander nicht wesentlich differieren, kein einziger Punkt enthalten ist, der in dem Konkordate nicht gleichfalls berührt wäre. Nur die Abgrenzung der einzelnen Diöcesen und erzbischöflichen Provinzen ist in jenen Bullen, deren Hauptinhalt sie bildet, genauer als im Konkordate verzeichnet, das, wie erwähnt, noch durch eine besondere Cirkumskriptionsbulle vervollständigt worden ist. Außerdem haben sie folgende Teile gemeinsam: a) die Zusammensetzung der Domkapitel. Für Bayern, Preußen und die oberrheinische Kirchenprovinz wird, wovon in der hannoverschen Bulle nicht die Rede ist, vorgesehen, daß ein Pönitenziar und ein Theolog im Kapitel sein sollen. Daß die Kapitulare zum Chordienst verpflichtet und dem Bischofe a consiliis sind, sagt das Konkordat und die oberrheinische Bulle, — daß sie in den Grenzen des kanonischen Rechtes Statute machen dürfen, diese und die preußische allein. — Sodann ist gemeinsam die Zusage einer jedesmal genauer bestimmten Dotation der Bischöfe und Kapitel, die in Bayern, Hannover und der oberrheinischen Kirchenprovinz bonis fundisque stabilibus, in Hannover auch in Zehnten und Realzinsen, in der oberrheinischen Kirchenprovinz auch in andern mittelst Spezialhypothek gesicherten Einkünften, in Preußen überhaupt bloß in Grundzinsen, die auf Staatswaldungen radiziert seien, und nur eventuell in Grundeigentum bestehen soll. Die freie Verwaltung ist den Bischöfen in Bayern und der oberrheinischen Kirchenprovinz, die Erhaltung des Vermögens der einzelnen Kirchen in Bayern, Preußen und Hannover ausdrücklich garantiert. Ferner daß jede Diöcese ihr dotiertes Seminar haben und die geistliche Erziehung darin nach der Norm des Tridentinums geschehen soll, sagt das Konkordat und alle Bullen; daß der Bischof es frei leite und verwalte, sagt, außer dem erstern, bloß die oberrheinische Bulle, in der eben dieser Artikel, wie wir gesehen haben, staatsseitig bestritten wurde. Die Stiftung eines Emeriten- und Demeritenklosters ist nur in Bayern und Preußen vorgesehen. Nicht minder ist die Ernennung der Bischöfe und Domherren in dem Konkordate sowohl als in den Bullen ausdrücklich festgestellt. Die Annaten und die Kanzleitaxen sind für Preußen und Hannover fixiert, für die oberrheinische Provinz nicht erwähnt, und für Bayern neu festzustellen versprochen. — Was die Rechte der Bischöfe betrifft, so sind sie für Bayern einzeln aufgezählt, während die preußische Bulle dem Episkopate allgemeiner omnia et singula jura, praeeminentiae, praerogativae et privilegia aliis illarum partium Archiepiscopis et Episcopis legitime competentes zusagt, und die oberrheinische Bulle, die, neben dem bayerischen Konkordate, auch allein die Freiheit des Verkehrs mit Rom ausdrücklich garantiert, in dem oben erwähnten Art. 6 der Bulle Ad dominici die volle Episkopalgewalt juxta canones nunc vigentes et praesentem Ecclesiae disciplinam ihm sichert. — Endlich werden in allen Bullen, gleichmäßig mit dem Konkordate, geschäftliche Anordnungen über die Ausführung getroffen.

Folgende Artikel hingegen finden sich allein in dem Konkordate berührt: Zuerst beginnt das bayerische Konkordat mit dem Satze, daß die katholische Religion im Königreiche in allen nach göttlichem und nach kanonischem Rechte ihr gebührenden Rechten und Prärogativen werde geschützt werden, während in den verschieden gefaßten Eingängen der Bullen stets ausgedrückt ist, daß der Papst erhalten wolle, was unter den obwaltenden Umständen zu erhalten sei, und dadurch zu besonderen Konzessionen sich veranlaßt sehe. Sodann wird der Unveräußerlichkeit und Unveränderlichkeit des Kirchengutes ausdrücklich gedacht, der Kirche die Schulaufsicht (fidei et morum doctrinae invigilare), sowie die Stiftung und Dotation einiger Klöster für Unterricht, Pfarraushilfe und Krankenpflege, das päpstliche Dispensationsrecht zur Benefizienkumulation und ein bestimmender Einfluß auf die Bücherpolizei zugesichert. Die Hauptsache ist eine garantierende Aufzählung der bischöflichen Rechte, zu denen auch das der freien Kollation (bei welcher erweisliches Patronat geschützt werden soll) gehört, und die damit verbundene ganz allgemeine Versicherung (Art. 14) des

Schutzes und der Ehrfurcht für die Kirche und ihre Diener. Das heißt, es ist hier, im Zusammenhalt mit dem Anfangsartikel, das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche als solcher festgestellt und zwar in einer Weise, die den im Beginn dieser Erörterung dargestellten Anschauungen der Dekretalen, die noch heute die kurialen Anschauungen sind, wesentlich entspricht. Dabei ist, in vollkommener Konsequenz, weder ein königliches Placet, noch irgend ein Teil des Inspektionsrechtes anerkannt. Denn die Feststellung des von den Bischöfen zu leistenden Huldigungseides (Art. 15), die ähnlich auch den protestantischen Staaten gegenüber durch Einzelverträge geschehen ist, enthält dergleichen nicht.

Durch diese Vergleichung wird also dasjenige bestätigt, was über den Unterschied zwischen den mit Preußen, Hannover und den Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz verhandelten Cirkumskriptionsbullen einerseits und den modernen Konkordaten andererseits oben im Eingange bemerkt worden ist.

Diejenigen deutschen Regierungen, welche in Frankfurt mit beraten hatten, ohne durch die Cirkumskription der Bulle Provida sollersque zunächst ergriffen zu sein, schlossen sich später teilweise dem preußischen, teilweise dem oberrheinischen Diöcesanverbande, Braunschweig aber dem hannoverschen, vermöge eines von der dortigen Regierung extrahierten päpstlichen Breves von 1834, an. Über diese accedierenden Staaten vgl. Mejer, die Propaganda, Tl. 2, S. 500—504.

Bis zu den politischen Bewegungen von 1848 blieb es hierauf bei den dargestellten Abkommen; obwohl dieselben, wie zum Teil oben erwähnt ist, zu mancherlei Streitigkeiten Anlaß gaben.

Für die von den Jesuiten geleitete ultramontane Partei waren die Bewegungen der Jahre 1848 und 1849 außerordentlich günstig. Schon das war für sie ein Gewinn, daß die Staatsregierungen, gegen deren Kirchenhoheitsrechte sie gestritten hatte, sich in Bedrängnis befanden und vielfach sich schwach darin zeigten. Ein größerer Vorteil aber waren ihr die in Deutschland jetzt zu voller Entfaltung gelangenden konstitutionellen Verfassungsprinzipien. Der absolute Polizeistaat hatte noch nicht gewußt, sich von der Gesellschaft zu unterscheiden, hatte daher selbstständige soziale Interessen neben den staatlichen nicht statuiert, auch nicht kirchliche, war vielmehr in betreff der Kirche territorialistisch gewesen. Der konstitutionelle Staatsgedanke hingegen erkennt die Selbstständigkeit jener Interessen und die Freiheit der entsprechenden sozialen Bewegung, sonach auch die der römisch-katholischen Kirche an, indem er ihr zugleich nicht weniger als anderen gestattet, sich zu ihren Zwecken der Preßfreiheit und des Vereinsrechtes zu bedienen, und ein Maß des Schutzes für Person und Eigentum hinzufügt, das nicht nur die Erwerbung großer pekuniärer Mittel für jene Zwecke gestattet, sondern auch dem einzelnen, der für sie kämpft, eine fast völlig gedeckte Stellung gegen die Staatsregierung einräumt. Hierzu kommt die Wirkung des in den konstitutionellen Verfassungen angenommenen Repräsentativsystemes. Denn dasselbe verleiht, wie den übrigen Interessenverbänden, so auch der römisch-katholischen Kirche das Recht, bei den Repräsentantenwahlen für Gemeinde, Kreis, Provinz, Land, Reich durch ihren sozialen Einfluß Vertreter ihrer genossenschaftlichen Interessen in die entsprechenden Vertretungen wählen zu lassen, und durch dieselben in einem Maße, in welchem ihre soziale Macht zum Ausdruck kommt, bestimmend einzuwirken, wie auf das Selbstregiment der partikulären Kreise, so auf die Gesamtleitung des Staates. Diese Einwirkung kann um so erfolgreicher gehandhabt werden, je mehr die kirchliche Genossenschaft in sich centralisiert und geschlossen ist Bedürfnis und Übung der politischen Aktion konnten daher nicht anders, als auch innerhalb der Kirche je länger desto mehr die jesuitisch-kuriale Anschauung zu fördern, die diese geschlossene Centralisation von jeher für der Natur der Kirche entsprechend erklärt hatte. — Noch schneller aber als der zur Herrschaft gelangende Konstitutionalismus wirkte im Jahre 1848 das Autoritätsbedürfnis der Regierungen. Als sie ihr bisheriges Ansehen wanken sahen, während die katholische Kirche der Autorität anscheinend sicherer als vorher war, ließen sie sich zu dem Irrtum verleiten, diese Kirche werde, wenn man ihr die verlangte Freiheit lasse, die Massen auch der staatlichen Autorität wieder unterwerfen helfen.

Österreich. — Der seit Fürst Kaunitz überlieferte josephinische Territorialismus wurde schon in der deutsch-österreichischen Verfassung vom 25. April 1848 und wiederholt in der Gesamtverfassung 4. März 1849 aufgegeben und in einem kaiserlichen Patente von demselben Datum die soziale Freiheit der Kirche mit der aus den Frankfurter Grundrechten stammenden damals üblichen Formel erklärt, daß die Kirche ihre Angelegenheiten „selbstständig ordne und verwalte". Schon 1848 nun waren allerhand Eingaben österreichischer Bischöfe bekannt geworden, in welchen sie in dieser Richtung kirchliche Einzel-

forderungen formulieren. An der zu solchem Zwecke gehaltenen Zusammenkunft der deutschen Bischöfe in Würzburg (Oktober 1848, s. u.) beteiligten sie sich jedoch nicht, wurden aber dann von der Regierung selbst zu einer ähnlichen vom 31. April bis 7. Juni 1849 dauernden Zusammenkunft nach Wien berufen. Die dort aufgestellten ausführlichen Desiderien wurden am 9. Juli vom Papste bestätigt (die Aktenstücke bei M. Brühl, Acta ecclesiastica, Mainz 1853). Die Regierung antwortete durch die Dekrete vom 18. und 23. April 1850 und das Patent vom 31. Dez. 1851 (Brühl a. a. O. und Walter, Fontes, p. 276 sq.), die aber nur gelten sollten, bis durch eine gleichzeitig (April 1850) ins Auge gefaßte Konkordatsunterhandlung mit Rom das Verhältnis zwischen dem österreichischen Staate und der römisch-katholischen Kirche abschließend werde geordnet sein. Die Negociation, welche 1853 begann, ward in Wien päpstlicherseits durch einen dahin gesendeten Nuntius, Viale Prela, staatlicherseits durch einen österreichischen Erzbischof, Kardinal Rauscher, in Rom durch diesen und den Kardinal Santucci geführt. Sie begegnete bei der die Regierung beseelenden Gesinnung keinerlei erheblichen Schwierigkeiten, und kam 18. August 1855 zu formellem Abschluß, worauf das Konkordat sowohl vom Papste durch die Bulle Deus humane salutis auctor vom 3. Nov. 1855, wie durch kaiserliches Patent vom 5. November 1855 als Gesetz publiziert wurde (Text: Nussi S. 310 ff.; Walter, Fontes S. 280 ff., der auch einige der zugehörigen Aktenstücke mitteilt; vollständiger und mit den Ausführungserlassen in v. Moy und Verings Archiv für kathol. Kirchenrecht I, S. IV ff.; XIV, S. 93 ff.; XVIII, S. 449 ff.; v. Kremer, Aktenstücke I, S. 214 ff.; Coll. Lacensis t. V, p. 1321 ff. auch die geheimen Artikel). Das Konkordat beginnt mit wörtlich derselben Zusicherung, mit welcher auch das bayerische anfängt, daß die katholische Religion in Österreich „alle Befugnisse und Prärogativen“ haben solle, die ihr „nach der Anordnung Gottes und den kanonischen Ordnungen“ zustehen; während die durch das Religionsedikt in Bayern hinzugefügte Limitation hier nicht hinzugefügt wurde. Überhaupt klingt das bayerische Konkordat mehrfach an; aber die nähere Vergleichung zeigt, wie viel günstiger in Österreich die Kirche gestellt wird. In den Schlußartikeln (34. 35) werden sämtliche dem Konkordate und der „Lehre der Kirche oder ihrer vom heiligen Stuhl gebilligten gegenwärtigen Praxis“ widersprechende österreichische Staatsgesetze aufgehoben; in den Artikeln 5 ff. 10 ff. wird der Kirche die Schule, die Überwachung der Litteratur, die Ehe überlassen, ihr auch ausdrücklich, unter Aufhebung des Placet und des Rekurses, volle Freiheit ihrer Bewegung zugesichert; so daß ihr dies Konkordat die von den Ultramontanen geforderte kirchlich-genossenschaftliche Souveränität nebst der Unterordnung des Staates unter dieselbe in sämtlichen wesentlichen Beziehungen einräumt. Litteratur über das österreichische Konkordat verzeichnet: Archiv für kath. Kirchenrecht I, S. 180 ff. 218 ff. 365 ff.; VI, S. 176 ff. 190 ff.; VIII, S. 292 ff.; (J. Feßler), Studien über d. österr. Konkordat, 2. Aufl., Wien 1856; Jacobson, Über das österr. Konkordat, Leipzig 1856; Wisemann, Vier Vorträge über Konkordate, insbes. das österr. Konkordat. Aus dem Englischen, Köln 1858; (Ginzel), Kirchliche Zustände Oesterreichs unter der Herrschaft des Konkordats, Leipzig 1859; Fr. H. Vering, Kirchenrecht § 37 (S. 121: „das Konkordat gewährte der Kirche keine solche Selbstständigkeit wie sie dieselbe auf Grund der Verfassungsurkunde hätte beanspruchen können“), Schulte, Kirchenrecht, 1, 459 und Lehrbuch des Kirchenrechts, 4. Auflage, Gießen 1886, § 18 S. 56; außerdem Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, 1872, S. 403 ff.

Es war ein überaus großer Erfolg, einen Staat von der politischen Machtstellung, wie Österreich sie seit dem Tage von Olmütz in Deutschland einnahm, sich in solchem Maße der Kirche hingeben zu sehen, und die kurialistisch-jesuitische Partei faßte den Gedanken, welchen damals am deutlichsten v. Ketteler (Recht und Rechtsschutz der katholischen Kirche in Deutschland, Mainz 1854) ausgesprochen hat, das alte der Kurie dienstpflichtige deutsche Reich in österreichischer Hand wieder aufzurichten. Wie viel Österreich selbst hierfür und vielleicht schon in dem Konkordate gethan hat, ist bis jetzt nicht aufgeklärt; jedenfalls war es mit den Ultramontanen durch die gemeinsame Gegnerschaft gegen Preußen verbunden, hat sich als Schutzmacht der katholischen Kirche Deutschlands in den zum Konkordate gehörigen Aktenstücken ausdrücklich bekannt, und hat namentlich in Baden den Kampf unterstützt, welchen der Episkopat im genossenschaftlichen Interesse gegen den Staat seit 1850 in die Hand nahm.

Staat und Kirche in Deutschland und Österreich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. — Der deutsche Episkopat hatte, nachdem die Forderung der „Kirchenfreiheit“ unter die sogenannten Volksforderungen von 1848 vielfach eingereiht worden, die Frankfurter Nationalversammlung aber dabei geblieben war, die Kirchen als

den Staatsgesetzen unterworfene Genossenschaften zu bezeichnen, sich im Oktober jenes Jahres in Würzburg zu gemeinsamen Verabredungen versammelt. Hier hatte er zwar den Vorschlag noch abgelehnt, alle der vollen genossenschaftlichen Selbstständigkeit seiner Kirche im Wege stehenden Staatsgesetze, mit denen er zeither mannigfach in Konflikt gewesen war, ohne weiteres als nichtige zu behandeln, aber er hatte sich zu dem Verlangen an die Staatsregierungen vereinigt, das nachher in einer Reihe von Denkschriften, die je von den einzelnen Landesepiskopaten ausgingen, ausgesprochen wurde, daß diese die Unabhängigkeit der Kirchengenossenschaft anerkennen sollten. Unter dieser Kirchenfreiheit wurde verstanden, daß die Kirche in allen Angelegenheiten, welche die Genossenschaft ihrerseits für Kirchensache erklären werde, keinerlei staatshoheitlicher Beschränkung oder Beaufsichtigung unterworfen sei. Die um jene Zeit vielbewegte Idee einer Trennung der Kirche vom Staate nach nordamerikanisch-belgischem Muster nahm der Episkopat hingegen nicht an, sondern wollte den Staat bei der, wie die Bischöfe meinten, der Kirche jure divino geschuldeten Schutzpflicht festhalten (Protokolle des Würzburger Tages in Moy und Verings Archiv für kathol. Kirchenrecht XXI, 108f. XXII, 214f. 373f. Über die Denkschriften Mejer, Lehrb. des Kirchenrechtes, S. 360f. in den Noten; Vering § 44, VI; J. Friedrich, Ignaz von Döllinger, 2. Bd, München 1899, S. 438ff.).

Als keine deutsche Regierung dem Verlangen dieser Denkschriften entsprach, ließen die Leiter der Bewegung zunächst in Baden, wo eine Majorität katholischer Unterthanen einem protestantischen Regentenhause gegenüberstand, den Kampf beginnen. Sie behandelten in dem dortigen sog. Schulstreite die ihnen widerwärtigen Staatsgesetze in der That als mangels staatlicher Kompetenz nicht bindende, und riefen allmählich Zustände hervor, durch welche die benachbarten Regierungen von Hessen-Darmstadt und von Württemberg, und zuletzt auch die badische, sich dahin drängen ließen, unter österreichischer Handweisung die Abhilfe bei der Kirche selbst zu suchen. Mittelst desfallsiger konkordatsartiger Konventionen erkannten sie, ähnlich wie es Österreich gethan hatte, die Nichtkompetenz des Staates auf dem Gebiete kirchenrechtlicher Gesetzgebung insoweit an, als sie von der Kurie die Einrichtung der ihnen nötig scheinenden Ordnungen nachsuchten. Dagegen gewährleisteten sie die „Kirchenfreiheit". Versprechungen, wie die der ersten Artikel des bayerischen und österreichischen Konkordates, konnten protestantische Regierungen zwar nicht erteilen, aber sie gelobten wenigstens die Vollentfaltung des bischöflichen Regimentes nach kanonisch rechtlicher Bestimmung zu schützen, ohne Ausnahme der Protestanten, ohne ausdrückliche Reservierung von Hoheitsrechten über die Kirche. Das war genau genommen ebensoviel. Daß man auch in der Fassung sich an das österreichische Konkordat anschloß, ist an nicht wenigen Stellen offenbar. — Die Konvention der großherzoglich-hessischen Regierung war zuerst (23. August 1854, Text: A. Schmidt, Kirchenrechtsquellen des Großherzogtums Hessen S. 57ff.; Verings Archiv VI, S. 158ff.; Walter, Fontes, p. 359ff.; Vering § 44, VII; Friedberg, ZKR VIII, S. 345ff.) mit dem Mainzer Bischofe von Ketteler geschlossen (O. Pfülf, Bischof von Ketteler 1. Bd, Mainz, 1899, S. 344ff.) genügte aber der Kurie nicht (Animadversiones etc. in Doves ZKR 8, 348ff.) und erhielt (1856) die von ihr verlangten Zusätze. — Die württembergische Konvention wurde unter dem Ministerium Wächter-Rümelin unmittelbar mit der Kurie geschlossen, am 8. April 1857 (Nussi S. 321ff.; Walter p. 363 sq. Litteratur bei Schulte, Kirchenrecht 1, 502f., Not. 24. 26; Friedberg, Grenzen zwischen Staat und Kirche, 1872, S. 440—471, wo auch über die versuchte ähnliche nassauische Konvention sich Nachweis findet, ferner L. Golther, Der Staat und die katholische Kirche im Königreich Württemberg, Stuttg. 1874; G. Rümelin, Zur katholischen Kirchenfrage: Reden und Aufsätze, NF, Freiburg 1881; Kremer, Aktenstücke, 1. Bd, S. 286ff.; Archiv für kathol. Kirchenrecht II, 688ff.; III, S. 444f. 577ff.; IV, S. 307ff.; V, S. 202; VI, S. 398ff.; Fl. Rieß, Die württemb. Konvention, Freiburg 1858; L. Reyscher, Das österr. und das württemb. Konkordat, 2. Aufl., Tüb. 1858). Die württembergische Konvention wurde vom Papste in der Bulle „Cum in sublimi" vom 22. Juni, vom König Wilhelm I. am 21. Dezember 1857 publiziert, jetzt allerdings unter Wahrung der staatlichen Hoheitsrechte und unter Vorbehalt der Genehmigung der Landstände zu den Punkten, durch welche die Landesgesetzgebung modifiziert worden war. — Mit denselben Klauseln wurde die badische Konvention am 28. Juni 1859 abgeschlossen und vom Papste am 22. September 1859 durch die Bulle „Aeterni patris vicaria" (Nussi S. 330ff.; Walter S. 376ff.; v. Kremer, Aktenstücke, 1. Bd, S. 310ff.; H. Maas, Gesch. der kath. Kirche im Großherzogtum Baden, S. 229ff.; Archiv für kath. Kirchenrecht V, S. 224ff.; C. Bader, Gesch. der kath. Kirche im Großherzogtum Baden, Frbg. 1860)

publiziert. Von der Regierung wurde die Konvention am 5. Dezember 1859 veröffentlicht.

Allein in Baden, dann auch in Württemberg versagten die Stände ihre Zustimmung. Beide Regierungen sahen sich gezwungen, der Kurie zu erklären, daß sie nicht in der Lage seien, ihre Konventionen auszuführen, dieselben vielmehr fallen lassen müßten, worauf zuerst in Baden durch mehrere Gesetze vom 9. Oktober 1860, dann auch in Württemberg durch Gesetze vom 31. Dezember 1861, 23. und 30. Januar 1862 das Verhältnis der katholischen Kirchengenossenschaft im Staate einseitig geordnet worden ist (s. die oben angeführte Litteratur). Dasselbe ist dann später auch in Hessen-Darmstadt geschehen (Gesetzentwurf vom 14. Nov. 1862: Archiv XVII, S. 157 ff.).

Auch Oesterreich hatte bald erkannt, daß es die Zusagen seines Konkordates nicht zu halten vermöge, und machte schon seit 1860, bezw. 1863 Versuche, es modifiziert zu sehen. Dieselben waren jedoch vergeblich. Als daher durch den Ausgang zuerst des Frankfurter Fürstentages von 1863, dann des Krieges von 1866 die Pläne Oesterreichs in Bezug auf Deutschland beseitigt waren, und es sich der Reorganisation seiner inneren Verhältnisse zuwandte, erklärte es in dem dritten der Staatsgrundgesetze vom 21. Dezember 1867 — „über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger" § 15 — diesmal mit der Formel der ersten Lesung der Frankfurter Grundrechte von 1848, daß „jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft" zwar „ihre inneren Angelegenheiten selbstständig ordne und verwalte", aber „wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen" sei, und ging demgemäß einseitig vom Konkordate ab, zunächst durch ein Ehegesetz, ein Gesetz über die Schulen und ein Gesetz über interkonfessionelle Verhältnisse, alle drei vom 25. Mai 1868, sowie einige spätere gesetzliche Erlasse (s. diese Gesetze in Doves ZKR 8, 139 ff., 342 ff., 495 ff., 9, 145 ff. 310 und ebenso im Archiv f. kath. KR. XIX, S. 459 ff.). Der Papst, welcher seit 1859 — der Wendepunkt liegt in denselben Tagen, in welchen er die Konvention mit Baden schloß — die Staatsregierungen mehr und mehr der kirchlichen Souveränität abgeneigt fand, suchte dem dadurch entgegenzuwirken, daß er diese Doktrin immer entschiedener und immer ausführlicher aussprach. In die Reihe dieser Schritte gehört, daß er nicht nur durch den Nuntius Falcinelli in Wien sofort gegen diese Gesetze protestieren ließ (v. Kremer, Aktenstücke 1, S. 273 ff.), sondern selbst in der Allokution vom 22. Juni 1868 (Archiv für kath. KR. XX, 170 ff.) die genannten österreichischen Verfassungsgesetze als ohne desfallsige Kompetenz erlassene und „verabscheuungswerte" (leges abominabiles) für null und nichtig erklärte. Den Schluß bildete das vatikanische Konzil, auf welchem er vom Episkopat die Erklärung erreichte, daß päpstliche über dogmata und mores ex cathedra erfolgte Lehrentscheidungen infallibel und daß die Bischöfe nichts als päpstliche Bevollmächtigte seien; beides erhob er hierauf in päpstlichen Konstitutionen zum Gesetze (c. Pastor aeternus vom 18. Juli 1870). Hierdurch war der Kurialismus, der bis dahin nur die Doktrin einer Partei in der Kirche gewesen war, zur Kirchenlehre geworden, die Reihe der Meinungsäußerungen mittelalterlicher Päpste über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, wenn nicht als Ex-Kathedra-Entscheidungen anerkannt, so doch in die Stellung gebracht, jeden Augenblick als solche erklärt und benutzt werden zu können, endlich der Episkopat in dem Maße zu einem bloßen Instrument des päpstlichen Willens herabgedrückt, daß die kirchliche Genossenschaft als in wesentlichen Punkten fortentwickelt und verändert erschien.

Aus diesem ausdrücklich dabei in Bezug genommenen Grunde kündigte nunmehr die österreichische Regierung durch Depesche des Ministers Graf v. Beust vom 30. Juli 1870 das Konkordat formell auf (Friedberg, Samml. der Aktenst. zum Vatikan. Konzil, S. 155, Anm. 185 und die betr. Urkunden, S. 626 f. 630 f.; deutsche Übers.: Archiv XXIV, S. 284 ff.), indem sie erklärte, daß es „hinfällig geworden sei und daß die kaiserliche Regierung es für aufgehoben" achte; ferner in der betreffenden Depesche: daß sie sich gezwungen gesehen habe, „in ihre volle Aktionsfreiheit zurückzutreten, um gegen die eventuelle Einrichtung der Kirchengewalt, wie sie durch die Dekrete des vatikanischen Konzils konstruiert werde, gerüstet zu sein". — Was die Regierung hierauf in der von der badischen und württembergischen schon früher eingeschlagenen Richtung Positives zu verordnen nötig gefunden hat, kann hier unerwähnt bleiben: das Konkordat von 1855 ist seit 1870 definitiv beseitigt.

Spanien. — Über die mit Spanien abgeschlossenen Konkordate handelt zusammenfassend Hergenröther, Spaniens Verhandlungen mit dem römischen Stuhle: Archiv f. kathol. Kirchenrecht Bd X, 1863, S. 1—45, S. 185—214; Bd XI, 1864, S. 252—263, S. 367—401; Bd XII, 1864, S. 46—60, S. 385—430; Bd XIII, 1865, S. 91—106,

393—444; Bd XV, 1866, S. 170—215. Über die anonym erschienene Coleccion de los Concordatos y demas Convenios celebrados despues del Concilio Tridentino entre los Reyes de Espana y la Santa Sede, Madrid 1848, vgl. ebend. Bd X S. 2.

Die Vereinbarung Papst Hadrians VI. mit Kaiser Karl V. vom 6. September 1523 gewährte dem letzteren ein beschränktes Präsentationsrecht für die erzbischöflichen und bischöflichen Kirchen des Landes; durch die Abmachung mit Clemens VII. vom 14. Dezember 1529 erhält der König völlig freie Hand (vgl. Hergenröther, Archiv X, S. 16f.). — Die Concordia Facheneti vom 8. Oktober 1640, genannt nach dem damaligen Nuntius in Madrid, Cesare Facheneti, Erzbischof von Damiate, suchte den energischen Beschwerden, die König Philipp IV. (1621—1665) in der von ihm unterzeichneten Denkschrift vom 18. Dezember 1634 über die kirchlichen Mißstände des Landes, speziell über die Amtsführung des Nuntius, der Kurie vorgelegt hatte, gerecht zu werden (vgl. Hergenröther, Archiv X, S. 34ff.). — Als es am Anfang des achtzehnten Jahrhunderts infolge der Stellungnahme des Papstes im spanischen Erbfolgekrieg zu einem vollständigen Bruch zwischen König Philipp V. (1700—1746) und Clemens XI. gekommen war, erwiesen sich die Schwierigkeiten, einen Ausgleich herbeizuführen, als außerordentlich große. Das durch den Nuntius Pompeius Aldovrandi mit dem spanischen Premierminister Julius Alberoni am 17. Juni 1717 abgeschlossene Konkordat blieb trotz beiderseitiger Ratifikation unausgeführt und fand in der Bulle Innocenz' XIII. „Apostolici ministerii" vom 13. März 1723 keinen genügenden Ersatz, wenn dieselbe auch, durch königliches Dekret und Staatsgesetzgebung anerkannt und durch Benedikt XIII. erneuert, in Spanien den Konkordaten eingereiht wird. Der volle Friedensschluß mit Rom erfolgte erst durch das Konkordat vom 26. September 1737 (Hergenröther, Archiv, Bd X, S. 185ff.; Text, deutsch und spanisch ebendas. S. 198—214), das „im ganzen dem römischen Stuhle sehr günstig war und nur zum Teil auf die Forderungen des spanischen Hofes einging" (Hergenröther S. 193). — In starkem Gegensatz dazu steht das zwischen Papst Benedikt XIV. und König Ferdinand VI. von Spanien am 11. Januar 1753 abgeschlossene Konkordat (Text: Nussi 120ff.; Münch I, 443 — vgl. Hergenröther, Archiv, Bd XI, S. 252ff.; P. A. Kirsch, Das durch Papst Benedikt XIV. im Jahre 1753 mit Spanien abgeschlossene Konkordat, Archiv Bd LXXX, 1900, S. 313 bis 322; der Verfasser stellt S. 320 „eine ausführliche Darstellung der Verhandlungen, wie sie seit Beginn des Pontifikats Benedikt XIV. bis zum Abschlusse des Konkordats geführt wurden, auf Grund der Nuntiaturberichte, Chiffren und einschlägiger Aktenstücke" in Aussicht), das einen erheblichen Verlust des päpstlichen Stuhles bezeichnete, indem der Papst gezwungen wurde, gegen eine Entschädigung von 1300000 Scudi (ca. $6^1/_2$ Mill. Francs) den königlichen Universalpatronat anzuerkennen und sich damit zu begnügen, daß ihm die Vergebung von 52 Pfründen zugestanden wurde. — Dieses Konkordat hatte Geltung bis zu den nach dem Tode Ferdinands VII., 29. September 1833, ausbrechenden Kämpfen. Als zum Zweck der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse am 27. April 1845 eine Konvention abgeschlossen worden war, erreichte es die französische Diplomatie (Hergenröther, Archiv Bd XV, S. 174ff.), daß ihr die königliche Ratifikation vorenthalten blieb. Zu einem positiven Ergebnis führten die Verhandlungen erst im Jahre 1851. Das Konkordat vom 16. März 1851 zwischen Pius IX. und Isabella II Königin von Spanien (Text: Acta Pii IX., Rom 1858, Pars I, p. 293—341; Nussi p. 281—297; Archiv VII, S. 376—390) umfaßt 46 Artikel. (Art. 1: Religio catholica apostolica Romana, quae excluso quocumque alio cultu esse pergit sola religio Hispanicae nationis, conservabitur semper in tota ditione catholicae maiestatis suae cum omnibus iuribus ac praerogativis, quibus potiri debet iuxta dei legem et canonicas sanctiones; art. 2. Consequenter institutio in universalibus, collegiis, seminariis et scholis publicis ac privatis quibuscumque erit in omnibus conformis doctrinae eiusdem religionis catholicae; atque hunc in finem episcopi et ceteri praesules dioecesani, quorum munus est doctrinae fidei et morum ac religiosae iuvenum educationi invigilare, in huius muneris exercitio etiam circa scholas publicas nullatenus impedientur). Freilich wurde das gute Einvernehmen zwischen Papsttum und spanischem Königtum schon nach wenigen Jahren gestört — es kam sogar im Zusammenhang mit der Revolution von 1854 zu einem Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen Rom und Madrid, — aber bereits am 25. August 1859 wurde in Rom durch den Kardinal Antonelli und den spanischen Botschafter eine Übereinkunft geschlossen (Text: Archiv VII, S. 391—399; Nussi 341—345), die die Geltung des Konkordats von 1851 voraussetzt und es in Bezug auf die Dotation des

Kultus und des Klerus zu ergänzen sucht. Nachdem die Kortes am 7. November 1859 ihre Zustimmung erteilt hatten, erfolgte durch die Königin und den Papst die Ratifikation am 7. und 24. November, und, mit dem Datum des 25. November 1859, die Publikation als Staatsgesetz am 4. April 1860 (Hüffer, Das spanische Konkordat vom 16. März 1851 und die Uebereinkunft v. 25. November 1859; Archiv VII, S. 373; vgl. Hergenröther, Archiv XV, S. 186—213).

Mit Pedro V., König von Portugal, schloß Pius IX. betreffend die Besetzung der indischen Bistümer die Übereinkunft von 1857, (Nussi S. 318 ff. und die Geheimartikel ebend. S. 390 f.); sie wurde unter Leo XIII., durch das Konkordat vom 23. Juni 1886, Archiv Bd LVIII, S. 3 ff. ersetzt.

Centralamerika. — Die Regelung der kirchlichen Verhältnisse der Republiken Centralamerikas nach ihrer Emanzipation von der spanischen Herrschaft erfolgte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch Konkordate, nach dem Vorbild des spanischen Konkordates von 1851 (vgl. Art. 1 und 2). Diese mit Centralamerika getroffenen Vereinbarungen stimmen inhaltlich im wesentlichen überein (Fr. Sentis, Die Konkordate des römischen Stuhles mit den Republiken Centralamerikas, Archiv XII, S. 225—234).

Das Konkordat mit der Republik Costarica, unter dem Präsidenten Mora abgeschlossen in Rom am 7. Oktober 1852 (Text: Pii IX. Acta, Pars I, p. 449 ff.; Nussi S. 297—303), bestätigt durch Pius IX. den 15. Mai 1853; — mit der Republik Guatemala unter dem General Carrera abgeschlossen in Rom am 7. Oktober 1852 (Text: Pii IX. Acta I, p. 509—520; Nussi S. 303—310), bestätigt durch Pius IX. den 3. August 1853; — mit der Republik Nicaragua, abgeschlossen in Rom den 2. Nov. 1861 (Text: Nussi S. 361—367), bestätigt den 25. Mai 1862; — mit der Republik San Salvador, abgeschlossen in Rom den 22. April 1862, bestätigt 1. Juni 1863 (Text: Archiv XII, S. 234—240; Nussi S. 367—372); — mit der Republik Honduras vom 22. April 1862 (übereinstimmend mit dem Konkordat der Republik Guatamala, abgesehen von Artikel V; dieser bei Nussi S. 349).

Zwischen dem Präsidenten der Republik Haïti und Pius IX. wurde unter dem 28. März 1860 zu Rom ein Konkordat abgeschlossen, dessen Text bei Nussi S. 346 ff.

Südamerika. — Die Konvention zwischen Pius IX. und dem Präsidenten der Republik Venezuela vom 26. Juli 1862, bei Nussi S. 356 ff.; — die Konvention zwischen Pius IX. und dem Präsidenten der Republik Ekuador vom 26. Sept. 1862, bei Nussi S. 349 ff.; aufgehoben 1878, Archiv Bd XL, S. 321; — das unter Leo XIII. abgeschlossene Konkordat mit Columbia vom 31. Dezember 1887, Archiv Bd LXII, S. 113 f.

Außerdem sind noch mit folgenden Staaten Europas Konkordate abgeschlossen worden:

Mit Kaiser Nikolaus I. von Rußland traf Gregor XVI. für die Katholiken des lateinischen Ritus die Konvention vom 3. August 1847, Text: Archiv VI, 170 ff.; Nussi S. 273 ff.; vgl. Vering § 52, I. Sie wurde ebensowenig ausgeführt wie das Konkordat vom 23. Dezember 1882: Archiv Bd IL, S. 323 ff.; Bd L, S. 352 ff.; Bd LIII, S. 144.

Das mit Montenegro den 18. Oktober 1886 abgeschlossene Konkordat: Archiv Bd LVIII, S. 26 ff.

Leos XII. Konkordat mit Wilhelm I., König von Belgien, vom 18. Juni 1827, Text: Nussi S. 232 ff.; Münch II, S. 457 ff.; v. Kremer, Aktenstücke 1. Bd, S. 131 f.; zur Geschichte: Münch S. 421 ff.; O. Mejer, Propaganda II, S. 80 f.; Vering § 45, S. 268 ff.

Übereinkunft Leos XII. vom 26. März 1828 über die Gründung des Bistums Basel mit den schweizerischen Kantonen Bern, Luzern, Solothurn, Zug; Text: Nussi S. 242 ff.; vgl. Vering § 46, S. 274; über die Geschichte handelt unter Benutzung eines reichen Aktenmaterials Fr. Fleiner, Staat und Bischofswahl im Bistum Basel, Leipzig 1897. Die zwischen Gregor XVI. und dem großen Rat des Kantons St. Gallen über die Gründung des dortigen Bistums getroffene Vereinbarung ist datiert vom 7. November 1845; Text: Nussi S. 269 ff.; vgl. C. Gareis und Ph. Zorn, Staat und Kirche in der Schweiz, 2 Bde, Zürich 1877. 1878.

3. Rechtliche Natur der Konkordate. — Vgl. die Litt. oben und außerdem: Huebler, De natura et iure concordatorum (Diss.), Vratislawiae 1863; Sarwey, Ueber die rechtliche Natur der Konkordate, ZKR II, 1862, S. 437—462; III, 1863, S. 267—290; B. Hübler, Zur Revision der Lehre von der rechtlichen Natur der Konkordate, ebendas. III, S. 404—442; IV, 1884, S. 105—130; Aug. Bornagius, Ueber die rechtliche Natur der

Konkordate, Leipz. 1870, Gekr. Preisschrift; Kreutzwald, Konkordate, Staatslexikon der Görresgesellschaft 1. Bd. Freiburg i. Br. 1889, S. 1502—1510.

Erst nach dem bisherigen Überblicke über die Entwickelung der Konkordate kann schließlich die Kontroverse über die rechtliche Natur der Konkordate in Betracht gezogen werden. Sie bezieht sich auf die den Cirkumskriptionsbullen zu Grunde liegenden konkordatsartigen Konventionen und ebenso auf die außerdeutschen Konkordate mit; denn unzweifelhaft kommt ihnen derselbe rechtliche Charakter wie den deutschen Konkordaten zu. Dabei handelt es sich praktisch nur um die modernen derartigen Übereinkommen, welche in Vertragsform, bezw. in der Form des konsenserklärenden Depeschenwechsels, einerseits von einem Inhaber der Staatsgewalt, andererseits vom Papste geschlossen sind; und die Frage ist, ob diese Übereinkommen mit der Form des Vertrages auch die rechtliche Vertragsnatur, oder aber ob sie eine andere rechtliche Natur besitzen.

a) Vertragstheorie. — Darüber herrscht Einverständnis, daß jene Vertragsnatur nicht die von privatrechtlichen Verträgen sei — was schon dadurch ausgeschlossen ist, daß die vertragschließenden Teile kein über ihnen beiden stehendes Gericht anerkennen —; vielmehr wird, wenn von rechtlicher Vertragsnatur die Rede ist, nur die der völkerrechtlichen Verträge gemeint. Zwar werden derartige Verträge an und für sich nur zwischen Staaten geschlossen, und die katholische Kirchengenossenschaft ist kein Staat. Aber immerhin ist sie eine staatsartig organisierte, durch Staatsgrenzen nicht abgeschlossene, vielmehr mit ihrer Organisation in jeden Einzelstaat hineinragende soziale Macht, die über ihre sozialen Machtmittel ebenso unabhängig gebietet, wie der Staat über seine staatlichen, auch — unter Aufkündigung des staatsbürgerlichen Gehorsams für ihre betreffenden Mitglieder — mit diesen ihren Machtmitteln einen sozialen Krieg gegen den Staat zu führen nicht bloß vermag, sondern wiederholt einen solchen geführt hat. Ihre Regierung steht dabei als eine thatsächlich gleichwertige Gewalthaberin der Staatsregierung gegenüber. Anders würde es sein, wenn bei solchen Gelegenheiten die letztere es bloß mit dem innerhalb des Staatsgebietes lebenden Teile der kirchlichen Genossenschaft zu thun hätte. Da ihr aber vielmehr allemal die gesamte, in Leitung sowohl wie in Mehrzahl ihrer Mitglieder außerstaatliche Genossenschaft gegenübersteht, so ist an jener Nebenordnung der beiden Gewalten kein Zweifel. Demgemäß ist die Anwendung, oder wenn man will, die Ausdehnung der Kategorie des völkerrechtlichen Vertrages auf das Konkordat, obwohl in demselben nicht Staat und Staat, sondern Staat und Gesellschaft kontrahieren, unbedenklich. Vielmehr teilen die Konkordate, sobald man sie überhaupt als Übereinkommen, die ihrer juristischen Natur nach Verträge darstellen, faßt, alle Charakterzüge der völkerrechtlichen Verträge, insbesondere auch die bekannte rechtliche Unvollkommenheit, daß sie selbstverständlich mit der Klausel rebus sic stantibus geschlossen werden, sonach für jeden Teilnehmer das Recht des Rücktrittes, im Falle veränderter Umstände, reservieren, und dieses zwar eine verstärkte moralische Haftung zur Folge hat, aber keine vollkommen juristische. Es hat sich oben gezeigt, daß von dieser Natur der Konkordate Frankreich, Baden, Württemberg, Österreich Gebrauch gemacht haben. Ebenso lehren auch die Schriftsteller der römischkatholischen Kirche, von denen die Vertragsnatur der Konkordate vertreten wird (verzeichnet bei Fink, De concordatis etc.; Hübler, ZKR III, S. 429) ausnahmslos, der Papst könne vom Konkordat zurücktreten, sobald es, veränderten Umständen nach, ihm für das Wohl der Kirche notwendig erscheint: Verumtamen auctorum catholicorum nemo non protestatur, sagt Fink l. c. p. 157, der selbst ein Verteidiger der Kontraktstheorie ist, concordata non esse contractus alienationis, neque contractus inter aequales, ac proin non esse contractibus synallagmaticis in sensu regalistarum sumptis, neque internationalibus (?) accensenda; Romanum vero Pontificem obligatione non obstringi, quando necessitas Ecclesiae exigit, ut a concordato recedatur; quo in casu, si amice res inter contrahentes componi nequeat, Romano Pontifici etiam sine consensu gubernii a concordato recedendi esse potestatem.

Die Erfüllung dieses sonach im weiteren Sinne völkerrechtlich zu nennenden Vertrages liegt, wie sich gezeigt hat, darin, daß jeder der beiden kontrahierenden Teile ein dem Vertrage inhaltlich entsprechendes Gesetz — der Papst ein kirchliches, die Staatsgewalt ein Staatsgesetz — erlasse, und ferner den beiderseits dadurch begründeten Zustand nicht verändere, ohne Einwilligung des andern Teils, beziehungsweise falls nicht durch veränderte Umstände die Veränderung ex clausula rebus sic stantibus notwendig wird. Eine Anerkennung der päpstlicherseits in Anspruch genommenen Souveränität der Kirche liegt in der Staatshandlung, welche einen solchen Vertrag abschließt, jedenfalls nicht, weil

diese Handlung sich genügend motiviert aus der Anerkennung der sozial freien Selbstbestimmung der Kirchengenossenschaft, wie das neuere staatliche Verfassungsrecht sie in verschiedenen Beziehungen auch sonst ausspricht. Andererseits ist für den Charakter der Konkordate die ehemalige päpstliche Souveränität über den Kirchenstaat gleichgiltig; denn sie wurden und werden geschlossen mit dem Oberhaupte nicht irgend eines Staates, sondern der katholisch-kirchlichen Genossenschaft.

Von dieser hier in ihren Grundzügen, denn auf die Modifikationen kommt es nicht an, dargelegten sogenannten Vertragstheorie, welche noch immer die am meisten verbreitete ist, weichen zwei andere Theorien über die rechtliche Natur der Konkordate ab: die sogenannte Privilegientheorie und die sogenannte legale.

b) Die Privilegientheorie, deren Vertreter Hübler a. a. O. S. 410ff. und Fink l. c. p. 157 sq. aufzählen, ergiebt sich aus der Konsequenz des im obigen wiederholt berührten Gedankens der jetzt sogenannten kirchlichen Souveränität, welcher gegenüber dem Staate in allen solchen Dingen die lediglich Pflicht des Gehorsams und der dienenden Hilfe obliege. In dem Konkordate, nimmt sie an, könne der Staat demgemäß nichts, wozu er nicht auch ohne Versprechen göttlich verpflichtet sei, geloben, und die Kirche erteile unter der Form von Gegenzusagen sonach in der That nur Privilegien (Indulte). Necessarium fuit, sagt Fink l. c. p. 97, ut ecclesia, quo efficacius jura sua et libertates in tuto collocaret, gubernia per gratias et privilegia benigne iis concessa novo ligamine sibi devinciret, ut promptiore animo ecclesiae jam jure naturali et divino debita praestarent. Jedes Konkordat zerfällt nach dieser Ansicht in zwei rechtlich einander nicht bedingende Elemente: staatsseitige Anerkennung ohnehin vorhandener Pflichten und kirchliches im Interesse der Zweckmäßigkeit erteiltes Indult, woraus folgt, daß die beiden Elemente auch getrennt werden können, und der Staat nach etwaiger Zurücknahme eines solchen seiner Natur nach widerruflichen Indultes durch das Konkordat ebenso verpflichtet bleibt, wie vorher. Seit Beginn des großen modernen Aufschwunges der katholischen Kirche wurde die dem mittelalterigen Systeme Gregors VII. gleichalterige Privilegientheorie zuerst wieder in Erinnerung gebracht durch eine von J. A. M. Brühl 1853 aus dem Italienischen übersetzte anonyme Schrift: „Über den Charakter und die wesentlichen Eigenschaften der Konkordate“, deren Verfasser nach Fink S. 155, Not. 8 (er beruft sich dafür auf de la Fuente) der 1797 geborene Bischof von Sinigaglia Kardinal Cagiano de Azevedo ist. Ein zweiter Verteidiger war der Jesuit Camillo Tarquini (Acta sanctae sedis Bd VI, Rom 1872, S. 578ff. und dessen Institutiones juris eccles. publ., Romae 1862, 4. Ausg. 1875), der bei Vorbereitung des Vaticanums Konsultor der Kommission pro disciplina ecclesiastica war und 1874 kurz nach seiner Ernennung zum Kardinalate starb. Ein dritter Verteidiger ist ein französischer Richter Mor. v. Bonald in einer zu Genf 1871 erschienenen Schrift: Deux questions sur le concordat de 1801. Er war dadurch wichtiger als andere, die wir nicht nennen, daß Papst Pius IX. in einem Breve vom 19. Juni 1872 (v. Moy und Vering, Archiv XXVII, S. 169f.) ihn belobt hat, und dabei die Konkordate, pacta seu indulta, ausdrücklich nennt, sonach Bonald beitritt. Dies Breve kam den deutschen Bischöfen ungelegen, die soeben in dem Hirtenbriefe vom 30. Mai 1871 über die Infallibilität die Vertragstheorie als die der römischen Kurie vorgetragen und dabei sogar behauptet hatten, was auch nach der Vertragstheorie selbst nicht richtig ist, daß „der hl. Stuhl“, wo er ein Konkordat geschlossen, „sich des Rechtes begeben habe, den mit einem solchen Vertrage geschaffenen Rechtszustand einseitig zu ändern“. Nur daß dem Staate der einseitige Rücktritt nicht gestattet sei, hatte die Kurie immer vertreten und vertrat es auch in dem Augenblicke Österreich gegenüber wieder. Da es aber nicht zeitgemäß war, den Unterschied, welchen sie zwischen sich und dem Staate macht, deutlich werden zu lassen, so bemühte man sich katholischerseits (vgl. Vering, Kirchenrecht § 62 S. 350f.), das päpstliche Breve umzudeuten und die Meinungsäußerungen von Tarquini, Bonald, de Angelis, Labis u. a. durch Interpretation zu modifizieren. Es ist auch richtig, daß die Grenzen der Vertrags- und der Privilegientheorie bei mehr als einem ihrer beiderseitigen Vertreter ineinanderfließen. Denn selbst die Vertreter der Privilegientheorie erkennen an, daß ein Vertrag im Konkordate liege; nicht bloß formell, sondern auch, sofern der Staat darin verspricht, auf den betreffenden Punkten seine Schuldigkeit zu thun, und die Kirche dies acceptiert, materiell; nur statuieren sie nicht, daß auch die Kirche verpflichtet werde. Andererseits lehren ebenso die Männer der Vertragstheorie, daß die Kirche unter veränderten Umständen durch den Konkordatsvertrag nicht gebunden sei, und insoweit sie dabei der ultramontanen Meinung sind, daß der Staat in kirchlichen Dingen Unterthan der Kirche und daß er beim Konkordate allerdings in der

Lage gewesen sei, nur ohnehin schon geschuldete Dinge zu versprechen, erkennen nicht selten auch sie die gleiche Nichtgebundenheit für den Staat nicht an. In der angeführten Darstellung von Vering und in dem von ihm in Bezug genommenen, in seinem Archive XXXVIII, S. 56 ff. abgedruckten Briefwechsel zwischen den obengenannten vier Kanonisten tritt dies Ineinander-Uebergehen der beiden Theorien anschaulich hervor.

c) Die Legaltheorie. — Wenn dergestalt die Privilegientheorie den vertragsmäßigen Charakter des Konkordates hinter dem in seiner Folge erlassenen privilegierenden Kirchengesetze zurücktreten läßt, so läßt die Legaltheorie ihn in gleicher Art zurücktreten hinter dem in seiner Folge erlassenen Staatsgesetze. Nicht daß sie nicht die Verabredungen des Konkordates als solche anerkennte; aber sie sieht darin nichts als rechtlich unverbindliche Vorbereitungsschritte, mittelst deren das Material zu jenem Staatsgesetze zusammengebracht, gesichtet, bezw. redigiert wird. Das rechtlich Bedeutsame hingegen sei ausschließlich das aus diesem Material mittelst einseitiger Staatshandlung hervorgegangene Gesetz des Staates; diese werde durch ein solches nicht mehr als durch jedes andere Staatsgesetz gebunden, könne es insbesondere, wie jeden Akt der Staatsgesetzgebung, durch einen neuen legislativen Akt einseitig ändern. Diese Meinung ist in neuerer Zeit zuerst, gelegentlich der oben berührten württembergisch-badischen Konkordatsstreitigkeiten, von Sarwey in Doves Zeitschr. 2, 437 ff. und besonders 3, 267 ff. (1862/3) geltend gemacht und es sind derselben besonders P. Hinschius, Die Stellung der deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des Vatikan. Konziliums (1871) S. 76 ff. und Fr. Thudichum, Deutsches Kirchenrecht des 19. Jahrhunderts 1, 8 ff. (1877) beigetreten. — Mit der alten territorialistischen Anschauung, mit der von Hübler a. a. O. (S. 416 ff.) diese Theorie identifiziert wird, hat sie zwar das gemein, daß auch territorialistisch die Konkordate bloß als rechtlich nicht relevierende Vorbereitung der Staatslegislation erscheinen; denn da der Territorialismus selbstständige soziale Interessen der Kirche neben den staatlichen nicht anerkennt, vielmehr die Kirche selbst bloß als Funktion des Staates versteht, so ist jenes ausschließliche Gewichtlegen auf das Staatsgesetz hiervon die notwendige Folge. Die Legaltheorie kann also allerdings territorialistisch sein. Allein sie braucht es nicht. Denn es ist vollkommen denkbar, daß auch eine selbstständige Freiheit der Gesellschaft überhaupt und der katholischen Kirchengenossenschaft insbesondere in modern-konstitutioneller Weise anerkannt, dieser selbstständig und frei sich gestaltenden und bewegenden Genossenschaft aber dennoch die Fähigkeit nicht eingeräumt werde, den Staat in quasi-völkerrechtlicher Weise zu verpflichten. Lediglich auf dem Mehr oder Minder dessen, was in dieser Richtung zugestanden wird, nicht auf dem Gegensatze von Territorialismus und Kollegialismus, beruht der heutige Unterschied zwischen der Vertragstheorie und der legalen. **Mejer † (Carl Mirbt).**

Konkordienbuch ist die Bezeichnung der 1580 eingeführten Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften; im übrigen s. Konkordienformel.

Konkordienformel ist die letzte lutherische Bekenntnisschrift, die den Schluß des Konkordienbuches bildet. — Ausgaben des Konkordienbuchs s. bei Müller, Die symbolischen Bücher der evang.-luth. Kirche, deutsch und lateinisch, 4. Aufl., Gütersloh 1876, Einleitung, S. 1 ff. Litteratur: Leonh. Hutteri Concordia concors. Wittenb. 1614 u. ö., die bedeutendste Gegenschrift gegen Rud. Hospinian's Concordia discors, Tiguri 1607. Unter den Kommentaren aus der älteren Zeit: Leonh. Hutter, Explic. libri chr. Concordiae, Wittenb. 1608 u. ö.; Joh. Musaeus, Praelectiones in Epitomen F. C., Jenae 1701. Historisch: Val. Löscher, Historia motuum, Lips. 1723, Tom III; Preger, Matthias Flacius Illyr. 2 Bde, Erlangen 1859/61; A. Beck, Joh. Friedrich der Mittlere, 2 Bde, Weimar 1858; Calinich, Der Naumburger Fürstentag, Gotha 1870; A. Kluckhohn, Friedrich der Fromme, Nördlingen 1877; J. H. Balthasar, Historie des Torgauer Buchs, Greifswald und Leipzig 1741 ff.; Joh. Nic. Anton, Geschichte der C.-F., Leipzig 1779; G. J. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, 2 Aufl., Leipzig 1791 ff., 8 Bde; Heppe, Geschichte d. deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, Marburg 1852 ff., 4 Bde; ders., Der Text der Berg. C.-F., verglichen mit dem Text der schwäb. Conc., der schwäb.-sächs Conc. und des Torg. Buches, Marburg 1857; J. C. G. Johannsen, ZhTh 17, 1 ff. 20, 638 ff. 23, 344 ff. 31, 461 ff.; Lentz, ZhTh 18, 215 ff.; Hasse, ZhTh 18, 315 ff.; Th. Pressel, JdTh 22, 1 ff. 201 ff.; Gillet, Crato v. Crafftheim, Frankf. 1860; Göschel, Die Concordienformel nach ihrer Geschichte &c., Leipzig 1858. Historisch-dogmatisch: Thomasius, Das Bekenntnis der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Prinzips, Nürnberg 1848; Dogmengeschichte II², 422—637. F. H. R. Frank, Die Theologie der C.-F., historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet, Erlangen 1859—1865, 4 Teile; K. Müller, Die Bekenntnisse des Luthertums, PJ Bd 63, 121 ff.; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. (1895/8), II, 350—379; Kawerau, Reformationsgesch.

(Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd III[2]), S. 261 ff.; G. Wolf, Zur Geschichte des deutschen Protestantismus, 1555—59, Berlin 1888.

Zur Erlangung eines geschichtlichen Verständnisses des KB. und der KF. bedarf es zunächst der Erkenntnis der geschichtlichen Lage des deutschen Protestantismus nach Luthers Tode. Luther hat durch die Herstellung seines Begriffes von der Kirche den geschichtlichen Rahmen für die reformatorischen Ideen geschaffen. Im Gegensatz zum römischen Kirchenbegriff bestimmte er zunächst das Wesen der Kirche als die durch die Wortverkündigung und die Sakramentsspendung hergestellte und sich erhaltende Gemeinschaft der an Christus Gläubigen. Das war die unsichtbare „rechte Kirche“. Indem nun aber diese Kirche eine empirische Größe wurde, bedurfte es empirischer Merkmale, um sie von der alten römischen Kirche zu unterscheiden. Die „reine Lehre“ d. h. die schriftgemäße Heilsverkündigung und die rechte einsetzungsgemäße Verwaltung der Sakramente resp. die richtige Lehre von den Sakramenten waren diese Merkmale. Der Begriff der „rechten Kirche“ ist jetzt empirisch geworden und bezeichnet das konkrete Gemeinwesen, in dem die reine Lehre herrscht und daher das Evangelium recht verkündigt wird. Hier setzt Melanchthons Kirchenbegriff ein. De vera doctrina consentientes sind die rechte sichtbare Kirche, in der Gott durch das Evangelium die ecclesia renatorum oder electorum erzeugt. An sich stimmt diese Auffassung mit der Luthers genau überein. Eine Verschiebung wurde aber durch die schulmäßige und doktrinäre Fassung des Begriffes der reinen Lehre bedingt. Die reine Lehre ist die Lehre der drei altkirchlichen Symbole, der Augustana oder genauer Luthers und der Kirche und Schule von Wittenberg. Melanchthon hat die Autorität Luthers dogmatisiert und daher veräußerlicht: Lutherus veram et necessariam doctrinam patefecit. Freilich hat Melanchthon selbst dies Urteil im Sinn der Schriftgemäßheit der Lehre Luthers verstanden und andererseits auch das Bewußtsein von einer Abstufung der Lehrartikel nicht verleugnet. Aber die praktische Folge seines Kirchenbegriffes war doch für die Folgezeit in dem Doppelten gegeben, der schulmäßigen Fassung des Evangeliums als der Summe korrekt gebildeter Glaubensartikel und der äußerlichen Autorität der Lehre Luthers. In dieser Richtung hat Melanchthon nicht nur auf seine direkten Anhänger, sondern fast noch stärker auf seine späteren Gegner, die sog. Gnesiolutheraner, eingewirkt.

Nun wich aber Melanchthon selbst in der Zeit seiner selbstständigen Entwickelung — und mit ihm seine Schule — von Luthers Lehre ab. Wir haben hier nicht zu denken an die Vergröberung, die er im allgemeinen mit Luthers Ideen vornahm, denn diese wurde nicht bemerkt, sondern stillschweigend acceptiert. Wohl aber erkannte man leicht die Differenz in der Polemik wider die Stoica ἀνάγκη oder mehr und eigentlich in der damit zusammenhängenden Annahme der facultas applicandi se ad gratiam in dem Sünder und in der starken Betonung der Notwendigkeit guter Werke im Heilsstande. Am deutlichsten aber wurde die Differenz in der Abendmahlslehre. Der Kampf gegen die ἀρτολατρεία und die leibliche Ubiquität Christi führte zu der Abendmahlslehre, die im 10. Artikel der Confessio Augustana variata zum Ausdruck gelangte und mit der Lehre Butzers und Calvins übereinkam. Je kraftvoller nun die Opposition Luthers gegen Zwingli gewesen war, desto mehr war man bereit die Abendmahlslehre zur Centrallehre zu machen und jede Abweichung von Luthers Auffassung nach seinem Verständnis Zwinglis zu deuten und zu beurteilen. Dazu kam, daß der melanchthonische Kirchenbegriff selbst zu einer derartigen Beurteilung der Lehrdifferenzen aufforderte. Wie die Dinge lagen, konnten schwere Kämpfe über diese Frage gar nicht ausbleiben, zumal in weiten Kreisen das Vertrauen zu Melanchthon infolge seiner Stellungnahme zu dem Interim (s. unten) geschwunden war.

Melanchthon hatte Luthers Lehre kanonisiert und er wich selbst von dieser Lehre ab. Das war das eine Motiv der Lehrstreitigkeiten. Andere wirkliche oder scheinbare Abweichungen von Luther (Osiander) wurden ebenso beurteilt. Das andere Motiv lag in Melanchthons Stellung zu dem Leipziger Interim von 1547. Hier war nicht nur die bischöfliche Jurisdiktion samt einer großen Anzahl von römischen Ceremonien wieder angenommen worden, sondern auch die Rechtfertigungslehre hatte eine Form erhalten, die sie den Katholiken wohl annehmbar machte. Man versteht den Sturm der Entrüstung, der sich darob wider Melanchthon erhob. Gerade sein Kirchenbegriff war es, der das Feuer schürte. Die Gnesiolutheraner (Amsdorf, Flacius 2c.) treten jetzt auf den Plan. Das tiefste Mißtrauen wider Melanchthon herrschte fortan in diesen Kreisen. Luther wider Melanchthon wurde die Devise. Man eiferte Luthers mächtigen Paradoxien nach, man nahm sich seine Unbeugsamkeit, Schroffheit und Grobheit zum Vorbild, und man überbot Melanchthon in der abstrakten Schulmäßigkeit der heilsnotwendigen Lehre. Durch das Mißtrauen ward die

Aufmerksamkeit für jedes Lehrdetail geschärft, durch den — melanchthonischen — Kirchenbegriff schien dies Mißtrauen zur heiligen Pflicht zu werden. Es ist unbillig die Pietätlosigkeit und Streitsucht dieser Kreise zu verurteilen; sie dienten Gott und der Kirche mit allem Ernst, wie sie es verstanden. Menschliches lief natürlich hüben wie drüben mit unter. — Als dann die calvinische Abendmahlslehre ihre stille Propaganda in Deutschland begann und später der unehrliche und diplomatisierende „Kryptocalvinismus" der Wittenberger Theologen offenbar wurde, da wuchsen die Entrüstung und der Hader in das Ungemessene. Aber der Ruf nach einer Pacifikation der deutschen Kirche, den man schon früh erhoben hatte, konnte weniger als früher überhört werden. Man wollte naturgemäß zunächst diejenigen, die einen gemeinsamen Ursprung hatten, wieder vereinigen.

Wie es aber bei solchen schroffen Gegensätzen zu gehen pflegt, steigerte man sich auf beiden Seiten in das Extreme und Übertriebene. Das galt sowohl von den Gnesiolutheranern als den Verehrern Melanchthons. So wurden die Gegensätze im Lauf der Zeit nur verschärft. Sie umspannten zwei große Gedankengruppen. Die reformatorische Grundlehre von dem Heil aus Gnaden durch den Glauben allein schien gefährdet zu sein durch den Synergismus der Melanchthonianer, sowie durch die einmal geschehene und nur stillschweigend zurückgenommene Anerkennung des Interims; und das schien eine Annäherung an römische Ideen nahezulegen und damit das Fundament der Reformation zu bedrohen. Zum anderen aber meinte man durch die Abendmahlslehre dem Calvinismus preisgegeben und hinter Luthers Position Zwingli gegenüber zurückgeschoben zu sein. In regem Zusammenhang hiemit standen die christologischen Gegensätze, denn mit Luthers Abendmahlslehre wurden auch Hauptideen seiner Christologie, wie die durchgeführte Idiomenkommunikation, in Frage gestellt. Zu alledem gesellte sich, wie gesagt, immer wieder das Interim, zu Melanchthons Lebzeiten mit der Forderung ausdrücklich seinen damaligen Standpunkt zu revocieren. Dabei war man aber in beiden Lagern keineswegs gewillt die Autorität Luthers aufzugeben oder herabzusetzen. In der That stand es so (wie dem Calinich in seiner Schrift über den Naumburger Fürstentag VIII. u. a. Ausdruck gegeben), daß man in der weitaus größten Mehrzahl der von der sächsischen Reformation kirchlich bestimmten Territorien „von einem Melanchthonismus neben der Lehre Luthers erstlich überhaupt nichts wußte und nachher nichts davon wissen wollte". Man war in die von der ursprünglichen Richtung dieser Reformation abweichende Bahn hineingekommen in dem guten Glauben, noch in dem anfänglichen Geleise derselben sich zu bewegen; Luthers Autorität stand hier überall unangetastet, und es bedurfte nur der allmählich sich durchsetzenden Erkenntnis, daß man sich in Spannung mit dieser Autorität befinde, um in die ursprüngliche Bahn wieder zurückzulenken. Aber eben die Übertreibungen und Schroffheiten der Flacianischen Partei, in welcher diese Erkenntnis zuerst Ausdruck gefunden, machte den Vollzug jenes Prozesses doppelt schwierig, da es sich darum handelte, die sittlich gebotene Pietät gegen den praeceptor Germaniae mit dem sittlich gebotenen Bekenntnis der evangelischen Wahrheit zu vereinigen. Zudem fehlte es unter den Lebenden an einer Persönlichkeit, deren Autorität allgemein anerkannt gewesen wäre, und die produktive Periode des Reformationszeitalters, der allein die Fähigkeit einer Bekenntnisbildung zustand, war im Begriffe vorüberzugehen. Dennoch drängte der tiefempfundene Jammer der Zerrissenheit, in welche zugleich menschlich unreine Leidenschaft der Streitenden, und zwar nachweisbar auf beiden Seiten, sich einmischte, zu dem Versuche, zu dem trotz anfänglichen Fehlschlagens und von allen Seiten sich auftürmender Schwierigkeiten erneuerten Versuche, ob es nicht möglich wäre, durch eine mit den ursprünglichen Prinzipien und Bekenntnissen der Reformation übereinstimmende Entscheidung der Lehrstreitigkeiten der zerspaltenen Kirche den ersehnten Frieden wieder zu gewähren. Nichts wirft auf die verwickelte Sachlage, die man kennen und würdigen muß, um die Notwendigkeit und Schwierigkeit eines letzten entscheidenden Bekenntnisses sowie eines allgemein giltigen Corpus doctrinae zu verstehen, ein deutlicheres Licht als die Verhandlungen des Naumburger Fürstentages von 1561, wo man angesichts der katholischerseits erhobenen Anklage auf Abweichung von der ursprünglichen augsb. Konfession sich zu der Edition derselben vom Jahre 1531 mit dem ausdrücklichen Bemerken bekannte, man sei gar nicht gemeint, mit dieser Wiederholung und Subskription der obgemeldeten ersten abgedruckten Konfession von obberührter anderweit Anno 1540 übergebenen und erklärten Konfession mit dem Wenigsten abzuweichen: diese sei bei Gelegenheit von Unterredungen und Disputationen mit den Gegnern in etlichen Artikeln desto ausführlicher derhalben gestellt worden, damit die göttliche Wahrheit desto mehr an den Tag komme u. s. w., und man könne daher ebenso wenig von dieser wie von der ersten Konfession abweichen.

Es ist nicht die Aufgabe dieses Artikels die Lehrgegensätze im einzelnen darzustellen. Indem wir hinsichtlich des Genaueren auf die Spezialartikel verweisen, sollen hier die Streitigkeiten bloß namhaft gemacht werden. Es sind folgende: das Interim und die Frage nach den Adiaphora seit 1547, der majoristische Streit wider Majors und Menius' Behauptung, gute Werke seien zur Seligkeit nötig einerseits, Amsdorfs Meinung, sie seien zur Seligkeit schädlich andererseits, seit 1552. Sodann der mit diesem Kampf eng zusammenhängende antinomistische Streit. Ferner die Abendmahlskämpfe, zu denen Joachim Westphal in Hamburg das Signal gab (1552); Brenz verfocht Luthers Lehre (Synode zu Stuttgart 1559). Seit 1574 (Exegesis perspicua) war der Kryptocalvinismus der Wittenberger aufgedeckt. In dem synergistischen Streit bekämpften Amsdorf und Flacius die melanchthonische These Pfeffingers, daß der Mensch in der Bekehrung sich nicht pure passive verhalte (1555); darob fiel Flacius im Kampf wider Strigel in Manichäismus (1560). Seit 1550 schon wurde von beiden Seiten her die von Osiander vertretene und gleichfalls als lutherisch ausgegebene Rechtfertigungslehre bekämpft. Seit Anfang der sechsziger Jahre wurde auch die Christologie zum Gegenstand der Kämpfe (Brenz und die Heidelberger, die Kryptocalvinisten mit der „Grundfest" und Chemnitz' „De duabus naturis in Christo 1571), zur selben Zeit die Prädestination (Zanchi und Marbach in Straßburg 1561).

Es mag an diesen Angaben hier genügen. Im folgenden sind die Bemühungen darzustellen, die zur Konkordienformel und dem Konkordienbuch geführt haben. Der Gedanke an eine Verständigung zwischen den streitenden Parteien ist sehr früh aufgetreten. Schon 1556 machte Flacius selbst dahin zielende „Linde Vorschläge". Sie kamen darauf hinaus, daß die Grundsätze des Interims verworfen, Zwinglis, Osianders und Majors Lehre verdammt werden müsse. Außerdem aber wurde verlangt, daß die Irrenden ihren Irrtum öffentlich zurücknehmen sollten: „Und ist ohne Not deß viel Ursachen anzuzeigen. Verständige gottesfürchtige Leute, denen es mit der Religion, Pflanzung und Erhaltung reiner Lehre ein Ernst ist, verstehen und wissen wohl, daß man in Glaubenssachen anders fahren muß als in weltlichen Händeln, da man oft amnestiam macht, das ist irrige Sachen durch Vergessen aufhebt, fahren läßt und nicht mehr eifert und daß durch keine anderen lindere Mittel ohne Nachteil in der Religion der Zwiespalt in den Kirchen kann gestillt und aufgehoben werden." Melanchthon erkannte zwar seine Schuld in Sachen des Interims an, entschuldigte aber sein Verhalten. Auch der in dem folgenden Jahr von einer Anzahl niedersächsischer Theologen auf Veranlassung von Flacius unternommene Versuch zwischen diesem und Melanchthon zu vermitteln scheiterte. Melanchthon hat dabei als Bedingungen hingestellt eine Verständigung und Vereinigung bezüglich des ganzen corpus doctrinae, und die Verpflichtung vom Streit über die Adiaphora dann abzusehen; die Einheit werde eine Einheit des Bekenntnisses sein: et simus coniuncti ad defensionem verae doctrinae iuxta symbola et certam confessionem. Der Ausgang des Streites ist hiermit in fast prophetischer Weise vorausgesagt. Die Flacianer verblieben bei der Forderung einer öffentlichen Erklärung bezüglich der Adiaphora und der These Majors. Als Norm des Konsenses führen sie neben der Augustana und ihrer Apologie auch die Schmalkaldischen Artikel an. Diese waren von Belang, sofern sie die Abendmahlslehre Luthers sicher stellten. Flacius hatte eine schlaflose Nacht über die Unbußfertigkeit Melanchthons, er meinte aber, der Hund müsse so lange bellen bis der Ochs aufwacht.

Das Schwergewicht dieser theologischen Differenzen wurde dem allgemeinen Bewußtsein besonders durch das Wormser Religionsgespräch von 1557 nahegerückt. Die herzoglich sächsischen Theologen d. h. die flacianische Partei zog hier das Recht der philippistischen Gegner sich auf die Augustana zu berufen, in Frage. Durch diesen Protest wären diese vom Augsburger Religionsfrieden von 1555 ausgeschlossen gewesen. Jetzt erkannte man auch in politischen Kreisen die weittragende Bedeutung dieses Gegensatzes. Die protestantischen Fürsten machten den Versuch den Frieden herzustellen durch den Frankfurter Receß 1558 (CR IX, 489 ff.). Ein Gutachten Melanchthons kam dabei zur Verwendung. Die „reine wahre Lehre" steht in den drei Hauptsymbolis und der Augsburgischen Konfession samt ihrer Apologie. Sowohl bezüglich des neuen Gehorsams als auch des Abendmahls wurden melanchthonische Formeln gebraucht. Hinsichtlich „streitiger Opinionen" soll man sich „sittiglich und gütiglich" von den Gelehrten unterweisen lassen, und zwar von den Konsistorien und Superintendenten, die hierzu die nötige Anweisung empfangen würden. Dazu kam die Einführung einer Censur: keine „Schrift oder Libell in Religionssachen" soll gedruckt werden, „welches zuvor durch die verordneten Befehlshaber nicht besichtiget und der wahren Bekenntnis unseres Glaubens gemäß befunden" sei. — Nachdem also die streiten-

den Parteien sich mit einander nicht hatten verständigen können, sollte nun durch Censur und Konsistorium die Einigung erreicht werden. Die erfreuliche Kräftigkeit des Empfindens hinsichtlich der kirchlichen Selbstständigkeit in den flacianischen Kreisen ließ diese Methode von vornherein als aussichtslos erscheinen. Wigand meinte, daß man durch diese Maßregeln „dem hl. Geist das Maul habe binden" wollen; andere warnten doch in Lehrsachen „mit ihren Vorschriften und Consistoriis" nicht zu tief in das Pfarramt einzugreifen. — Einen Augenblick aber tauchte nun wieder der Gedanke auf, die Einigung durch eine allgemeine evang. Synode herstellen zu lassen. Man ließ ihn fallen, denn man fürchtete von einer solchen Synode nur neue Streitigkeiten. Die Erbitterung würde nur wachsen, da doch keiner der Kurfürsten Konstantin und keiner der Theologen Luther sei, wie Brenz sagte. Dem Frankfurter Receß trat aber die Weimarische Konfutation entgegen, die den Philippismus kräftig verdammte (1559).

Der Fürstentag zu Naumburg (1561) bestätigte den Frankfurter Receß; aber zugleich wurde die ganze Verwirrung offenbar. Trotz des Wunsches des Herzogs Johann Friedrich von Sachsen wurden die schmalkaldischen Artikel nicht unter den Lehrnormen aufgeführt, und ein offenbar calvinisch gesinnter Mann wie Friedrich III. von der Pfalz führte das große Wort in der Versammlung. Man versteht, daß Johann Friedrich und Ulrich von Mecklenburg die Versammlung verließen. Aber es ist auch verständlich, daß jetzt, wo die evangelischen Fürsten einem unzweideutigen Bekenntnis über das Abendmahl deutlich aus dem Wege gingen, das Abendmahl selbst in die erste Linie der Streitgegenstände rückte. Viele, die für die übrigen Gegensätze zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten weniger Verständnis gehabt hatten, stießen jetzt zu ersteren, indem sie Luthers Abendmahlslehre für gefährdet hielten. Endlich aber mußte es jetzt diesen Kreisen als völlig gewiß erscheinen, daß die Augustana für sich eine ausreichende Bekenntnisgrundlage nicht darbiete. Ein Konvent zu Lüneburg z. B. verlangte ein Corpus doctrinae, das außer der Augustana auch die Apologie, die schmalkaldischen Artikel, Luthers Katechismus sowie seine übrigen Schriften in sich schließe; auch sollten die Osiandristen, Majoristen, Sakramentierer, Adiaphoristen und Synergisten ausdrücklich verdammt werden (1561). Es waren besonders die niedersächsischen Städte, welche die lutherische Orthodoxie hochhielten, indem sie sie vor allem in die rechte Abendmahlslehre verlegten. Diese neue Wendung der Dinge war von umso größerer Bedeutung, als um dieselbe Zeit Johann Friedrich sich entschloß, mit den radikalen Flacianern, die durch Kirchenzucht und Bann ihre Lehre zur Herrschaft zu bringen bemüht waren, zu brechen. Flacius und Wigand wurden abgesetzt und vertrieben (Ende 1561). Obwohl nun die flacianische Partei allmählich verfiel, bestanden doch ihre Forderungen — durch diese neue Wendung der Dinge — in weiten Kreisen Deutschlands fort, auch wenn man von der Machtvollkommenheit der Pastoren in der Lehre und Kirchenzucht absehen zu sollen meinte. Die gnesiolutherischen Ideen hörten damit auf Sache einer theologischen Partei zu sein, sie wurden von weiten kirchlichen Kreisen anerkannt. Andererseits traten auch die Reformierten immer deutlicher mit ihren Absichten hervor. Friedrich III. war ganz zum Calvinismus übergegangen (der Heidelberger Katechismus 1563); auf dem Augsburger Reichstage 1566 wurde bereits die Frage aufgeworfen, ob dies nicht eine Verletzung des Religionsfriedens involviere. Doch er berief sich auf das Bekenntnis des Naumburger Fürstentages. Weiter kam die melanchthonische Färbung bei der Kirche Kursachsens zum Ausdruck in dem Corpus doctrinae christianae (Leipzig 1560).

Dies Corpus (Philippicum oder Misnicum) enthält außer den drei altkirchlichen Symbolen, die Confessio Augustana und die Apologie (beide in der Ausg. von 1542), die Confessio Saxonica, die Loci (Ausgabe von 1556), das Examen ordinandorum, die Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis, sowie die Refutatio Serveti und auch noch (in der lat. Ausg.) die Responsio de controversia Stancari. Es waren also lauter Schriften Melanchthons. Ursprünglich war das Corpus nur ein Privatunternehmen des Buchhändlers Vögelin in Leipzig, dann fand es kirchliche Sanktion nicht nur in Kursachsen, sondern auch in Hessen und Pommern, wobei Pommern freilich schon 1564 eine Anzahl lutherischer Schriften dem Corpus einfügte. Dem Vorgang Kursachsens folgte bald eine Anzahl deutscher Landeskirchen. In den streng lutherischen Ländern und Städten nahm man außer der Augustana und Apologie nichts von Melanchthon auf, dafür wurden hier verschiedene Schriften Luthers — besonders die Katechismen und die schmalkaldischen Artikel — in die Corpora doctrinae eingefügt (s. im einzelnen den A. Corpus doctrinae, IV, 293 ff.). Durch diese Unternehmungen war ein Wunsch, der in den Kämpfen der letzten Jahre oft ausgesprochen war, anfangsweise erfüllt. Man besaß feste Lehrnormen. Es war nun die Aufgabe ein gemeinsames

Corpus doctrinae für die ganze lutherische Kirche Deutschlands herzustellen. Diese Aufgabe wurde durch das Konkordienbuch gelöst. Die Corpora doctrinae münden in dem Konkordienbuch.

Aber die alten Kämpfe um die philippistischen Irrtümer konnten durch diese verschiedenen Bekenntnissammlungen nicht zur Ruhe kommen. Die Forderung sowohl einer Konkordienformel als eines Konkordienbuches empfing nur neue Nahrung. Herzog Johann Wilhelm von Sachsen hatte sich den Flacianern wieder genähert. Wigand, Rosinus und Chr. Irenäus wurden zurückgerufen, Cölestin, Timoth. Kirchner und Heßhusen wurden in Jena angestellt; nur von Flacius sah man ab. Alsbald entbrannte wieder der heiße Streit mit den kursächsischen Theologen. Es waren die alten Streitpunkte. Ein Religionsgespräch zu Altenburg (Oktober 1568 bis Frühjahr 1569) sollte eine Verständigung herstellen. Diese Absicht wurde nicht erreicht. Nach Ansicht der Jenenser irrten die Wittenberger selbst in der Rechtfertigungslehre, indem sie lehren, daß wir imputatione et inchoatione zugleich, d. h. aus der zugerechneten Gerechtigkeit Christi und unserem angefangenen Gehorsam, gerecht werden.

Das Streben nach Verständigung hat den Streit von Anfang an begleitet. Je mehr derselbe seinen verderblichen Folgen in der Kirche geltend machte, desto mehr mußte dies Streben wachsen. Weder die Besprechungen der Nächstbeteiligten, noch die landeskirchlichen Bemühungen haben Erfolg gehabt, wie wir gesehen haben. So gab es nur ein Mittel den Frieden herzustellen. Es mußte unter sorgfältigster Erwägung der Gegensätze eine befriedigende Lösung gesucht werden. Nach Lage der Dinge konnte dies nur durch theologische Formeln geschehen und es konnte nur auf dem Wege der landeskirchlichen Anerkennung zur Durchführung kommen. Ein neues Bekenntnis war eine geschichtliche Notwendigkeit. Denn völlig fern lag den Theologen jener Tage der Gedanke, durch allgemeine, unbestimmte, mehrdeutige Formeln die Streitenden mit einander aussöhnen oder wenigstens die äußere Eintracht herstellen zu wollen. Auch wer gegenwärtig einen solchen Weg der Ausgleichung für sittlich zulässig und sachlich zum Ziele führend ansieht, wird doch angesichts der damaligen Sachlage zugestehen müssen, daß derselbe zu jener Zeit schlechthin ungangbar gewesen sein würde; es handelte sich damals lediglich um die Alternative, entweder die Spaltung und Verwirrung bestehen zu lassen oder aber durch wirkliche, zwar nicht theologische, aber bekenntnismäßige Entscheidung der Lehrdifferenzen sie zu schlichten. Damit verband sich aber natürlicherweise die Notwendigkeit durch ein gemeinsames Corpus doctrinae die Bekenntnisgrundlage sicher zu stellen.

Der erste Versuch, durch eine kurze Lehrformel die unter den Theologen der augsb. Konfession eingerissene Spaltung zu beseitigen, datiert vom Jahre 1567. Zur Entwerfung einer solchen Formel wurde infolge einer auf jene Lehrdifferenzen bezüglichen Unterredung des Landgrafen Wilhelm IV. von Hessen-Kassel und des Herzogs Christoph von Württemberg im Juni 1567 von letzterem der Tübinger Propst und Kanzler Jakob Andreä beauftragt (vgl. den A. Andreä Bd I S. 501 ff.). Die Bekenntnisformel, welche derselbe noch in demselben Jahre aufsetzte, trug den Titel: „Bekenntnis und kurze Erklärung etlicher zwiespaltiger Artikel, nach welcher eine christliche Einigkeit in den Kirchen, der Augsb. Konfession zugethan, getroffen und die ärgerliche langwierige Spaltung hingelegt werden möchte." Entsprechend ihrem Anlaß bezog sie sich, absichtlich von allen Persönlichkeiten absehend, kurz und rein sachlich gehalten, auf die fünf Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens, von den guten Werken, vom freien Willen, von den Mitteldingen, von dem Abendmahl. Abgesehen von den oben erwähnten Lehrdifferenzen, welche zur Herstellung einer übereinstimmenden Lehrform hindrängten, war hier in dem ersten Artikel auf den osiandrischen Streit Rücksicht genommen, dem gegenüber es um so leichter war, zu einem festen Ausdruck der kirchlichen Lehre zu gelangen, als in der Beurteilung der abweichenden Auffassung A. Osianders die beiden sonst einander gegenüberstehenden Parteien der Philippisten und der Lutheraner wesentlich einverstanden waren. Aber noch waren die Verhältnisse nicht dazu angethan, um eine Verständigung gelingen zu lassen. Auf der einen Seite war es verhängnisvoll, daß der Herzog Christoph, von welchem der Gedanke des Konkordienwerkes zunächst ins Werk gesetzt worden war, am 28. Dezember 1568 starb und der Landgraf Wilhelm von Hessen-Kassel, auf welchen Andreä infolge dessen sich angewiesen sah, den nach Lage der Dinge unausführbaren Gedanken faßte, die beabsichtigte Einigung nicht bloß auf alle Elemente des deutschen Protestantismus, sondern auch auf die reformierten Kirchengemeinschaften außerhalb Deutschlands auszudehnen. Auf der anderen Seite war auf eine Einigung so lange nicht zu hoffen, als in Kursachsen der Philippismus in ungebrochener Geltung stand und ihm gegenüber die herzoglich sächsischen

Theologen, wie dies eben damals bei dem Altenburger Kolloquium zu Tage trat, in unbeugsamer Weise, nicht ohne Verdrehung und Übertreibung, die lutherische Position verfochten. War Andreä den Lutheranern darin zu Willen, daß er zu dem Artikel vom Abendmahl, bei welchem er in gemäßigter Weise dem lutherischen Lehrtypus Ausdruck gegeben, ohne des Zusammenhangs mit der Christologie zu gedenken, eine „Erklärung" hinzufügte, worin die Konsequenz dieser Lehre für die Person Christi gezogen ward, so fand er damit, wie begreiflich, bei den Philippisten den entschiedensten Widerspruch. Mißtrauen verfolgte den Friedensvermittler von beiden einander schroff gegenüberstehenden Parteien, und der Landgraf von Hessen wurde bei seiner von Anfang an melanchthonischen Richtung ihm in dem Maße mehr entfremdet, als Andreä von seiner lutherischen Ueberzeugung namentlich auch in der christologischen Frage kein Hehl machte, hatte er doch selbst zu Maulbronn 1564 die Ubiquität energisch gegen die Pfälzer Theologen verfochten.

Der im Jahre 1567 gemachte erste Versuch des Konkordienwerkes erwies sich also zunächst als unausführbar. Im Jahre 1569 reiste Andreä nach Sachsen, aber sowohl die Jenenser als die Wittenberger wiesen ihn zurück. Auf einer neuen Reise 1570 gelang es ihm zwar auf dem Konvent zu Zerbst die anwesenden Theologen zur Anerkennung der ersten Ausgabe der Augustana sowie der Apologie, der schmalkaldischen Artikel und der Katechismen Luthers als der maßgebenden Lehrnormen zu bewegen; aber damit war um so weniger gewonnen, als die Wittenberger und Leipziger zu Zerbst das Corpus Philippicum förmlich als ihre Lehrnorm bezeichneten. Als dann im Jahre 1571 der Wittenbergische Katechismus und die „Grundfeste" erschienen, war zunächst jede Aussicht auf eine Vereinigung geschwunden.

Mehr Aussicht auf Erfolg mußten die Friedensbestrebungen des Tübinger Kanzlers gewinnen, als in den Jahren 1573 und 1574 die Parteiverhältnisse in Sachsen, welche bis dahin am meisten dem Konkordienwerke entgegengestanden, sich wesentlich änderten. Die entschieden lutherische Partei in dem herzoglichen Sachsen, die in Jena ihren Mittelpunkt hatte, wurde zersprengt, als nach dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm der Kurfürst August vormundschaftlich die Regierung der thüringischen Fürstentümer übernahm und mit Gewalt die wittenbergische Lehrform in ihnen einführte (1573). Die philippistische Partei in Kursachsen, bisher geschützt von dem theologisch unverständigen Kurfürsten August, welcher trotz seines Eifers gegen die Flacianer niemals anders als „gut lutherisch" sein wollte und bisher keine Ahnung davon gehabt hatte, daß die in seinem Lande herrschende philippistische Lehrform von der lutherischen abweiche, wurde gestürzt, als die Philippisten, durch jenen momentanen Sieg dreist gemacht, offener in der Verfolgung ihrer Pläne vorgingen und die bisherige Täuschung des Kurfürsten über die Abweichung ihrer Lehre von der lutherischen nicht mehr aufrecht erhalten konnten (Exegesis perspicua, 1574). Nichts ist mehr geeignet, die innere historische Notwendigkeit des lutherischen Bekenntnisabschlusses zu erweisen, als gerade jene zeitweilige Herrschaft des Philippismus in Kursachsen, die, nur unter der Firma des Luthertums möglich, in dem Momente zusammenbrach, als jener, zuletzt unehrlicherweise, festgehaltene Schein dahinsank.

Bereits im Jahre 1573, ehe noch die Katastrophe in Kursachsen eintrat, veröffentlichte Andreä, angeregt durch eine vertrauensvolle Dedikation der institutio religionis christianae des braunschweigischen Superintendenten Nikolaus Selnecker, welcher sich allmählich von den melanchthonischen Lehrabweichungen zur lutherischen Position durcharbeitete, an den Herzog Ludwig von Württemberg, „sechs christliche Predigten von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen Augsburgischer Konfession von anno 1548 bis auf dies 1573. Jahr nach und nach erhoben, wie sich ein einfältiger Pfarrherr und gemeiner christlicher Laie, so dadurch möcht verärgert sein worden, aus seinem Katechismo darein schicken soll" (Tübingen 1573, 4°). Gegenüber dem Verdacht und Unglimpf, der infolge seiner früheren konziliatorischen Thätigkeit von seiten beider extremen Parteien auf ihn geworfen worden war, lag Andreä daran, in klarer und bestimmter Weise seine Stellung zu den vorgefallenen Kontroversen zu präzisieren und insbesondere zu zeigen, daß er nicht gemeint sei, wie ihm von den Lutheranern vorgeworfen worden war, die „Korruptelen oder Verfälschung reiner Lehre in einem oder mehr Artikeln zu billigen und zu beschönen oder auch nur zu beschmieren oder zu bemänteln". Hatte er in seinem früheren, dem Inhalt nach wesentlich lutherischen „Bekenntnis" ursprünglich die Kontroverse von der Person Christi übergangen und die Gegenlehren nicht ausdrücklich verworfen, so beseitigte er hier diese Anstöße — er führt die Antithesen mit namentlicher Angabe ihrer Urheber an —, und fügte außerdem noch eine Reihe von Erörterungen hinzu, welche das Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium, die Notwendigkeit der Gesetzespredigt bei den Christen und den dritten Brauch

des Gesetzes betrafen. Die sechs Predigten handelten nämlich 1. von der Gerechtigkeit des Glaubens und der wesentlichen einwohnenden Gerechtigkeit Gottes, 2. von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, 3. von der Erbsünde, was sie sei, 4. vom freien Willen des Menschen in göttlichen Sachen, 5. von Kirchen-Ceremonien, so man Adiaphora nennet, 6. vom Gesetz Gottes, ob man dasselbige auch bei den Christen predigen soll, 7. vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii und was Evangelium eigentlich heiße und sei, 8. vom dritten Brauch des Gesetzes, ob er auch die Gläubigen angehe, 9. ob die guten Werke nötig oder frei seien und wie sie von den Gläubigen geschehen, 10. von der Person und Majestät Christi und Mariä Sohn.

Die Predigtform, die Andreä wählte, zeigt, daß alle jene Kontroversen, seiner Ansicht nach, von dem gemeinen evangelischen Christenbewußtsein aus, wie es in dem Katechismus vorlag — also nicht mittelst wissenschaftlich theologischer Untersuchungen — für die Kirche ihre Lösung finden könnten und müßten. Und es zeigte nicht bloß seine gut lutherische Gesinnung, sondern auch seinen Scharfblick, wenn er die Wittenberger Theologen, um deren Zustimmung er sich früher vergeblich beworben, außer Betracht ließ, in der Erwartung, daß Gott „gewiß noch zu seiner Zeit ihrem Herrn dem Kurfürsten die Augen öffnen und ihnen hernach durch diesen schon ein Ziel setzen werde“. Es ist nicht zu verkennen, daß Andreäs Plan hiermit eine neue Wendung annimmt. Der ursprüngliche Gedanke, Lutheraner und Philippisten mit einander auszusöhnen durch eine Kompromißformel, hatte sich angesichts der Steigerung der Gegensätze als utopisch erwiesen. Jetzt soll eine Formel gefunden werden, die alle Lutheraner vereinigt und ein Kampfmittel wird gegen Philippisten und Calvinisten. Die Eintrachtsformel empfängt eine polemische Tendenz: Eintracht der Lutheraner unter sich, Gegensatz gegen die Philippisten.

Die Aufnahme, welche die Predigten unter Vermittlung der theologischen Fakultät in Tübingen, die Andreä darum gebeten, in Norddeutschland, bei Martin Chemnitz in Braunschweig, bei Joachim Westphal in Hamburg, bei der theologischen Fakultät und deren Führer David Chyträus in Rostock fanden, war im allgemeinen keine ungünstige. Aber bei dem allenthalben bestehenden Mißtrauen, dem auch Andreä gerade als Urheber des Projektes nicht entging, fehlte viel daran, daß man sofort jene Predigten als Eintrachtsformel, wie Andreä wünschte, unterzeichnet hätte. Zudem hatte Chemnitz recht, wenn er Andreä darauf aufmerksam machte, daß die Predigtform für den beregten Zweck eine ungeeignete sei, und daß das Konkordienwerk mehr Aussicht auf Erfolg haben werde, wenn der Inhalt der Predigten, unter Beihilfe auch anderer angesehener Theologen, in die Form von Artikeln gebracht würde.

Andreä ging sofort auf diesen Gedanken ein und arbeitete die Predigten in die schwäbische Konkordie um, welche nun, sowohl was die Zahl wie was die Form der Artikel betrifft, mit der nachmaligen Konkordienformel schon eine größere Ähnlichkeit aufzeigt. Sie handelt der Reihe nach 1. von der Erbsünde, 2. vom freien Willen, 3. von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, 4. von guten Werken, 5. vom Gesetz und Evangelio, 6. vom dritten Brauch des Gesetzes Gottes, 7. von Kirchengebräuchen, so man Adiaphora nennt, 8. vom Abendmahl, 9. von der Person Christi, 10. von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes, 11. von den andern Rotten und Sekten, so sich niemals zur augsburgischen Konfession bekennet. Es waren demnach, verglichen mit den Predigten, der achte, zehnte und elfte Artikel neu hinzugefügt, letzterer zu dem Zwecke, damit nicht die Irrtümer jener „Rotten und Sekten“ stillschweigend den Evangelischen zugemessen würden. Immer energischer und umfassender wird der Gegensatz zu der philippistischen Richtung. Es konnte nicht anders geschehen, als daß dadurch das zu schaffende Bekenntnis einen immer mehr theologischen Charakter annahm.

Dieser neue Entwurf, von den Theologen in Tübingen und den Mitgliedern des Konsistoriums in Stuttgart unterschrieben, wurde von Andreä im März des Jahres 1574 an den Herzog Julius von Braunschweig und an Chemnitz mit der Bitte übersandt, denselben streng zu prüfen und Unterhandlungen darüber mit den niedersächsischen Kirchen einzuleiten. Diesmal nun kam dem Projekt die bereits erwähnte Katastrophe in Kursachsen zu statten, wo nach der Veröffentlichung der Exegesis perspicua controversiae de coena sacra (von dem schlesischen Arzt Joachim Cureus verfaßt, in Wittenberg, aber zur Abwendung alles Verdachtes auf französischem Papier und mit französischen Lettern gedruckt, vgl. Gillet, Crato v. Crafftheim I, 439 ff.) der letzte Schein beseitigt ward, als sei die von den dortigen Theologen vertretene Lehre mit der lutherischen vereinbar. Um die Kontinuität der in der evangelisch-lutherischen Kirche geltenden Lehre, in deren ursprünglichen Tenor man wieder einlenkte, gleich von vornherein zum Ausdruck zu

bringen, hatte bereits Andreä den elf Artikeln der schwäbischen Konkordie einen Abschnitt „von einem gewissen und einhelligen gemeinen öffentlichen Corpore doctrinae“ vorangeschickt, um so notwendiger, als in den einzelnen evangelischen Landeskirchen normgebende Lehrschriften zur Geltung gekommen waren, welche den Charakter der Abweichung von jener Kontinuität an sich trugen. Als normativ wurden daher unter Voranstellung der hl. Schrift als der einigen wahrhaftigen Richtschnur, nach der alle Altväter und Lehre zu richten und zu urteilen seien, das apostolische, nicänische und athanasianische Symbol, die Augustana von 1530, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen Luthers bezeichnet. Die Kritik und Umarbeitung aber, welche die schwäbische Konkordie unter der Führung von Chemnitz in Norddeutschland erfuhr und welche namentlich die Artikel vom freien Willen und vom Abendmahl betraf, ging in derselben Richtung noch konsequenter vor, und insbesondere gelang es, die Bedenken der Hamburger und Lüneburger Geistlichkeit, zumeist hinsichtlich der Lehre von der communicatio idiomatum, zu beseitigen.

Andreä sprach sich nach Empfang der schwäbisch-sächsischen Konkordie — auf Verlangen des Kurfürsten August, s. u. — dahin aus, daß die reine Lehre des Wortes Gottes darinnen verfasset, die Spaltungen in den streitigen Artikeln mit besonderem Fleiß erkläret und was der reinen Lehre zuwider ausgesetzt sei; er könne mit Wahrheit vermelden, daß die schwäbischen Kirchen, so viel die substantiam und Lehre an ihr selbsten belanget, in thesi und antithesi, durchaus mit denen sächsischen Kirchen, so sich zu dieser Schrift bekennen, einig. Was er daran, und zwar mit vollem Recht, auszusetzen hatte, bezog sich meist auf die formellen Mängel der Schrift, den ungleichen Stil und die lästigen Wiederholungen infolge des Hineinarbeitens verschiedener Theologen, die lateinischen Schultermini, die in ein Werk nicht paßten, welches den Laien sowohl wie den Gelehrten gestellt, die bald lobenden, bald abweisenden Anführungen von Stellen aus Melanchthons Schriften, die zu neuem Streite Veranlassung geben würden; endlich daß der Artikel vom Abendmahl zu weitläufig geworden sei, „fast alle Argumente des seligen Herrn Lutheri unnötigerweise aufgezählet und wiederholt“ wären. Hinsichtlich Melanchthons waren die württembergischen Theologen der Meinung, man erkenne zwar mit dankbarem Gemüte an, daß Melanchthon mit seinen Schriften den Kirchen Gottes höchlich und sehr nützlich gedienet, aber da sie in Anbetracht seiner späteren Abweichungen sehr ungleich, so müßte man, wollte man etwa die früheren billigen, notwendig etliche seiner späteren umstoßen, welches ihm zu keiner Ehre gereichen und zu guter Richtigkeit in diesem Werke wenig dienstlich sein würde. Daher sei es ratsamer, sich auf Anführungen aus Luthers Schriften zu beschränken, nicht als wolle man diese Schriften also kanonisieren, daß man sie der heiligen göttlichen Schrift gleichachte; vielmehr da etwas in scriptis Lutheri, Philippi und anderer Theologen gefunden, welches gedachter normae zuwider, soll billig solches von niemand verteidigt werden.

Der Wunsch durch eine allerseits anerkannte Lehrformel die für die evangelische Kirche so unheilvollen Kontroversen beseitigt zu sehen, wurde, nachdem inzwischen der Philippismus in Kursachsen gestürzt worden war, von dem Kurfürsten August daselbst um so lebhafter geteilt, je weniger ihm die letzten Ereignisse in seinem Lande zur Klarheit über die Sache verholfen hatten. Da er diesen Wunsch namentlich bei einer Begegnung mit dem Grafen Georg Ernst von Henneberg geäußert hatte, so veranlaßte dieser den Herzog Ludwig von Württemberg sowie den Markgrafen Karl von Baden (im November 1575) zu dem gemeinsamen Auftrag an Lukas Osiander, württembergischen Hofprediger, Balthasar Bidembach, Propst zu Stuttgart, Abel Scherdinger, hennebergischen Hofprediger, nebst mehreren badischen Theologen, zu einem Gutachten über die Frage, welchergestalt eine Schrift möchte zu verfertigen sein, dadurch ein Anfang zu rechter christlicher Konkordie zwischen den Kirchen augsburgischer Konfession gemacht werden möchte. Entsprechend diesem von den Fürsten approbierten Gutachten wurde von den beiden erstgenannten Theologen eine Formel aufgesetzt und nach gemeinsamer Prüfung mit einigen hennebergischen und badischen Theologen im Kloster Maulbronn am 19. Januar 1576 unterzeichnet.

Diese Maulbronner Formel (erst neuerdings von Th. Pressel im Dresdener Archiv wieder ausfindig gemacht und in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1866, S. 640 ff. veröffentlicht) entsprach inhaltlich der von der schwäbisch-sächsischen Konkordienformel zu Grunde gelegten Lehrnorm, indem sie dieselben Symbole wie diese als maßgebend für die Entscheidung der kirchlichen Kontroversen bezeichnete. Im übrigen aber wich sie formell insofern davon ab, als sie die Ordnung der Artikel in der C. A. einhielt, mit Übergehung aller derjenigen, welche zwischen den Theologen augsburgischer Konfession nicht

streitig geworden. Sie handelt daher 1. von der Erbsünde, 2. von der Person Christi, 3. von der Rechtfertigung des Glaubens, 4. von Gesetz und Evangelio, 5. von guten Werken, 6. von Kirchengebräuchen, so man Adiaphora oder Mittelding nennt, 7. vom freien Willen, 8. vom dritten Brauch des Gesetzes Gottes. Diese Anordnung, sachlich wie man sieht weniger geeignet als die in der schwäbisch-sächsischen Formel, war doch insofern zweckentsprechend, als damit der innere Zusammenhang der späteren Lehrentwickelung mit dem Grundbekenntnis der C. A., deren Aussage jedesmal vorangestellt und durch die oben erwähnten normangebenden Lehrschriften, unter Anführung von Zeugnissen aus der Schrift und aus den Werken Luthers, erläutert ward, an den Tag trat. So war es dem Kurfürsten August und anderen ihm ähnlichen, welche über die Kontinuität der lutherischen Lehrentwickelung noch im Ungewissen waren, erleichtert, darüber zur Klarheit zu kommen.

Kurz zuvor, ehe die Maulbronner Schrift in die Hände des Kurfürsten August gelangte, war ihm auch die schwäbisch-sächsische Konkordienformel durch den Herzog von Braunschweig übermittelt worden. Er erforderte infolgedessen ein Gutachten von Jakob Andreä darüber, welchem von beiden Bekenntnisentwürfen der Vorzug zu geben wäre. Andreä, dessen Stellung zu der schwäbisch-sächsischen Formel bereits oben gemäß diesem Gutachten dargelegt wurde, gab aus den dort angeführten formellen Gründen der Maulbronner Formel den Vorzug — der Substanz nach sei jene mit dieser durchaus einig; erklärte sich aber auch damit einverstanden, wenn man sich an die schwäbisch-sächsische Formel halten wolle. Es bedürfe nicht mehr viel Disputierens über die Lehre an ihr selbst, „welche diese Jahre über also disputiert worden, daß man einander eigentlich wohl verstehet und nicht viel Mißverstand mehr unterläuft". Der Kurfürst möchte einen Konvent angesehener, unverdächtiger Theologen veranlassen und zu diesem Zweck aus Norddeutschland Chemnitz und Chyträus beiziehen, welche in den dortigen Kirchen ein besonderes Ansehen genössen. Diesem Plan stimmte August völlig zu, nicht ohne in der staatskirchlichen Anschauung verfestigt zu werden: „ob sich nun wohl jede Obrigkeit billig scheuen müsse, sich unter die verwirrten Gemüter der Theologen zu mengen, so habe er doch, da kein Papst unter ihnen sei, die Sorge, daß es immer schlimmer mit den Händeln werden wird, wenn nicht die Obrigkeit von allen Teilen darein griffe". Daher sollen die Theologen sich versammeln, um ein gemeinsames Corpus doctrinae herzustellen, „worauf dann dasselbige Buch oder Corpus doctrinae gedruckt und in jedes Herrn Lande seinen Geistlichen sich denselben gemäß zu erzeigen, aufgegeben würde". Zudem seien „etliche zänkische Theologen wie Illyricus u. a." mittlerweile gestorben, „die übrigen mit Disputieren und Zanken zum Teil dermaßen abgemattet", daß sie sich leichter würden „bescheiden lassen". Hierin kommt eine richtige Beobachtung zum Ausdruck. Die alten Streiter waren vielfach vom Schauplatz getreten, die persönlichen Momente fielen fort, die jüngere Generation hatte — sofern sie nicht die Schwenkung von Melanchthon zu Calvin vollzog — eine gewisse einheitliche, lutherisch-melanchthonische, Anschauung erworben. In diesem Sinne fielen die Verhandlungen der kurfürstlichen Theologen zu Lichtenberg (Februar 1576) aus. Durch den Konvent zu Torgau (vom 28. Mai bis 7. Juni 1576) wurde die Sache erheblich gefördert. Abgesehen von den sächsischen Theologen, unter denen Nikolaus Selnecker eine hervorragende Stellung einnahm, wurden Andreä selbst, Chemnitz und Chyträus und zwei kurbrandenburgische Theologen, der Generalsuperintendent Andreas Musculus und der Professor Christof Körner von Frankfurt a. O. eingeladen. Ohne sonderliche Schwierigkeiten gelang es die noch obwaltenden Meinungsverschiedenheiten zu beseitigen. Während Andreä seinen Antrag, von der Maulbronner Formel auszugehen zurückzog und sich bereit erklärte die schwäbisch-sächsische Formel als Grundlage anzunehmen, ließ man auf der anderen Seite seinen formellen Bedenken gegen die bisherige Beschaffenheit dieser Formel Gerechtigkeit widerfahren, beseitigte die Anstöße und nahm, was der Maulbronner Schrift eigentümlich war, in das neue Bekenntnis hinüber. Das Torgische Buch, welches die Frucht dieser Zusammenkunft war, behielt die bisherige Anordnung der schwäbisch-sächsischen Formel bei, fügte aber hinter dem 8. Artikel (von der Person Christi) unter Berücksichtigung des von Äpin in Hamburg veranlaßten Streites einen weiteren Artikel „von der Höllenfahrt Christi" ein, so daß nun die Bekenntnisschrift aus 12 Artikeln bestand.

Mit der Herstellung des Torgischen Buchs war ein bedeutender Schritt zur Einigung gethan, und Kurfürst August ließ es sich sofort angelegen sein, das Werk seiner weiteren Vollendung entgegenzuführen. Auf seine Veranlassung wurden Abschriften der Formel an die meisten evangelischen Stände Deutschlands gesandt, mit der Bitte, von den dortigen Theologen dieselbe prüfen zu lassen und das Ergebnis dieser Prüfung nach Dresden mit-

zuteilen. Die eingehenden Censuren, welche zum größeren Teile zustimmend sich äußerten, boten wiederum ein charakteristisches Spiegelbild der kirchlichen Lage dar. Die Anhalter Theologen erklärten das ganze Unternehmen ziemlich unverblümt für unnütz: wozu ein Bekenntnis, das mindestens zehnmal ausführlicher ist, als alle altkirchlichen Beschlüsse zusammen? Vor allem aber dürfe man Luther und Melanchthon nicht auseinanderreißen. Aber es gab auf der anderen Seite auch noch lutherische Eiferer, wie Tilemann Heshusius und Johann Wigand, jetzt in Preußen, denen es schwer wurde, ihr anfängliches Mißtrauen gegen das Vermittlungswerk und dessen Haupturheber Andreä fahren zu lassen, und die allen Ernstes die Namen der Häretiker, Melanchthon voran, in dem Buche angeführt wissen wollten. Und noch gab es auf der anderen Seite Landeskirchen, wie z. B. die pommersche und die holsteinische, für welche die anderwärts aufgeklärte Sachlage über die in der evangelischen Kirche eingetretene Spaltung der Lehre nicht ebenso zum Bewußtsein gekommen war und welche daher ihr Befremden darüber äußerten, daß man nicht Melanchthons Autorität neben jener Luthers in jener Schrift ausdrücklich anerkenne. Von Luthers Autorität abzuweichen, kam ihnen dabei jetzt wie früher gar nicht in den Sinn. Dieselben pommerschen Theologen, welche sich in solcher Weise Melanchthons annahmen, erklärten sich mit den Artikeln des Torgischen Buches über das Abendmahl und über die Person Christi einverstanden; und dieselben holsteinischen Theologen, welche die Notwendigkeit eines neuen Bekenntnisses beanstandeten (die neuen Konfessionen würden die alten „auffressen und verlegen" und das alte Gezänk wieder aufrühren) und an der neuen Fassung der Christologie Anstoß nahmen, sprachen sich dafür aus, daß alles, was in dem von ihnen beliebten Corpore doctrinae (einschließlich der schmalkaldischen Artikel) künftig in Disputation gezogen werden möchte, „nebst der hl. Schrift aus Luthers Schriften entschieden werden sollte".

Da hie und da, wie von dem Landgrafen Wilhelm von Hessen und anderen, die Ausführlichkeit des Torgischen Buches gerügt worden war, so entschloß sich Andreä in Übereinstimmung mit dem Kurfürsten August, einen Auszug (die Epitome der KF.) aus dem Torgischen Buch herzustellen: „Kurzer summarischer Auszug der Artikel, so zwischen den Theologen augsburgischer Konfession viele Jahre streitig, zu Torgau durch die daselbst versammelten und unterschriebenen Theologen im Monat Junio 1576 christlich verglichen worden", in dessen kurzen und präzisen Sätzen Andreä nicht bloß seine allmählich über den Stoff gewonnene Meisterschaft, sondern diese auch in der Form bekundete. Freilich, da der Landgraf von Hessen, der mit dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, dem entschiedensten Gegner des Torgischen Buches, in naher Beziehung stand, den wesentlichen Inhalt dieser Formel — selbstverständlich — hier wieder fand, so konnte die Epitome sein ungünstiges Urteil über jene Bekenntnisformel nicht ändern. Nachdem bis Ende Februar 1577 die meisten der erbetenen Censuren über das Torgische Buch in Dresden eingelaufen waren, traten im Auftrag des Kurfürsten August zunächst am 1. März 1577 die drei Theologen Jakob Andreä, Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker in dem Kloster Bergen bei Magdeburg zusammen, um sich über die schließliche Redaktion des Bekenntnisses zu verständigen. Später wurden noch die kurbrandenburgischen Theologen Andreas Musculus und Christof Körner, sowie von Rostock David Chyträus beigezogen. Da selbstverständlich nur diejenigen Censuren berücksichtigt werden konnten, welche sich nicht von vornherein ablehnend gegen das Projekt verhielten, da es sich demnach bloß noch um Beseitigung einzelner Mißverständnisse, um genauere, jede Zweideutigkeit ausschließende Fassung der einzelnen Lehren handeln konnte, so kam man mit der Redaktion ziemlich bald zu Ende und konnte das nun zu stande gebrachte „Bergische Buch" am 28. Mai 1577 dem Kurfürsten vorlegen. Es ist dieses die Solida Declaratio der Konkordienformel, als deren Titel man diesen feststellte: „Allgemeine lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel augsburgischer Konfession, in welchen eine Zeit lang unter etlichen Theologen, derselbigen zugethan, Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischem Inhalt unserer christlichen Lehre beigelegt und verglichen." Daneben wurde auch der Auszug Andreäs aus dem Torgischen Buch (die Epitome) sorgfältig von Artikel zu Artikel durchgegangen und approbiert.

Von dem anfänglichen Gedanken, das Bergische Buch einem Generalkonvent der evangelischen Stände behufs seiner Bestätigung vorzulegen, kam man in Erwägung der Gefahren, welche ein solches Vorgehen für das soweit glücklich vollbrachte Einigungswerk mit sich führen würde, bald zurück. Vielmehr übernahmen es die beiden Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, Exemplare des Bergischen Buches zunächst denjenigen Ständen, behufs der Approbation und Unterzeichnung, zuzusenden, deren Zustimmung zu dem Projekt

man als sicher ansehen durfte. Daß das Bekenntnis nicht allenthalben mit gleicher Willigkeit aufgenommen wurde, daß diejenigen Kirchen, welche eine andere Entwickelung des Bekenntnisprozesses gehabt und insbesondere an Melanchthons spätere Lehrweise zu dem Zwecke sich angeschlossen hatte, um das Band mit der calvinisch-reformierten Kirche festzuhalten, das Bergische Bekenntnis von sich wiesen und dadurch noch mehr zu der reformierten Konfession hinübergedrängt wurden, ist so natürlich, daß man sich nur darüber verwundern müßte, wenn es anders wäre. Die Bewegung hatte ja darauf hinausgeführt gegenüber den melanchthonischen Abweichungen die genuin lutherische Lehre festzustellen. Es war eine Konsequenz des leitenden Kirchenbegriffes, daß nun auch kirchliche Scheidungen eintreten mußten, wo man in der Lehre uneinig blieb. Auch das ist begreiflich, daß die KF. allen denen ein Stein des Anstoßes sein mußte, welche bei einmal vorhandenen Lehrdifferenzen die Zudeckung und Indifferenzierung derselben für den richtigen Weg zur Herstellung des kirchlichen Friedens erachteten. Im übrigen mag hier bemerkt werden, daß es doch auch vereinzelte Lutheraner gab, welche sich der Unterschrift des Bekenntnisses, weil es ihnen nicht streng genug war, weigerten: die preußische Geistlichkeit, an ihrer Spitze der Bischof Wigand, unterzeichnete zwar nach einiger Deliberation, „obgleich die widrigen Lehrer nicht, wie man es begehret hat, mit Namen benannt und widerleget sind", aber die Professoren der Universität Königsberg unterzeichneten nicht.

Die Annahme der KF. versuchte der reformierte Pfalzgraf Johann Casimir zu hintertreiben, indem er, auf Anregung der englischen Königin, eine Vereinigung aller Reformierten dagegen zu organisieren versuchte (1577 Konvent zu Frankfurt). Der Abgesandte der Königin Elisabeth von England erhob an mehreren deutschen Höfen wider die bevorstehende Trennung der evangelischen Kirchen — um eine solche handelte es sich in der That — energischen Widerspruch. Nach Lage der Dinge konnte das aber keinen Erfolg haben. Auch aus der zu Frankfurt beschlossenen Herstellung eines gemeinschaftlichen reformierten Bekenntnisses — dasselbe sollte geflissentlich die Einheit der Augustana und Helvetica herausstellen — ist nichts geworden (an Stelle dessen trat Salnars Harmonia confessionum, 1581). — Dagegen versuchte man lutherischerseits was irgend unter den gegebenen Umständen möglich war, um die noch schwankenden Reichsstände, wie den Kurfürsten Ludwig von der Pfalz, den Landgrafen Wilhelm von Hessen, den Fürsten Joachim Ernst von Anhalt nebst anderen mit dem Konkordienwerk zu befreunden. Da eine Abänderung des Textes selbst schon aus dem Grunde nicht mehr thunlich war, weil das Bergische Buch bereits die Unterschriften einer großen Zahl evangelischer Landeskirchen trug, da sichs überdem nicht mehr um eine Modifikation der bekenntnismäßigen Lehre, sondern nur um Beseitigung von Mißverständnissen und daraus hervorgegangenen Anstößen handeln konnte, so griff man nach Vorberatungen und Verhandlungen zu Langensalza, Zerbst und Schmalkalden (1578) zu dem Auskunftsmittel einer Präfation, welche, von Andreä entworfen, die erhobenen Bedenken thunlichst berücksichtigte und endgiltig zu Bergen bei Magdeburg (Februar 1580) festgestellt wurde. Und in der That gelang es auf diesem Wege, den Kurfürsten Ludwig von der Pfalz für das Konkordienwerk vollständig zu gewinnen. Daß die Präfation von denjenigen Reichsständen, welche schon dem Bergischen Buche ablehnend oder feindlich gegenüberstanden, zurückgewiesen wurde, bedarf kaum der Bemerkung.

Die Publikation des Konkordienbuchs, dessen Druck bereits 1578 bgonnen hatte, fand am 25. Juni 1580, als am 50. Jahrestag der Übergabe der augsburgischen Konfession, zu Dresden statt. Diese sowie die nächstfolgenden Ausgaben enthielten vorerst nur den deutschen Text. Die ersten Übersetzungen ins Lateinische von Lucas Osiander und Heerbrand 1580, sowie von Selnecker 1582 waren teilweise mangelhaft, und erst die auf einem Konvent zu Quedlinburg unter Chemnitz festgestellte lateinische Bearbeitung, welche 1584 unter amtlicher Autorität in Leipzig erschien, wurde fortan als der dem deutschen Original entsprechende lateinische Text des Bekenntnisses anerkannt.

Eine Reihe von Gegenschriften, welche sofort nach Veröffentlichung des Konkordienbuches aus den verschiedenen Lagern der Gegner, auch der römischen, erschienen und unter denen als hervorragend die Admonitio der Theologen in der fürstlichen Pfalz bei Rhein, Neustadt a. d. H. 1581, der anhaltinischen Theologen Bedenken, Neustadt a. d. H. 1581, die Verantwortung der Prediger zu Bremen, daselbst 1581, und als wenigstens bemerkenswert des Flacianischen Hofpredigers zu Weimar Christof Irenäus' Examen des Artikels von der Erbsünde genannt werden mögen, gaben den Lutheranern Anlaß zu Verteidigungen des Bekenntnisses, unter denen die im Jahre 1584 zu Dresden, auf Veranstaltung der drei Kurfürsten von Sachsen, von der Pfalz und von Brandenburg erschienene, insbesondere von den Theologen Timoth. Kirchner, Selnecker und Chemnitz bearbeitete Apologia oder

Verantwortung des christlichen Konkordienbuches die bedeutendste und zum Verständnis der KF. förderlichste ist.

Das Bekenntnis wurde gleich anfangs (1577 und 1578) von 3 Kurfürsten, 20 Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherren, 38 Reichsstädten und gegen 8000 im Lehramt Stehenden unterzeichnet. Hessen, Anhalt, Pfalz-Zweibrücken, Schleswig-Holstein, Dänemark, Frankfurt a. M., Danzig, Bremen, Speier, Worms, Nürnberg, Straßburg, die Stadt Magdeburg, Nordhausen lehnten die Unterschrift ab, Schlesien hat sich an den Verhandlungen nicht beteiligt. Aber auch Herzog Julius von Braunschweig versagte den Beitritt, freilich nur aus persönlicher Animosität gegen Chemnitz, der es scharf gerügt hatte, daß Julius seinen Sohn zum Bischof von Halberstadt mit allen römischen Ceremonien hatte weihen lassen. Einige, darunter auch ursprünglich dissentierende Landeskirchen, wie die lauenburgische, schwedische, holsteinische, pommersche, straßburgische haben sich später angeschlossen. Ein vollständiges Verzeichnis der zustimmenden und dissentierenden kirchlichen Territorien hier zu geben, würde den Raum unverhältnismäßig in Anspruch nehmen; den Überblick darüber kann man sich ohnehin leicht anderwärts her, z. B. aus der Einleitung zu der jetzt wohl verbreitetsten Ausgabe der symb. BB. der luth. Kirche von Müller, verschaffen, der auch in der ersten Auflage sämtliche Unterschriften hat abdrucken lassen. Ebendarauf mögen der Kürze wegen diejenigen verwiesen sein, welche sich über die Frage, ob und inwieweit bei der Unterzeichnung des Bekenntnisses Zwang angewendet worden sei, informieren wollen. Der Anhang des Catalogus testimoniorum, Zeugnisse aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern für die Christologie der KF., von Andreä und Chemnitz herrührend, ist, wiewohl mehrfach mitabgedruckt, kein Bestandteil des Bekenntnisses.

Das Urteil über die KF. ist natürlich durch den dogmatischen Standpunkt des Beurteilers mitbedingt. Aber so different dieser sein mag, so wird man sich doch darüber allgemein verständigen können, daß die KF. nicht das letzte Wort der religiösen Erkenntnis des Luthertums darstellt und darstellen kann, daß sie aber einer geschichtlich gewordenen Notwendigkeit entsprang und innerhalb dieser ihre Aufgabe besonnen und scharfsinnig gelöst hat. Wir haben gezeigt, wie die Entwickelung der Dinge mit innerer Notwendigkeit auf KB. und KF. hinausführte. Die melanchthonischen Gedanken von der Kirche und der reinen Lehre haben die Lehrgegensätze, in dem Maße als sie sich vertieften, auch mehr und mehr kirchentrennend wirken lassen. Die anfängliche Tendenz auf eine Verständigung der beiden Parteien ließ sich weder auf dem Wege der persönlichen Auseinandersetzung noch durch die Feststellungen der Bekenntnisgrundlage erreichen. Je mehr sich der Philippismus dem Calvinismus annäherte und das Gnesioluthertum aus den Schranken einer Partei heraustrat, desto weniger war an eine Vereinigung zu denken. Andreä hat dies im rechten Moment erkannt. Die Konkordie unter den lutherisch Gesinnten und die Herstellung eines einheitlichen Corpus doctrinae war nur möglich, wenn man die extremen Philippisten samt den Calvinisten ausschloß. Darin zuhöchst besteht die Bedeutung der KF. und des KB., daß durch sie die lutherische Kirche ihre Selbstständigkeit dem Calvinismus gegenüber behauptet hat. Indem dies geschah, ist aber keineswegs der Melanchthonismus einfach aus der Entwickelung gestrichen worden, sondern wie Melanchthons Ansichten von der Lehre und Kirche maßgebend blieben, so ist der Einfluß seiner Dogmatik auch in den einzelnen Feststellungen deutlich wahrzunehmen. Sieht man auf die Beschaffenheit der durch die KF. repräsentierten Lehre sowie auf den weiten Kreis, innerhalb dessen diese maßgebend wurde, so wird man urteilen, daß nicht etwa eine theologische Partei ihre Anschauungen der lutherischen Kirche aufgedrängt hat, sondern daß in der KF. die Keime eines wirklich vorhandenen Konsensus zur Entfaltung gelangt sind. Es war ein melanchthonisches Luthertum, das sie vertrat; in diesem Geist sind die einzelnen Entscheidungen erfolgt. Nicht nur die calvinisch-melanchthonische Abendmahlslehre, der Synergismus und der Majorismus sind verworfen, sondern auch die Extreme einzelner Gnesiolutheraner sind abgeschnitten worden (Flacius, Amsdorf, auch Osiander). Die KF. lehrte in Gemäßheit der Richtung, die sich allmählich unter den lutherischen Theologen herausgebildet hatte. Sie hat daher die lutherische Kirche zu pacificieren vermocht und hat auf lange hinaus der dogmatischen Arbeit die Richtung gewiesen. Beklagt man dem gegenüber den Ausschluß der „freieren" Gedanken Melanchthons resp. der Abendmahlslehre Calvins, so muß man sich die historische Einsicht durch subjektive Neigungen nicht soweit trüben lassen, um zu verkennen, daß dies eben der Standpunkt der lutherischen Kirche jener Zeit war, und daß jede Einengung desselben den kirchen-zerreißenden Hader innerhalb ihrer selbst verewigt hätte. Man kann sich dies an einem gut gemeinten Unternehmen wie dem des Calixt und an den synkretistischen Streitigkeiten deutlich machen.

Kann demnach über den historischen relativen Wert des Bekenntnisses kein Zweifel obwalten, so ist — genau genommen — damit auch die Frage nach seinem absoluten Wert beantwortet. Nicht das ist die Frage, ob man die religiöse Erkenntnis des Bekenntnisses für abschließend, oder ob man die in ihm angewandte theologische Methode für mustergiltig erachtet, sondern darum handelt es sich, ob man sich der geschichtlichen Kontinuität der Lehre der Bekenntnisse in der lutherischen Kirche und des inneren Zusammenhanges der religiösen Tendenzen des Bekenntnisses mit unserem Glauben bewußt zu werden vermag. Ist das der Fall, so wird sich das Urteil über den bleibenden Wert der Bekenntnisnorm auch für unsere Tage leicht ergeben. Jedenfalls giebt es keine verkehrtere Beurteilung der Sache, als die daß man von dem Standpunkt einer modernen „Lehrunion" aus über dies Bekenntnis aburteilt und rein moderne Gesichtspunkte für die Beurteilung seiner Entstehung maßgebend sein läßt. Nach dem Vorgang von Planck und Heppe sind derartige Entstellungen des Sachverhaltes leider auch heute noch nicht überwunden. Aber eine solche Beurteilung vertauscht die historische Betrachtungsweise mit der der Partei. Auch der Lutheraner, der das geschichtliche Recht der Union zu würdigen vermag, muß sich nicht nur dieser Betrachtungsweise widersetzen, sondern darf auch aus seiner positiven Stellung zu dem letzten Bekenntnis seiner Kirche kein Hehl machen. Sieht man auch von der zeitgeschichtlich bedingten Einkleidung der Gedanken ab, giebt man die lehrhafte Methode und die Verengung des Doktrinarismus preis, will man selbst vielfach lutherischer sein als die KF. es war, so kann man doch die religiösen Tendenzen, die ihre Aufstellungen leiten, aufrichtig billigen. Und das ist es schließlich, um was es sich bei dem Bekenntnis zu einem Bekenntnis handelt. Aber allerdings kann auch nicht geleugnet werden, daß die KF. durch ihre schulmäßige theologische Art viel zur Verknöcherung der lutherischen Theologie beigetragen hat und daß ihre praktische Geltung und Wirkung durch eben diese Art in den späteren Zeitaltern, die anderen theologischen Problemen nachgingen und anderen Methoden folgten, gebrochen und eingeschränkt worden ist. Was zuvor über ihre Bedeutung gesagt ist, ließe sich im einzelnen nur durch eine eingehende Analyse ihrer Lehre erweisen. Zu einer solchen ist hier nicht der Ort. Das Eingehendste darüber bot die Theologie der KF. des ersten der Verfasser dieses Artikels, im übrigen sehe man die Lehrbücher der Dogmengeschichte und Symbolik. (F. **Frank** †) **R. Seeberg.**

Konkubinat war bei den Römern die zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechtes auf die Dauer berechnete Geschlechtsverbindung, welche sich von der Ehe darin unterschied, daß sie nicht mit der affectio maritalis eingegangen war, also die Frau nicht dem Manne gleichstehende Lebensgenossin wurde, vielmehr in ihrem bisherigen Stande verblieb. Er stand wohl faktisch, aber nicht rechtlich der Ehe gleich. Eingegangen konnte er nur werden mit einer Freigelassenen oder Freigeborenen vom niedrigsten Stande, während eine honesta femina allein durch ausdrückliche testatio zur Konkubine gemacht werden konnte und ohne eine solche die Verbindung als stuprum galt. In der faktischen Ähnlichkeit mit der Ehe lag es, daß weder ein doppelter Konkubinat noch ein solcher während bestehender Ehe möglich war, andererseits aber, daß die Fortdauer des Verhältnisses auf dem fortgesetzten Willen beider Parteien beruhte, Digest. lib. XXV. tit. 7 de concubinis; Pauli recept. sentent. lib. II, tit. 20. Von rechtlicher Bedeutung war der Konkubinat insofern, als diejenigen, welche in einem solchen Verhältnis lebten, nicht von den für die caelibes und die orbi durch die lex Julia de maritandis ordinibus (vom J. 757 d. Stadt) und die lex Papia et Poppaea (vom J. 762) festgesetzten privatrechtlichen und öffentlich rechtlichen Nachteilen betroffen wurden. Ursprünglich standen die im Konkubinat erzeugten Kinder den unehelichen (spurii) gleich, in der späteren Kaiserzeit haben sie aber — schon seit Konstantin ist für sie die Bezeichnung liberi naturales gebräuchlich geworden — ein Recht auf Alimentation gegen den Vater und die legitimen Kinder desselben, sowie in Ermangelung solcher und einer rechtmäßigen Ehefrau auch ein Intestaterbrecht an seinem Nachlaß, zusammen auf den sechsten Teil, an welchem jedoch ihre Mutter zu einem Kopfteil partizipierte, erlangt, falls sie im Hause des natürlichen Vaters aufgezogen waren; auch erhielten sie durch nachfolgende Ehe des letztern mit ihrer Mutter die Rechte ehelicher Kinder (legitimatio per subsequens matrimonium), vgl. Justiniani Nov. XVIII. c. 5; LXXXIX. 8. c. 12, §§ 4. 6. c. 13. Erst im 9. Jahrhundert ist der Konkubinat im oströmischen Reich durch Kaiser Leo den Philosophen, Nov. XCI, verboten worden (P. Meyer, Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften, Leipzig 1895).

Auch die germanischen Völkerschaften kannten neben der Ehe den Konkubinat als eine rechtmäßige Verbindung vornehmer Männer mit freien Frauen geringen Standes oder gar Unfreien, und wie bei den Fürsten in älterer Zeit die Vielweiberei nicht ausgeschlossen gewesen ist, so war auch die Haltung einer Konkubine neben der rechten Ehefrau nicht unstatthaft; Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 4. Aufl. 1899, 1, 606.

Bis zum 5. Jahrhundert ist kirchlicherseits der Bestand des Konkubinats nicht angefochten worden, c. 4 Dict. XXXIV (c. 17. Tolet. I. v. 400): „Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur: tamen, ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, sit coniunctione contentus", vgl. c. 5 ibid. u. c. 6 (Augustin.) C. XXXII. qu. 2. Seit jener Zeit hat aber die Kirche den Konkubinat gemißbilligt, indem sie auf die Ehe als die allein sittlich gerechtfertigte Geschlechtsverbindung hinwies, c. 11. 12. (Leo I. v. 458) C. XXXII. qu. 1, ohne allerdings den Konkubinat direkt zu verbieten. So blieb derselbe zunächst im römischen und in den germanischen Reichen fortbestehen, und selbst das Mainzer Nationalkonzil von 851, c. 12. 15; M. G. Leges 1, 414. 415, hat nur in Wiederholung der citierten Stellen Leos I. und des I. Toletaner Konzils das Halten einer Konkubine neben der rechtmäßigen Ehefrau untersagt. Ja, abgesehen von den Verboten gegen Geistliche, welche zuwider ihrer Pflicht zum keuschen Leben und zuwider dem Cölibatsgesetz im Konkubinat lebten (s. den A. Cölibat Bd IV S. 204 u. Hinschius, Kirchenrecht, I, S. 131, 148 ff., 155 ff.), hat die kirchliche Gesetzgebung bis zum 16. Jahrhundert den Konkubinat der Laien nicht geradezu mit Strafen bedroht. Dies erklärt sich wohl daraus, daß es bei dem kanonischen Grundsatz der Formlosigkeit der Eheschließung schwer war, im einzelnen Falle zwischen der Ehe und dem Konkubinate zu unterscheiden und daß andererseits die Kirche alle nicht aus einer Ehe entsprossenen Kinder als illegitim behandelte, Tit. X. qui filii IV. 17. Dazu kam, daß sich inzwischen für Männer des hohen und niederen Adels, welche mit Frauen niederen Standes eine Ehe eingehen wollten, im germanischen Rechte an Stelle des Konkubinats die Ehe zur linken Hand (matrimonium ad morganaticam oder lege Salica) entwickelt hatte, und diese, wenngleich auch Frau und Kinder weder in den Stand noch in die Familie des Vaters eintraten, doch, was die Ausschließlichkeit und die Dauer des Verhältnisses betraf, der rechten Ehe völlig gleichstand, lib. Feudor. II. 29 und 26. § 16; Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, § 473; v. Schulte, Deutsche Reichs- und Rechtsgeschichte, 6. Aufl. 1893, § 168; Schröder, Die Rechtsgesch., 3. Aufl., Leipzig 1898, S. 302. Erst Leo X. hat auf dem Laterankonzil v. 1516 (s. c. 1 de concubinariis in VII) das Einschreiten mit kanonischen Zucht- und Strafmitteln gegen die Konkubinate der Laien angeordnet und demnächst hat das Trientiner Konzil, Sess. XXIV. c. 8 de ref. matrimonii, welches erst durch Einführung einer besonderen Form der Eheschließung eine sichere Unterscheidung des Konkubinats und der Ehe ermöglichte, jede andere Geschlechtsverbindung als die letztere nicht nur für strafbar erklärt, sondern auch bestimmt, daß nach fruchtlos ergangener dreimaliger Ermahnung zur Entlassung der Konkubine der Bann über beide schuldige Teile ausgesprochen, sowie wenn nach Verlauf eines Jahres eine Trennung noch nicht erfolgt wäre, ein Strafverfahren eingeleitet und die Konkubine nötigenfalls mit Beihilfe des weltlichen Arms ausgewiesen werden sollte. Gleichzeitig verbot auch die deutsche Reichsgesetzgebung, Reichspolizei-Ordnung von 1530 tit. XXXIII, von 1548 tit. XXV und von 1577 tit. XXVI den Konkubinat, welcher sich nunmehr als die fortdauernde, sei es auf Lebenszeit, sei es auch nur auf längere Dauer eingegangene Geschlechtsverbindung ohne Vollziehung der erforderlichen Eheschließungsform charakterisierte, und bedrohte ihn mit willkürlicher Strafe.

In der evangelischen Kirche ist die sittliche Verwerflichkeit des Konkubinates nie zweifelhaft gewesen, ebensowenig, daß gegen ihn mit kirchlichen Zuchtmitteln eingeschritten werden kann.

Wie schon namentlich in späterer Zeit in den Ländern des gemeinen Strafrechts der Gerichtsgebrauch vielfach von einer Bestrafung des Konkubinates, falls nicht ein anderes Delikt, wie z. B. Ehebruch, Incest, mit ihm konkurrierte, abgesehen hat, so haben auch die deutschen Partikularstrafgesetzbücher dieses Jahrhunderts denselben nicht mehr als kriminalrechtlich strafbar behandelt (v. Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts, 14. Auflage, v. Mittermaier, Gießen 1847, §§ 457—458). Denselben Standpunkt hat auch das jetzt geltende Reichsstrafgesetzbuch eingenommen. Partikularrechtlich ist dagegen vielfach die Befugnis der Polizeibehörden anerkannt, das außereheliche Zusammenleben von Personen verschiedenen Geschlechts zu hindern und die Aufhebung desselben durch Exekutivstrafen zu bewirken, meistens allerdings beschränkt auf die Fälle, daß dadurch ein öffentliches Ärgernis

erregt wird, oder daß der Ehe der betreffenden Personen ein öffentliches trennendes Eheverbot entgegensteht.

In civilrechtlicher Beziehung endlich hat der Konkubinat heute gar keine Bedeutung. Er gilt in keiner Hinsicht als ein Verhältnis, welches als solches civilrechtliche Wirkungen hervorbringt, vielmehr wird er nicht anders als jede außereheliche vorübergehende Geschlechtsverbindung behandelt, insbesondere was die Ansprüche der Konkubinen aus der außerehelichen Schwängerung, die Alimentations- und Erbrechte der Kinder der Konkubine gegen den Zuhalter der letzteren anlangt. (P. Hinschius †) **Sehling.**

Konon, Bischof von Tarsus s. Tritheistischer Streit.

Konon, Papst, 686—687. — Liber pontif. ed. Mommsen I, S. 207 ff.; Jaffé I, S. 243.

Nach dem Tode Johanns V. entstand über die Neuwahl ein Zwiespalt zwischen dem Klerus und der Miliz. Der Kandidat des ersteren war der Erzpriester Petrus, der der letzteren der Priester Theodor. Um eine Einigung herbeizuführen, verzichtete der Klerus auf seinen Kandidaten und wählte den Priester Konon; nach einigen Tagen entschloß sich auch die Miliz zur Anerkennung seiner Wahl, so daß Einstimmigkeit herbeigeführt wurde. Die Wahl war indes nicht glücklich. Denn Konon war ein kranker Mann. Er führte denn auch sein Amt nur 11 Monate lang. Da er am 22. September 687 bestattet wurde, so fällt seine Wahl in den Oktober 686, und da der Episkopat nach dem Tode Johanns 2 Monate und 18 Tage erledigt war, so ergiebt sich der 21. Oktober 686 als sein Konsekrationstag. Geleistet hat Konon nichts. **Hauck.**

Konrad von Gelnhausen, gest. 1390. — Vgl. die zu dem Art. „Heinrich v. Langenstein" Bd VII S. 604 citierte Litteratur, besonders Scheuffgen, Kneer und Wenck, von denen eine neue Beurteilung auch Konrads datiert. Dazu: Matrikel der Universität Heidelberg, I, 1884; Thorbecke, Die älteste Zeit der Universität Heidelberg, 1886; L. Schmitz, Ein Brief Konrads von Gelnhausen aus d. J. 1379 (an Philipp de Maizières in RQS IX, 1895; H. Kayser, „Der kurze Brief des Konrad von Gelnhausen" in Hist. Vierteljahrsschr. III, 1900, S. 379—394.

„Conradus de Geilenhusen" aus einer urkundlich bezeugten Bürgerfamilie der alten Kaiserpfalz, ca. 1320 geb., begegnet uns zuerst 1344 als Mitglied der philosophischen Fakultät der Pariser Universität. Auf einer Urkunde aus dem folgenden Jahr (München, St.-Arch.) wird er als Propst zu S. Mauritius bezeichnet. 1363 ist er Domherr im Stift U. L. Frauen zu den Staffeln in Mainz und zugleich Propsteioffizial, später Dompropst zu Worms. In Bologna, wo er schon 1369 als Prokurator der deutschen Nation bezeugt ist, erwarb er sich den Doktor des kanonischen Rechts, ging darauf wieder nach Paris, um dem theologischen Studium sich zu widmen, vollendete dieses aber nicht hier, sondern vielleicht in Prag. Von 1387 an finden wir ihn in Heidelberg als Doktor der Theologie, dann auch als Kanzler der Universität. Hier hat er sein Leben beschlossen; seine Büchersammlung, unter der auch vier theologische Schriften von seiner Hand („sermones", „quaestiones", „circa sententias", „super librum Cantica Cant.") sich befinden, ist der Grundstock der dortigen Universitätsbibliothek geworden. — Sein Ruhm ist die epistola concordiae (Martène et Durand, Thesaurus nov. anec. II, 1200 bis 1226: tractatus de congregando concilio tempore schismatis), welche er im Mai 1380 zu Paris im Auftrag Karls V. von Frankreich verfaßte, nachdem er schon ein Jahr zuvor in kürzerer Form diesem denselben Ratschlag erteilt hatte, nämlich zur Berufung eines Generalkonzils ohne die Päpste mit andern Fürsten zusammenzuwirken. Er ist „der erste, der den Konzilsgedanken systematisch zur konziliaren Theorie entwickelt" [Kneer], aber doch nur so, daß er dem Papalsystem eine Notstandstheorie zur Seite setzt. Mit ausdrücklicher Berufung auf Thomas von Aquin (Kommentar zu Aristoteles' Ethik), aber in stillschweigender Anlehnung an Occam und Weiterentwickelung seiner Gedanken hat er aus dem Aristotelischen Grundsatz der „Epikie" und aus der anerkannten Superiorität der allgemeinen Kirche gefolgert, daß der Notstand des Schisma von dem Buchstaben des Gesetzes dispensiere und den Zusammentritt eines Konzils ohne päpstliche Berufung gestatte. Darüber ist er nicht hinausgegangen. Aber seine Schrift ist die Grundlage geworden, auf der Heinrich von Langenstein und die Konzilstheologen zum Teil in wörtlicher Entlehnung weiterbauten. **W. Beß.**

Konrad von Marburg, der deutsche Ketzermeister, gest. 1233. — Quellen: Schriften von K. giebt es nicht; aber zwei Berichte über seine Schülerin hat er, um ihre

Heiligsprechung zu erzielen, an Gregor IX. gelangen lassen, deren einer in Leo Allatius' Symmicta (Col. 1653) p. 269—293 und bei Kuchenbecker, Anal. Hass. IX, S. 107—147 abgedruckt ist, während der andere (schon früher erstattete?) von Henke (Konr. v. M., 1861) zuerst mitgeteilt worden ist (S. 53—59). An dem Berichte, welchen die Bischöfe von Mainz und Hildesheim an Gregor IX. erstatteten und der irrtümlich (vgl. Schumacher, Die Stedinger, 1865, S. 224 ff.) auf die Stedinger bezogen wurde, war K. beteiligt. Briefe Gregors IX. an ihn s. bei Raynald. ad a. 1232, 9 und 1233, 42; 48 sowie bei Mansi (XXIII, p. 323 sq.), vollständiger in Ripoll, Bullar. Ord. Praedic. I, p. 20—78, wozu Böhmer, Reg. Imp. 1198 bis 1254, S. 338 ff. und Höfler, Münch. gel. Anzeigen 1845, Nr. 200 zu vergleichen. Die über K. vorhandenen Quellennachrichten finden sich teilweise da, wo über Elisabeth berichtet wird (s. d. A. Bd V, 309). Vgl. dazu noch: Chronicum des Albericus von Drübeck ad a. 1233, MG SS XXIII; Annales Colon. maximi (Continuatio IV) ebd. XVII; Gesta Trevir. (Continuatio IV) ebd. XXIV; Annales Wormat. ebd. XVII; Chronic. Erphordiense bei Böhmer, Fontes II, S. XL und Regesten 1198—1254, S. LXXI; dazu: Wyß, Hessisches Urk.-Buch (Publikk. a. d. Preuß. Staatsarchiven Bd III), S. 31—35 u. a.; Estor in Kuchenbeckers Ann. Hass. I, S. 154—73; III, S. 72—88; Ayrmann, Sicilimenta (= Nachmahd) ad hist. Mag. Conradi Marp., Gießener Progr. 1733; Justi in Poelitz, Jahrbb. d. Gesch. ꝛc. I, 1829 (S. 555—588); Winkelmann, Friedrich II., S. 431 ff. — Bearbeitungen: Ueber zwei ältere handschriftlich vorhandene nicht zum Abschluß gekommene Darstellungen s. Henke, Konrad von Marburg, ebd. 1861, S. 36 ff. (sie rühren her von Prof. Waldschmidt, gest. 1741 u. Prof. Schminke, gest. 1743). Vom römisch-katholischen Standpunkt: Kaltner, K. v. M. und die Inquisition in Deutschland, Prag 1882, sowie der Art. in WW (in der 1. Aufl. von Höfler, in der 2. Aufl. von Pfülf S.J.). Vgl. ferner: Hausrath, Der Ketzermeister K. v. M., 1861 als Dissertation, dann 1883 überarbeitet in den „Klein. Schriften"; J. Beck, K. v. M., Inquisitor in Deutschland (Dissertation, Breslau 1871). Dazu die Bearbeitungen des Lebens der hl. Elisabeth (s. d. Art.); Raumer, Hohenstaufen III, 65; 630 ff.; Winkelmann, Friedrich II. (1863) S. 431 ff.; ders., Deutsche Rundschau 1881 (XXVIII), S. 220 ff., und „Jahrbb. der D. Gesch." 1898; Michael SJ., Geschichte des D. Volkes ꝛc., Bd II (1899), S. 318 ff.; Lea, History of the Inquisition of the Middle Ages II (1888); v. Hoensbroech, D. Papsttum in s. sozial-kulturellen Wirksamkeit I (1900), S. 115—122; 636 f. — Regesten zur Geschichte Konrads sind aufgestellt in der erwähnten Diss. von Beck, S. 42—44; sie reichen vom 8. Jan. 1216 bis zum 26. Juli 1235. — Vgl. Benrath, Der Ketzermeister K. v. M. in neuester jesuitischer Beleuchtung (Deutsch-ev. Blätter, Halle 1901, H. 5).

Mit dem Namen Konrad von Marburg verbinden sich zwei bedeutsame kirchengeschichtliche Erinnerungen: er hat sich in seiner Stellung zur hl. Elisabeth als den Typus des Seelenführers dargestellt, welcher in einseitig strenger Askese die Nachfolge Christi zur That werden und das Heil gewinnen lassen möchte, und er ist zugleich das Werkzeug gewesen, welches von Gregor IX. als geeignet angesehen wurde, die päpstliche Inquisition neben bezw. an Stelle der bischöflichen in Deutschland einzuführen (vgl. Bd IX S. 155). Winkelmann macht (Deutsche Rundschau 1881, XXVIII, S. 220) darauf aufmerksam, daß doch bei ihm beides, die Ueberschätzung der Askese und die Ketzerverfolgung, aus der nämlichen Quelle hervorgehe, Ausstrahlungen desselben Grundgedankens seien, „nämlich der bedingungslosen Unterordnung jeder individuellen Existenz unter die Gebote der Kirche, welche ihren Mitgliedern nicht so sehr Menschenliebe als Selbstertötung, nicht so sehr Glaubensinbrunst als Rechtgläubigkeit als den sichersten Weg zur Seligkeit anpries und in unzähligen Beispielen vor Augen stellte". Konrads Persönlichkeit und sein Wirken — soweit wir beides kennen — versteht man nur auf dem Hintergrunde des gleichzeitigen großen und für die römische Kirche gefährlichen Abfalls von der unbedingten kirchlichen Uniformität und der angeblichen alleinigen Berechtigung des römisch-bestimmten Kirchentums, wie es seine Seele erfüllte. Diesem Abfalle traten auch andere Prätorianer des absoluten Papalismus mit den gleichen von jenem ihnen in die Hand gedrückten Waffen entgegen. Daß aber doch noch ein Unterschied in der Schätzung zwischen Konrad und den lediglich blutdürstigen Peinigern etwa der Albigenser besteht, verdankt er der Thatsache, daß er sich zum Seelenführer der gefeierten Heiligen qualifiziert und seine Stellung doch auch ab und zu benutzt hat, um jener die äußersten Extravaganzen zu untersagen. Indem wir bezüglich seiner Stellung zu Elisabeth und der Einwirkung auf diese auf den A. Elisabeth v. Thüringen Bd V S. 309 ff. verweisen, verfolgen wir hier, soweit dies angängig, seine Lebensschicksale und insbesondere seine Wirksamkeit als Inquisitor.

Über seinem Leben bis zu dem Zeitpunkte, wo Konrad in die Umgebung des Landgrafen Ludwig IV. von Thüringen (1216—1227) eintrat, schwebt ein nicht mehr zu hebendes Dunkel. Wir kennen nicht sein Geburtsjahr — es fiel in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts. Wir können nur aus dem Beinamen darauf schließen, daß er in Marburg oder genauer wohl in der Nähe von Marburg geboren war, vielleicht aus dort be-

gütertem Geschlechte (Henke, S. 8 und Anm. 4). Welcher Art seine Beziehung gewesen, wo er, der mehrfach „Magister“ (ob wie gewöhnlich den akademischen Grad bezeichnend, oder in der Gedankenverbindung magister haereticorum — wozu Du Cange, Glossar. s. v. zu vergleichen — ist ungewiß) genannt wird, seine Studien gemacht, ob Konrad Ordensgeistlicher, und dann wieder ob er Dominikaner (so Trithemius im Chronicon Hirsaug., S. 523; 525; 547 [1690]) oder Franziskaner vielleicht im „Dritten Orden“ (dazu vgl. Henke, S. 43), oder endlich, ob er Weltgeistlicher gewesen sei (dazu Estor bei Kuchenbecker I) — alles das ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Wahrscheinlich höchstens ist es, daß er in Straßburg 1212 bei der großen Ketzerverbrennung (vgl. Röhrich, Ref.-Gesch. des Elsaß, 1830, I, S. 20; ders. in ZhTh 1846 S. 121 ff.; Hoensbroech a. a. O. S. 103) mitgewirkt habe, da die älteren Berichte nichts davon wissen und nur Trithemius in etwas unklarer Weise davon redet (Hausrath läßt ihn beteiligt sein, Kl. Schr. 158 f.). Zweifellos dagegen ist seine Beteiligung an dem Ketzerprozesse gegen den Propst Heinrich Minniken in Goslar, der 1224 vom Bischof Konrad von Hildesheim zum Feuertode gebracht wurde (vgl. das Erfurter Chronic. Sampetr. bei Mencken III, sowie MS SG. XVI ad a. 1220, den übrigen gleichzeitigen Nachrichten entgegen). Durch Innocenz III. (vgl. Chron. Sampetr. a. a. O. p. 242), dann wieder durch Honorius III. (vgl. Hausrath, Kl. Schr. S. 164) wurde Konrad zum Kreuzprediger in Deutschland ernannt, ein Amt, das er mit Hingabe und Geschick führte.

Wesentlich auf diese Jahre, welche er unter dem ihm sehr geneigten Ludwig IV. zubrachte, scheint sich die günstige Charakterisierung zu beziehen, wie der Thüringer Kaplan Berthold sie in den Reinhardsbrunner Annalen giebt: der Landgraf habe ihn bei der Verleihung der Pfründen stets zu Rate gezogen, denn „Magister Konrad glänzte damals wie ein heller Stern in ganz Deutschland; er war gelehrt, rein in Lehre und Leben, ein Eiferer für den Glauben, ein Bekämpfer der ketzerischen Bosheit; Reichtum oder Benefizien erstrebte er nicht, zufrieden mit dem einfachen Kleide eines demütigen Klerikers war er ernst und fest in seinen Sitten, streng von Ansehen, gütig, dankbar und freundlich gegen die Guten, gerecht im Gericht gegen die Schlechten und Ungläubigen . . .“ (Henke S. 13 nach Berthold in den Annal. Reinhardsbr. ed. Wegele p. 191 f.). Dagegen steht nun wieder das Urteil Dietrichs von Apolda in der Lebensbeschreibung der hl. Elisabeth (s. o. Bd V S. 309 f.), der von guten Seiten seines Charakters nichts weiß und nur den Eindruck empfangen hat: Erat — sicut omnes novimus — homo rigidus et austerus, unde a multis timebatur. Das ist gewiß eine zutreffende Charakteristik seines Auftretens in der Stellung, wie sie ihm Gregor IX. anwies, welcher in dem Todesjahre Ludwigs IV. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte.

Nach dem Wortlaute der Bulle vom 17. Juni 1227 (bei Ripoll, Bullar. Ord. Praedic. I, p. 20) wurde ihm als päpstlichem Inquisitor die übliche Vollmacht verliehen, und er hat sie alsbald reichlich ausgenutzt. Aber in volle Aktion trat er erst nach dem Erlaß der Hauptbulle Gregors gegen die Ketzerei in Deutschland (bei Hartzheim, Conc., III, 540) und an ihn selbst (bei Kuchenbecker, III, s. u.). Durch den Frieden von San Germano mit Friedrich II., hatte sich Gregor die Aktion frei gemacht: der Kaiser selbst bestätigte neue scharfe Ketzergesetze im März 1232 in Ravenna — die nun einsetzende allgemeine Verfolgung begleitet der Verfasser der Kölner Annalen mit der lakonisch-schauerlichen Bemerkung: „da fing das Feuer an Macht zu bekommen über die Sterblichen“ (Annal. Col. maximi, MG SS XVII, 843). Zunächst im Westen Deutschlands. Auch wenn uns die freilich nur sporadischen Auskünfte aus zeitlich dem Geschehenen nahe stehenden Berichten über Folter und Verbrennungen in Straßburg, Colmar, Trier u. s. w. nicht zu Gebote ständen (vgl. Hausrath, Kl. Schr. 195), so würde das Breve Gregors IX. vom 11. Oktober 1231 an Konrad (bei Kuchenbecker, Analecta III, 73) genug besagen: Gott habe seine Gnade an ihm reichlich bewiesen, nicht nur zahlreiche Ketzer, sondern auch Häresiarchen habe er schon ausgerottet. Um ungehinderter kämpfen zu können, brauche er sich an das übliche Untersuchungsverfahren nicht zu binden (. . te a cognitionibus causarum habere volumus excusatum); gegen receptatores, fautores et defensores von Ketzern soll er nach Gutdünken, auch mit Interdikt, vorgehen dürfen. Andererseits werden weitreichende Privilegien (Ablaß) den treuen Helfern im Angeben, Fangen und Abstrafen der Ketzer zugesagt. Neben Konrad traten andere, wie der Dominikaner Tors (Dorso, Droso) mit dem einäugigen Taugenichts Johannes auf; der „kannte die Ketzer am Gesicht“ — aber es genügte auch schon die Denunciation Beliebiger; die Folter half dann schon nach. Neuere katholische Schriftsteller suchen im direkten Gegensatze zu den Quellen die Zahl der Opfer Konrads als recht gering erscheinen zu lassen — die Angaben

der Quellen sollen da auf „Gerücht“ oder „Übertreibung“ beruhen. So Pfülf S.J. in dem A. Konrad im Kath. Kirchenlexikon (2. Aufl. VII. Bd, S. 951): „Wo immer einmal bestimmte Angaben sich finden, handelt es sich nur um ganz wenige, so 1232 in Erfurt um vier Hinrichtungen“; „doch mag (!) es wahr sein, wenn die Gesta Trevir. sagen: putatur quod aliqui innocentes exusti fuerint“. Diesen Eindruck zu erhalten, wird dann eine passende Quellenverwendung geübt: z. B. S. 952 wird der Bericht des Bischofs Siegfrieds III. von Mainz an Gregor IX. zwar citiert — er bildet ja in der That wohl das wichtigste Aktenstück über K.s Thätigkeit, das uns aufbewahrt ist (MG SS XXIII, 931) — was aber da steht, erfährt der Leser nicht. Und doch geht aus dem Berichte hervor, daß K. (auf das Zeugnis einer gewissen Adelheid hin) cognatos et notos et affines . . fecit comburi. Und ein anderer, Amfried, gesteht da, daß er multos innocentes alios ad ignem, alios ad tonsuram . . coegerit, magistro Cunrado judicium fulminante. Der Bischof schildert dann die maßlose Ausdehnung der Inquisitionsthätigkeit eben durch K. Ähnlich wie mit dieser, so verfährt Pfülf auch mit der zweiten Hauptquelle, nämlich den Annales Colon. max. (genauer: deren Continuatio IV, MG SS XVII, 836ff.) ad a. 1233. Der Jesuit verkleinert überhaupt die Zahlen der Opfer in dem Maße wie einst Dodwell die der altchristlichen Märtyrer, und weist dann schließlich zur Entlastung K.s S. 932 darauf hin, daß sein strenges Vorgehen „nicht geschehen ist aus Blutgier und Grausamkeit, sondern aus einem für heilig gehaltenen Pflichtgefühl“. Daß dann die Verantwortlichkeit für Gregor IX. und die römische Kirche in demselben Grade wächst wie das Werkzeug K. entlastet wird, liegt auf der Hand (vgl. Gregors Anordnungen 1227—1233 bei Hoensbroech, Papsttum I [1900], S. 636—637). Und in der That, von Gregor wurde K. zu immer weiter und tiefer greifender Thätigkeit aufgefordert — es sollte in Deutschland so werden wie in Südfrankreich (die betr. Bullen bei Fredericq, Corpus Docc. Inquis. Neerland. I, 1889 n. 81 ff.). Wie man an die Ausführung der römischen Vorschriften in Deutschland ging, das zeigen die Akten einer freilich nicht datierten aber der Zeit angehörenden Synode (vgl. Z. f. d. Gesch. d. Oberrh. 1852, H. 3). An der Spitze der Aktion steht K.; er hat auch nebst den Bischöfen von Mainz und Hildesheim den Bericht an Gregor IX. erstattet, dessen phantasiereiche Schilderungen von dem froschartigen Dämon oder Kater, den die Ketzer küssen, um sich zu ihren Scheußlichkeiten vorzubereiten, lange Zeit auf die unglücklichen Stedinger (s. d. A.) bezogen worden sind, während Schumacher (Die Stedinger, 1865) nachweist, daß derselbe sich auch auf die rheinischen Verhältnisse bezieht. „Proh dolor!“ ruft der Papst aus — jetzt sei der Augenblick da, einen Kreuzzug nach Art des albigensischen einzuleiten. Aber die Herren im Reich waren zu einer allgemeinen Aktion nicht zu bringen — da lud Konrad einen von ihnen, den Grafen von Sayn, als Ketzer selbst vor sein Tribunal, nachdem bereits die Grafen von Henneberg und Solms, eine Gräfin von Loos und andere sich auf bloße Denunciation hin schimpflicher Strafe hatten unterwerfen müssen. Der Graf von Sayn verantwortete sich auf einer Mainzer Synode im Juli 1233 zwar ohne Erfolg. Aber zur blutigen Entscheidung fühlte K. sich noch nicht stark genug; er sammelt nun das Kreuzheer — als er inzwischen nach Marburg zurückkehren wollte, wurde er am 30. Juli 1233 nicht weit von da, am Löhnberg, von Rittern überfallen und mit mehreren seiner Begleiter totgeschlagen. Tors, der sich in Rom frischen Mut und Segen geholt hatte, setzte das Geschäft noch eine Zeit lang fort — dann ließ ihn der Rat von Friedberg fassen und aufhängen. Die Mörder Konrads, über dessen Tod Gregor IX. ein heftiges Wehklagen erhob, wurden mit den schwersten kirchlichen Strafen belegt — aber die öffentliche Meinung war in Deutschland doch zu sehr durch K.s Vorgehen erregt, als daß jene, trotz der Statuten von Ravenna, die entsprechende Ahndung seitens des weltlichen Richters hätten erfahren dürfen. Man ahnte, von welchen furchtbaren Weiterungen sie das Land befreit hatten; denn obwohl noch Kreuzfahrer die thüringischen, hessischen, nassauischen und andere Striche heimsuchten und der Bluttag gegen die Stedinger der Bartholomäusnacht gleichgestellt werden kann, so ist doch mit K.s Tode der Mann dahingegangen, der die Gesamtaktion hätte organisieren und leiten können. Daß Rom ihn nicht kanonisiert hat, ist ein Beweis von Undank gegen einen Mann, der ihm alles, auch seinen Nachruhm, geopfert hat. Der neueste Geschichtschreiber des deutschen Volkes, E. Michael S.J., will freilich glauben machen, daß K. die Erwartungen des Papstes insofern getäuscht habe, als er seine Vorrechte als Inquisitor mißbrauchte und ein rechtswidriges Verfahren sich habe zu schulden kommen lassen — alles „getrieben von einem Übereifer, welcher die Sache der Kirche zu fördern glaubte“. Um dies plausibel zu machen, also die Schuld auf den Diener zu schieben, der unrichtig die Befehle seines Herrn, des

Papstes, ausgeführt habe, giebt Michael bei K. „Härte des Charakters", „den ein ausgesprochen fanatischer Zug entstellt hat", im Gegensatze zu den Schönfärbereien, die bei Pfülf nachwirken, zu. Aber man halte sich doch an Papst Gregors eigenes Urteil und die ganze Anschauungsweise der Zeit, die in seinen Maßnahmen einen unser Gefühl so schwer beleidigenden Ausdruck findet. Wenn Kaltner S. 142 behauptet, daß Konrads Inquisitionsverfahren „den Gesetzen großenteils entsprach", welche Päpste und Kaiser erlassen hatten, so wird das von Michael ohne Grund „entschieden in Abrede gestellt" (S. 332, A. 1). Denn Gregor selber hat es anerkannt in dem Rundschreiben vom 21. Oktober 1233, welches „einen Panegyricus auf Konrad enthält, der beinahe eine Kanonisation in Aussicht stellt" (Hausrath, Kl. Schr. S. 217), und worin dieser als ecclesiae paranymphus, vir consummatae fidei, praeco fidei christianae gepriesen wird. Papst Gregor hatte diesem Werkzeuge die übrigens gelegentlich römischerseits (vgl. Martène und Durand, Thes. V, 1816 C) auch andern gegebene Vollmacht verliehen, auf bloße Denunciation hin ohne Untersuchung und Prozeß das Urteil zu sprechen — te a cognitionibus causarum habere volumus excusatum —; wenn nun K. davon den Gebrauch gemacht hat, welchen sein Auftraggeber ihm nahe legte und der letztere, wie der Panegyricus beweist, damit zufrieden war — so fällt die Verantwortung nicht auf den Diener, sondern auf den Herrn. Michael bringt nun allerdings eine angebliche Äußerung Gregors bei, der gemäß dieser mit K.s Vorgehen nicht zufrieden gewesen sein soll. Es handelt sich um eine Mitteilung in den Annales Wormatienses (bei Boos, Quellen z. Gesch. v. Worms III, 169; auch MG SS XVII, 40): K. habe sich durch die Entlastungszeugen des Grafen von Sayn nicht von seinem Urteile abbringen lassen — da habe der Graf an Gregor appelliert. Der habe geantwortet: Miramur quod talia inaudita judicia tamdiu apud vos sustinuistis etc. Das wäre ja vielleicht als eine Mißbilligung des Verfahrens (und nicht lediglich der Grausamkeit) K.s zu verstehen. Aber wer berichtet das? wer hat das aus Gregors Munde gehört? — denn eine schriftliche Äußerung des Papstes liegt nicht vor, und jedenfalls hieße es die Tragweite solch einer allgemeinen Redeweise überspannen, wenn man daraus lesen wollte, Gregor habe hier prinzipiell durch das Attribut „inaudita" das eventuelle Vorgehen eines päpstlichen Inquisitors auf bloße Denunciation hin getadelt, den er doch selbst unter Umständen von der Führung eines ordnungsmäßigen Prozesses entbunden hatte, wie dies auch Alexander IV. (Martène a. a. O.) sowie Gregor X. (ebd. 1820 A) gethan haben. Wenn endlich Michael S. 335 den Schein erwecken möchte, als sei Gregor über das Vorgehen K.s durch Dorso und andere getäuscht worden (. . „man hatte dem Papste gesagt, daß K. nur solche dem Tode geweiht habe, welche offenbar der Häresie überführt worden waren"), so übersieht er bei der aus Rodenberg, Epist. Saec. XIII, I, 454, 21 angezogenen Stelle „patenter de provitate convictos solempni voluit interire tormento"; daß der Nachdruck auf patenter einerseits und solemni andererseits liegt und also die Stelle so zu verstehen ist: wer ordnungsmäßig überführt ist, wird solemni tormento zu Tode gebracht, wer nicht patenter convictus est, wird still bei Seite geschafft.

Die landläufige Ansicht, wonach dadurch, daß Konrad den Bogen überspannte, derselbe brach und so die päpstliche Inquisition in Deutschland überhaupt nicht habe weiter eingeführt werden können, ist zu berichtigen. Zwar ist auch noch Hinschius V, 454 der Ansicht, daß „Konrads rücksichtsloses Vorgehen und tumultuarische und parteiische Justiz" eine so starke Reaktion hervorgerufen habe, daß „erst im Laufe des 14. Jahrhunderts sich hier einzelne päpstliche Inquisitoren finden." Aber abgesehen davon, daß noch gewissermaßen als Nachwehen des durch Konrad entfesselten Sturmes 1234 und 1235 Ketzerverbrennungen (Funktionen päpstlicher Inquisition) vorkommen, hat sich eine durch dieses Institut bethätigte Verfolgung in Oesterreich in den sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts zu ihrer Höhe erhoben (vgl. Reineri contra Wald. liber ed. Gretser, in der Max. Bibl. vett. P. XXV, Lugd. 1677, p. 273 E, wonach der sog. Passauer Anonymus päpstlicher Inquisitor war; ferner: Haupt, Waldensertum und Inquis. [DZGW I, 1889, S. 286; 301 f.]). Im 14. Jahrhundert hat die päpstliche Inquisition wie überhaupt so auch für Deutschland „eine umfassende neue Organisation erlebt in den Jahren 1348, 1364 und 1372 durch Papst Clemens VI., Urban V. und Gregor XI., und der gefügige Kaiser (Karl IV.) unterstützte um diese Zeit ihr Wirken nach Kräften" (Hansen, Zauberwahn, S. 339), und in den Nachbarländern Böhmen, Mähren, Polen, Schlesien und Ungarn fällt gerade in die erste Hälfte des 14. Jahrh. eine außerordentliche Thätigkeit auf diesem Gebiete, von „einer Flut von päpstlichen Bullen" unterstützt (vgl. Haupt, Deutsch-böhm. Waldenser, ZKG 1894 [XIV] S. 1). Benrath.

Konsekration s. Eucharistie Bd V S. 566,3—16.

Konsens, Züricher s. Züricher Konsens.

Konsensusformel s. Helvetische Konsensusformel Bd VII S. 647—654.

Konsistorien, Konsistorialverfassung. — Die Litteratur über die Konsistorien findet sich in den Schriften über evangelische Kirchenverfassung und über landesherrliches Kirchenregiment überhaupt. Eine ältere Monographie ist Weber, De consistorio (1647). Der sogen. Konsistorialprozeß, d. i. das (sog. unbestimmt) summarische Verfahren, welches bei den Konsistorien ehedem üblich war, ist wissenschaftlich behandelt von Ludovici (1713).

Konsistorium heißt in der katholischen Kirche die vom Papste gehaltene Versammlung des Kardinalskollegiums, sowie die kollegiale Behörde, welche dem Generalvikar, dem Gehilfen des Bischofs in der Ausübung der iura iurisdictionis, mit Konsultativ-Votum zur Seite gestellt ist. An diese letztere Wortbedeutung schließt sich die in der deutschen evangelischen Kirche übliche an, um welche es sich im folgenden handelt. Sie findet sich zuerst in einem Antrage, der von dem zu Torgau versammelten großen Ausschusse des speziell sog. Kurfürstentums Sachsen, d. i. der 1422 von den Wettinern erworbenen sächsischen Landesteile um Torgau und Wittenberg, am 13. Mai 1537 an den Kurfürsten Johann Friedrich gerichtet wurde und dessen Inhalt in dem landesherrlichen Reskripte, welches in seiner Folge nach Wittenberg erging, dahin zusammengefaßt wird: „daß die hohe unvermeidliche Notdurft erfordern wollt, dieweil der Bischöfe und des Bistums geistliche Jurisdiction . . . durch ihr Verfolgen der göttlichen Wahrheit . . . gefallen, daß zu Erhaltung der . . . bekannten göttlichen Lehre auch christlichen Gehorsams, Zucht und gutter Sitten und Ehrbarkeit, anstatt jener Bischöfe und ihrer mißbrauchten Jurisdiktion und Obrigkeit, etzliche Consistorien . . . möchten aufgerichtet, und gelehrte, gottesfürchtige und fleißige Personen zu Verwaltung derselben . . . verordnet, und ihnen vom Landesherrn, als der Obrigkeit, Gewalt, Befehl und Commission gegeben werden, in den Sachen, darin die Kirche ein billig Aufsehen haben soll, gütlich und rechtlich zu handeln, Einsehen zu thun, zu büßen, zu strafen, und Anderes, das die Nothdurft dabei erfordern würde, fürzuwenden." Die Stände baten, daß über ihren Antrag, neben dem Kanzler Brück, auch Luther gehört werden möge. — Offenbar stand jener Antrag im Zusammenhang mit einem um wenige Wochen älteren Schluß des Schmalkalder Konventes (A. Sm. tr. de pot. et primatu papae § 77, Rechenb. p. 354 sequent.), der die Verpflichtung der Landesherrschaften betont hatte, „wo die Bischöfe unrecht richten oder nachlässig sind", Kirchengerichte namentlich für Ehesachen herzustellen. Aber der Name der Konsistorien war in Schmalkalden noch nicht gebraucht.

Provisorische Einrichtungen, vermöge deren das Kirchenregiment in landesherrliche Hand genommen war, bestanden in den kursächsischen Landen damals schon volle zehn Jahre, hervorgegangen aus der Überzeugung, daß, wie man den Kirchenoberen nicht gehorchen dürfe, wo sie richtige Wort- und Sakramentsverwaltung verbieten, so man die Pflicht und demgemäß die Befugnis habe, eine solche Verwaltung nach dem Maße seiner Kraft zu erhalten, nicht bloß indem man das dafür bestimmte Stiftungsvermögen zusammenhielt, sondern auch indem man für richtig lehrende und lebende Pastoren landesherrlich sorgte (s. d. A. Kirchenregiment oben S. 469, 20 ff.). Auf Grund solcher Gedanken hatte der Kurfürst, von Luther wiederholt aufgefordert, sobald der speyerische Reichsschluß von 1526 es ihm gestattete, das Land in vier Teile geteilt, von denen der obenerwähnte „Kurkreis" einer war, und in jedem derselben durch je eine aus Geistlichen und Nichtgeistlichen zusammengesetzte Kommission im Jahre 1527 Kirchenvisitation halten lassen (vgl. Sehling, Kirchenordnungen 1, 33 ff.). Die Zusammensetzung aus Nichtgeistlichen, als „die auf die Zinse und Güter", und aus Geistlichen, als „die auf die Lehre und Person verständig" seien, hatte Luther (Br. vom 22. Nov. 1526) vorgeschlagen; sie ergab sich aber aus den verfolgten Zwecken schon von selbst. Instruktionsmäßig hatte dann jede Kommission in dem Bezirke je eines fürstlichen Amtes, in die ihre Visitationssprengel zerfielen, einen Pastor zum Superintendenten ernannt. Diese Superintendenten bildeten mit den Amtleuten zusammen die erste Instanz der provisorischen Kirchenregierung, u. a. auch in Ehesachen; die Oberinstanz wurde in nicht ganz genauer Regulierung teils durch die Visitationskommissionen (und zwar sogar nach beendeter Visitation), teils durch die landesherrliche Kanzlei gebildet, welche, wo sie theologischer Sachverständiger bedurfte, die Wittenberger Professoren heranzog. Das Examen der Priesteramtskandidaten war bei der dortigen

theologischen Fakultät (vgl. Sehling, Kirchenordnungen 1, S. 56). — Die schwache Seite dieser Einrichtungen, die sich namentlich in Betreff der Ehesachen fühlbar machte, war teils die Ungleichmäßigkeit, mit der die verschiedenen Superintendenten verfuhren, teils ihr Mangel an Autorität. Denn die fürstlichen Amtleute und die städtischen und gutsherrlichen Beamten, durch welche ihre Entscheidungen exequiert, bezw. ihr Verfahren polizeilich unterstützt werden sollte, wirkten ihnen vielmehr, worüber vielfach geklagt wird, häufiger entgegen. Und daß weder die Visitatoren, noch der Hof ständige Behörden ersetzen konnten, liegt auf der Hand. Aus den hierdurch entsprungenen Zuständen ging der Antrag des Ständeausschusses im Kurkreise hervor. Er intendierte vier Konsistorien: eines für jeden Visitationssprengel.

Zunächst wurde er der Wittenberger theologischen und juristischen Fakultät überwiesen, um zu erachten, wie er auszuführen sei. Dies Erachten wurde im Laufe des Jahres 1538, im wesentlichen von Jonas verfaßt, erstattet (gedr. bei Richter in Reyscher und Wildas Zeitschrift f. Deutsches Recht, 4, 62, und in seiner Gesch. der evangel. Kirchenverfassung S. 82 f.), und erörtert das Bedürfnis nach Konsistorien, welches es vollständig anerkennt, ferner die ihnen zuzuweisende Kompetenz, welche es auf „alle Fälle und Kasus" ausgedehnt zu sehen wünscht, „die vor Alters zur jurisdictio ecclesiastica gehört haben", und endlich die Exekutivmittel, mit denen sie ausgestattet werden müssen. Es sei notwendig, daß der Landesherr ihnen eine in seinem Namen und Auftrage selbstständig zu handhabende Exekution übertrage, durch die sie von dem guten oder nicht guten Willen der sonstigen Beamten unabhängig werden; als Exekutivmittel seien Bann (d. i. großer Bann, als weltliche Strafe gedacht, nach A. Sm. p. 3. a. 9), Leibesstrafe, Geld und Gefängnis angemessen. — Neben diesen drei Hauptpunkten bespricht das Erachten an zweiter Stelle einige eventuelle oder sekundäre Konsistorialgeschäfte, die Besoldung der Konsistorialen und ihre Beaufsichtigung. Es denkt dabei die Konsistorialen nicht als Mitglieder eines Kollegiums, sondern jedes der vier Konsistorien soll nach Art der Einrichtung der bischöflichen Behörden in vorreformatorischer Zeit bestehen aus einem Einzelrichter — „oberster Judex", „Archidiakonus" — welcher bloß „Notarien oder Schreiber" neben sich hat. Allein dieser Einzelbeamte soll doch nichts sein, als ein landesherrlicher „Kommissarius", so ist sein ständig gebrauchter Name; und wenn man, wie z. B. Jacobson in der ersten Ausgabe dieser Encyklopädie es that, versucht hat, die ältesten Konsistorien als Behörden nicht der Landesherren, oder, wie wir heute sagen, des Staates, sondern der kirchlichen Genossenschaft aufzufassen, ist das mit den Quellen nicht im Einklange.

Allerdings lehrt Rieker, Rechtl. Sellung der ev. Kirche, S. 166 ff. ganz mit Recht, daß im Sinne der Zeitgenossen die Konsistorien, weil sie an die Stelle des bischöflichen Amtes treten sollten, als Kirchenbehörden aufzufassen sind, aber er betont dabei nicht genügend, daß sie dies faktisch — vom modernen Gesichtswinkel aus beurteilt — nicht waren. In Wahrheit waren sie von Anfang an Behörden des Landesherrn; von ihm erhielten sie ihre Vollmachten, sein Wille rief sie ins Leben und gab ihnen Lebenskraft, wie dies auch gerade das Bedenken des Jonas unverhüllt zum Ausdrucke bringt. In der Theorie existierte noch kein landesherrliches Kirchenregiment, thatsächlich war es längst gegeben. Vgl. Sehling, Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen, und Georg von Anhalt, Leipzig 1899 S. 10 ff. 84, und Kirchenordnungen, 1901, 1, 58. Gegen die eigenartigen Aufstellungen von Sohm, Kirchenr. S. 617, der von diesem ersten Konsistorium das landesherrliche Kirchenregiment und das Eindringen des „dem Begriffe der Kirche widerstreitenden Kirchenrechts" datiert, hat Rieker a. a. O. S. 173 ff. mit Recht polemisiert.

Die Gedanken des Wittenberger Erachtens auszuführen, insbesondere die selbstständige Exekutive und namentlich den Bann zu bewilligen, trugen vielleicht schon Luther und Brück, denen das Obererachten reserviert war, jedenfalls aber der Kurfürst Bedenken, und anscheinend aus Brücks Initiative ging daher zunächst die bloße Probeeinrichtung eines Konsistoriums nur für den Kurkreis hervor, das zu Anfang Februar 1539 in Wittenberg eingesetzt wurde: mit beschränkterer Kompetenz, denn es war allein Ehe- und Disziplinargericht; mit andersartiger Verfassung, denn es bestand nicht aus einem Einzelrichter, sondern nach Weise der Visitations-Kommissionen aus einem durch zwei Theologen und zwei Juristen gebildeten Kollegium landesherrlicher „Kommissarien", die man aus den jüngeren Mitgliedern des akademischen Lehrerkollegiums nahm; endlich noch ohne die verlangte Exekutive und vorläufig auch ohne nähere Instruktion, die vielmehr erst nachkommen sollte. Statt ihrer hatte in schwierigen Fällen das Konsistorium Luthers „und der andern Theologen und Juristen" Rat zu gebrauchen. — In solcher Weise trat es in der That ins Leben. Hinsichtlich der Instruktion war es (Herbst 1540) angewiesen worden, mit

Brück zu verhandeln und demnächst „die Ordnung in Form zu bringen, wie sie von Uns vollzogen, aufgerichtet und ausgeschrieben werden“ möge. Die Arbeit ward Ende 1542 fertig und ist unter dem Titel „Constitution und Artikel des geistlichen Consistorii zu Wittenberg“ schon 1563 von Geo. Buchholtzer ediert worden (Abdruck bei Sehling, Kirchenordnungen 1, 200 ff.). Auch sie jedoch, welche die vom Kurfürsten beanstandeten Punkte als unentbehrliche verteidigte und festhielt, blieb bloßer Entwurf, und so lange Wittenberg der Ernestinischen Linie gehörte, hat das dortige Konsistorium eine formelle Konsistorialordnung überhaupt nicht gehabt. — Jener Entwurf ist eine Umarbeitung des „Bedenkens“ von 1538, setzt nicht mehr vier, sondern bloß noch drei Konsistorien voraus, von denen zwei verfaßt sein sollen wie das Wittenberger, eines nach den Plänen des Bedenkens. Ihre Kompetenz soll die Aufrechterhaltung reiner Lehre und richtiger Ceremonien im Lande überhaupt, die Aufsicht auch auf das Leben der Geistlichen, den „Schutz und Schirm der Pastoren“, die Sorge für Kirchenvermögen und Kirchenbaulast, die Verfolgung öffentlicher Sünder, bei welcher das Kirchenzuchtsmoment und das der Polizeistrafe (sog. casus mixti) ineinanderfließen und die Ehesachen umfassen, und zu den Mitteln, mit denen einer solchen Kompetenz genügt wird, sollen regelmäßige vom Konsistorium zu haltende Kirchenvisitationen gehören. Das Wittenberger Konsistorium selbst aber hatte eine so ausgedehnte Kompetenz auch damals noch nicht, sondern verblieb bis zur Schlacht bei Mühlberg in seinen immerhin unbestimmten Grenzen von 1539. — Seine Geschichte ist mit Benutzung weimarischer Archivalien zum erstenmale eingehend erörtert worden von Mejer, in ZKR 13 (1876), S. 28—123, und in „Zum Kirchenr. des Reformations-Jahrh.“ S. 1 ff.

Was die Organisation der Kirche im Albertinischen Sachsen anlangt, so war die sogleich mit Einführung der Reformation unter Herzog Heinrich hervorgetretene Absicht, ein Konsistorium zu Leipzig zu errichten, nicht zur Verwirklichung gelangt (Sehling, Kirchenordnungen 1, 94). Auch Herzog Moritz verfolgte zunächst denselben Plan, ging dann aber dazu über, die bischöfliche Verfassung zu restaurieren. Die Beratungen und Gutachten über die einschlägigen Fragen sind von großem Interesse. In Merseburg nahm Fürst Georg von Anhalt als evangelischer Bischof die Leitung der Dinge in die Hand; ihm wurde ganz im katholischen Sinne eine kollegiale Behörde, Konsistorium, zur Seite gestellt. In Meißen, wo der Bischof bei der alten Lehre beharrte, konnte einstweilen nur das Konsistorium errichtet werden. 1548 erreichte die bischöfliche Periode ihr Ende. Das Merseburger Konsistorium wurde 1550 nach Leipzig und das Meißener Konsistorium später nach Dresden verlegt. Hierüber, sowie über den Rechtscharakter dieser Behörden, und die für diese Konsistorien bestellten Ordnungen vgl. Sehling, Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen, S. 13 ff., Kirchenordnungen 1, 96 ff.

Was sonst aus dieser ersten Reformationszeit an Behördengestaltungen ähnlicher Art, wie die Konsistorien, namentlich in den Städten vorkommt, wiewohl ohne den Namen (Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes, S. 133 f.), erweist sich bei genauerer Betrachtung allemal als Stadtrat oder Deputation desselben, erweitert durch einen oder mehrere geistliche Sachkundige. Interessant ist auch aus dieser Zeit das auch unter dem Namen der Reformatio Wittenbergensis bekannte, nicht selten mißverstandene Gutachten Melanchthons von 1545 (vgl. Sehling, Kirchenordnungen 1, 59). Am Reichstage wurde damals immer noch darüber unterhandelt, unter welchen Bedingungen die Evangelischen sich der römischen Kirche und ihren Bischöfen wieder unterwerfen könnten, und dies ist die Frage, welche von Melanchthon erörtert wird, jene Unterwerfung also deren Voraussetzung. Traf sie zu, so behielten die Bischöfe auch ihre alten Behörden. Aber Melanchthon führt aus, was man jedenfalls von den Bischöfen fordern müsse, sei die Haltung ordentlicher „Kirchengerichte“ für Verwaltung der Kirchenzucht und des Bannes, namentlich gegen öffentliche Sünder; und da der Bannprozeß nach Mt 18 geübt, also das dic Ecclesiae dabei gehandhabt werden müsse, so dürfe derselbe nicht bloß in der Hand von Geistlichen, sondern auch der Laienstand müsse in jenen die Ecclesia in dem Falle repräsentierenden Gerichten vertreten sein.

Nur neun Jahre später als diese „Reformation“ ist bereits eine Theorie der Konsistorialverfassung erschienen in dem Buche „Von den Mitteln und Wegen, die rechte und wahre Religion, welche uns Gott in diesen letzten und gefährlichen Zeiten wiederum geoffenbaret hat, zu befördern und zu erhalten“ (1554), von Erasmus Sarcerius, damals Superintendenten der Grafschaft Mansfeld, persönlichem Schüler der Reformationstheologen, und in der Praxis, die er bespricht, viel bewandert; denn sein Leichenprediger berichtet, er habe in nicht weniger als vierundzwanzig Grafschaften „Kirchenordnungen gestellt“. Indem er (s. Mejer, Grundlagen, S. 124 f.) davon ausgeht, auf Grund der custodia pri-

oris tabulae besitze die Landesobrigkeit das Kirchenregiment, erklärt er, sie sei demgemäß auch Konsistorien zu errichten befugt, als wichtiges Mittel, pflichtmäßig für die wahre Kirche zu sorgen. Er faßt dabei die Konsistorien als Kollegien auf, die aus geistlichen und nichtgeistlichen landesherrlichen Beauftragten zusammengesetzt und deren Kompetenzbefugnisse so bemessen seien, wie der Wittenberger Konstitutionsentwurf von 1542 sie bemißt, nur vindiziert er ihnen auch das Examen, die Ordination und Verpflichtung der anzustellenden Geistlichen und — im Anschluß an das vorreformatorische kirchliche Personalforum — alle Klagen gegen Geistliche. — Den Bann zu handhaben weist er nicht den Konsistorien zu, aber der Pastor soll denselben nicht handhaben dürfen, ohne daß in jedem Einzelfalle das Konsistorium die Sache untersucht und genehmigt hat, wobei das dic Ecclesiae dann als ein „sage es den Ältesten und Vorstehern der Kirche" erklärt und das Konsistorium als Kirchenrepräsentation in diesem Sinne genommen wird. — Die weltliche Exekutive sei demselben absolut unentbehrlich; doch möge, wenn betreffende Strafen zu erkennen sind, dies den nichtgeistlichen Beisitzern allein übertragen werden. Um endlich dem üblichen Widerstreben der weltlichen Beamten gegen kirchliche Ordnungen zu begegnen, empfiehlt Sarcerius den Landesherren, daß sie sich an ihrem Hofe kleine Oberkonsistorien zu unmittelbarem Vortrage der dahin gelangenden, die Kirche betreffenden Angelegenheiten einrichten mögen.

Aus der weiteren Geschichte der Konsistorien (Mejer, Grundlagen, S. 144 f.), welche in die Partikularhistorie der einzelnen Landeskirchen gehört und für Preußen z. B. vortrefflich dargestellt ist bei Jacobson, Preuß. Evang. Kirchenr. (S. 141 f.), für Sachsen von Müller, in Beitr. zur sächs. Kirchengesch. Bd 9 und 10 (Leipzig 1894 ff.) brauchen hier bloß einzelne Momente hervorgehoben zu werden. Nach sächsischem Muster aus Geistlichen und Nichtgeistlichen kollegialistisch komponiert und mit Superintendenten als Unterbeamten (nur in sehr kleinen Territorien pflegt der Superintendent selbst zugleich Mitglied zu sein) verbreiteten sie sich in allen lutherischen Landeskirchen Deutschlands. Sie treten an Stelle der ursprünglichen landesherrlichen Visitationskommissionen, und man kann sie als mindestens mittelbar aus denselben hervorgegangene Fortsetzungen dieser ältesten landeskirchlichen Regimentsbehörden bezeichnen. Als solche sind sie auch nicht lediglich Nachbildungen des sächsischen Vorganges, sondern ergaben sich aus der Handhabung der Idee des landesherrlichen Kirchenregiments von selbst; denn um das letztere zu üben, bedurfte die Landesherrschaft der Beamten, und solche konnten, da es nicht bloß Schutz des Kirchengutes und der äußeren kirchlichen Ordnung, sondern an erster Stelle die Aufrechthaltung reiner Lehre und richtiger Sakramentsverwaltung galt, nicht bloß Juristen oder Administrativbeamte sein, sondern es mußte auch theologische Sachverständige darunter geben; daher mit unbedeutenden Abweichungen die Verfassung der Konsistorien immer dieselbe bleibt. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß die Errichtung der Konsistorien zu Zeiten auch zu dem Zwecke erfolgte, die Lehrstreitigkeiten und die Übergriffe der Geistlichen in der Handhabung der Kirchenzucht einzuschränken. Aus diesem Grunde wurde z. B. 1561 das Konsistorium zu Weimar ins Leben gerufen, vgl. Sehling, Kirchenordnungen 1, 65. Wenn die Konsistorien selbstständig für sich allein bestehen, heißen sie formierte, wenn sie sich an weltliche Gerichte oder Verwaltungsbehörden in der Art anschließen, daß diese nur ad hoc mit geistlichen Mitgliedern vermehrt das Konsistorium ausmachen, so heißen sie nichtformierte. In kleineren Territorien kam ehedem dergleichen häufig vor, und es hat bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts selbst ein Forstamt gegeben, das solchergestalt zugleich Konsistorium war. Die Konsistorien, die der Landesherr selbst besetzt, heißen immediate; diejenigen, welche von untergeordneten Obrigkeiten besetzt werden und daher den landesherrlichen als ihren Oberbehörden unterstellt sind, heißen Mediatkonsistorien. In der Reformationszeit entstanden dergleichen Verhältnisse, wo landsässige Städte oder große Grundbesitzer mit relativer Selbstständigkeit Einzelrechte der Landeshoheit und so auch kirchenregimentliche innehatten; in neuerer Zeit sind bei den Mediatisierungen von 1806 und 1815 die mediatisierten Konsistorien gelassen worden. — Die konsistoriale Kompetenz ist von Anfang an nicht allenthalben dieselbe. In nicht wenigen Ländern trat sie ganz an Stelle der bischöflichen, in anderen wurde sie, ähnlich wie die des Wittenberger Konsistoriums von 1539, mehr beschränkt, so daß die Konsistorien bald nur kirchliche Gerichte sind — so z. B. ist das mecklenburgische zu Rostock im wesentlichen niemals mehr gewesen —, bald auch die administrativen Kirchenregimentsgeschäfte, die Sarcerius ihnen zudenkt, übertragen erhalten haben. Im ersteren Falle sind dergleichen Administrativsachen bei der landesherrlichen Kanzlei oder Geheimratsstube, und die nötige geistliche Sachkunde wird durch zugezogene Hofprediger oder Superintendenten vertreten. Die den Konsistorien zu regelmäßiger

Handhabung überwiesenen Kirchenregimentsbefugnisse pflegt man jura vicaria, die dem Landesherrn zu persönlicher Entscheidung vorbehaltenen jura reservata zu nennen. Immer aber bleiben die Konsistorien landesherrliche Behörden: daß eine eventuell auch selbstständig handelnde Vertretung der Kirche in ihnen vorhanden sei, ist ein Gedanke, der erst in den Überspannungen der Idee des geistlichen Amtes, wie sie im 16. Jahrhundert hervortraten, entsprang. Er hatte seinen praktischen Anlaß in Bestimmungen des westfälischen Friedens (J. P. O. a. 5. § 31. a. 7. § 1), vermöge deren auch unter einem andersgläubigen Landesherrn konfessionell korrekt besetzte Konsistorien garantiert wurden, seinen theoretischen Anhalt aber an den oben angeführten und an ähnlichen Äußerungen über den Bannprozeß. Allein er ließ unbeachtet, daß in denselben westfälischen Friedensunterhandlungen das Kirchenregiment ausdrücklich als Teil der Landeshoheit charakterisiert wurde, und daß bei jener Vorschrift des Friedens es sich um weiter nichts handelte, als um die Bestimmung, der Landesherr müsse dergleichen Rechte durch Beamte der entsprechenden Konfession verwalten.

Nach dem Prinzipe der landesherrlichen custodia prioris tabulae, das bis weit in das vorige Jahrhundert in der Regierungspraxis herrschend blieb, standen die Landesangehörigen unter der kirchenregimentlichen Episkopie der Landesherrschaft ohne Ausnahme: es war daher folgerichtig, daß sie insgesamt auch der landesherrlichen Behörde für Verwaltung dieser Episkopie unterstellt wurden. So haben mehrfach nicht bloß Protestanten, die zur Landeskirche nicht gehörten, sondern auch Katholiken und sogar Juden unter den Konsistorien gestanden. Erst indem immer durchgreifender das Toleranzprinzip zur Herrschaft kam und den Gedanken der genossenschaftlichen Unabhängigkeit der Kirchen vom Staate zur Anerkennung brachte, wurde dergleichen beseitigt. Modern ausgebildet hatte bis dahin das Konsistorium nicht bloß kirchenregimentliche, sondern — weil man sie von solchen nicht unterschied — auch kirchenhoheitliche Funktionen gehabt, und es ist begreiflich, daß die anfänglichen Vertreter des Toleranzprinzipes, welche gleichfalls noch nicht gelernt hatten, beiderlei Thätigkeiten genügend voneinander zu unterscheiden, nun dazu gelangten, dem Kirchenregimente anfangs überhaupt nur wesentlich kirchenhoheitliche Aufgaben zuzuschreiben, wie z. B. Thomasius thut, — demgemäß auch in Reaktion gegen die vorhin berührte falsche Amtstheorie, ernstlich diskutieren konnten, ob nicht die Zuziehung von Theologen zu den Konsistorien überflüssig sei: J. H. Böhmer, jus eccles. protest. lib. 1. tit. 28. § 30sqq. Nicht minder hing hiermit zusammen, daß man gelegentlich Reformierte oder Katholiken an lutherischen Konsistorien angestellt hat. — Eine gesundere Entwickelung aus der Zeit des absoluten Polizeistaates war die, daß den Konsistorien, ähnlich wie auch den katholisch-bischöflichen Behörden, seit Mitte des 18. Jahrhunderts die civile und kriminale Gerichtsbarkeit über kirchliche Personen und Sachen mehr und mehr abgenommen und den gewöhnlichen Gerichten übertragen wurde (s. den A. Gerichtsbarkeit, Bd VI S. 585). Selbst die Jurisdiktion in Ehesachen nahm man ihnen zuletzt ab, so daß sie, außer ihren administrativen Geschäften, bloß eine Disziplinarjurisdiktion über Amtsvergehen und hin und wieder eine mit ihrer kirchlichen Aufsichtsführung zusammenhängende Denunziationsbefugnis behielten.

Das Preuß. Allg. Landrecht Tl. 2 Tit. 11, § 143 f. sagt noch: „Bei den Protestanten kommen die Rechte und Pflichten des Bischofs der Regel nach den Konsistoriis zu", die dabei unter „Oberdirektion" der dazu verordneten Deputation des Staatsministerii stehen sollten. Es erkennt also diese Behörden noch als Handhaber der Kirchengewalt an. Wenn dem gegenüber in Ostpreußen schon 1797 und 1804, in den übrigen Teilen des Staates 1808 die Konsistorien aufgehoben und ihre Funktionen den Regierungskollegien übertragen wurden, so hing dies damit zusammen, daß man schon damals die evangelische Kirche als selbstständige Genossenschaft zu verfassen und den königlichen Kirchenregimentsbehörden bloß die Kirchenhoheit zu wahren beabsichtigte. Auch als 1815 (30. April) wieder neben den Regierungen Konsistorien eingerichtet wurden, jene „Oberdirektion" aber 1817 an ein besonderes Ministerium (der geistlichen Angelegenheiten) kam, blieb diese Intention noch bestehen und erklärt z. B., daß nach der Dienstinstruktion vom 23. Oktober 1817 die Konsistorien nicht bloß mit Evangelischen, sondern auch mit Katholiken besetzt sein und nicht bloß evangelische Kirchenangelegenheiten, sondern auch Aufsichtsrechte über andere Religionsparteien verwalten sollen. Sie sind als Kirchenhoheitsbehörden gedacht. Erst als Friedrich Wilhelm III. seine Synodalgedanken endlich vor dem absoluten Territorialismus Altensteins zurückzog, gestaltete er (Kabinetsordre vom 31. Dezember 1825) die Konsistorien zu rein „evangelisch-geistlichen", d. i. bloß die Kirchengewalt verwaltenden Behörden um und übertrug ihnen, unter fortdauernder Oberleitung des Ministeriums der geistlichen

Angelegenheiten, welches hierfür eine besondere „Abteilung" hatte, die sog. Interna des evangelischen Kirchenwesens, während die Verwaltung der sog. Externa und damit doch immer noch ein nicht unbedeutender Teil der Kirchenregimentsverwaltung bei den Regierungen blieb. Durch Verordnung vom 27. Juni 1845 ist alsdann dies Verhältnis durch Friedrich Wilhelm IV. in etwas günstiger für die Konsistorien gestaltet worden. Auch sonst hat er die Konsistorien selbstständiger zu stellen gesucht. Im übrigen blieb aber die Sache in Preußen und anderwärts wie sie war.

Erst das Jahr 1848 vermittelte eine Fortentwickelung, indem es bei Durchbruch des konstitutionellen Staatsgedankens in Deutschland das genossenschaftliche Selbstregiment der Kirchen wenigstens im Prinzipe zur Anerkennung brachte. Allerdings fehlten zur Ausführung dieser Idee noch viele Voraussetzungen. Aber man that darin wenigstens einen ersten Schritt, indem man die bisherige Stellung der Staatsministerien als Kirchenregimentsbehörden aufhob, sie vielmehr, wenn auch nicht sogleich mit genügender Korrektheit auf Verwaltung der Kirchenhoheit beschränkte und für die oberste Handhabung des Kirchenregimentes jetzt besondere, von jenen Staatsbehörden unabhängige Oberkonsistorien errichtete. Denn allenthalben erhielten sie konsistoriale Verfassung, wenn als Name auch hin und wieder der des Oberkirchenrats vorgezogen ward. In Preußen geschah dieser Fortschritt nach Vorbereitungen, die schon von 1848 datieren, mittelst königlichen Erlasses vom 29. Juni 1850, in den beiden Mecklenburg, Sachsen-Weimar und Oldenburg 1849 (modifiziert 1853), in Nassau 1850, in Waldeck und Anhalt 1853 (modifiziert 1865), in den beiden Schwarzburg 1858 und 1859, in Lippe-Detmold 1859, in Baden 1860, in Hannover anfangs 1866 u. s. f. S. die Nachweise bei Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht, § 152, Note 4. In den kleineren Staaten ist nicht allemal eine besondere Oberbehörde eingerichtet, sondern was das Ministerium an kirchenregimentlichen Rechten verwaltete, gelegentlich auch dem Konsistorium mit übertragen worden. (Vgl. die Darstellung bei Friedberg, Verfassungs-R. der ev. Landeskirchen 1888.)

Diejenige Form der evangelischen Kirchenverfassung, derzufolge in bisher dargelegter Art das Kirchenregiment durch landesherrliche Konsistorien und Superintendenten verwaltet wird, heißt Konsistorialverfassung. Sie ist die Verfassungsform, welche der deutschen evangelischen Landeskirche, im alten Sinne dieses Wortes, entspricht. Von ihr unterscheidet sich einerseits die presbyterial-synodale, vermöge deren die Kirche sich als Verein durch Ausschüsse — Synoden und Moderamina — selbst regiert (s. den A. Presbyterialverfassung), andererseits die heutzutage in Deutschland herrschende sog. gemischte Form der Kirchenverfassung, welche beiderlei Verfassungsgedanken miteinander verbindet.

(Mejer †) Schling.

Konstantin d. Gr. und seine Söhne, römische Kaiser. — Quellen: Cod. Theod.; Cod. Justin. (Otto Seeck, Die Zeitfolge der Gesetze Konstantins in Zeitschr. f. Rechtsgesch., Rom. Abt. X, 1889, S. 1—44: 177—251); Corpus legum imper. Rom. coll. Hänel, Leipzig 1857 p. 185 ff.: Corpus inscriptionum latin.; Münzen (Garrucci, Numismatica Constantiniana in Vetri ornati 1. A. Rom 1856; Storia della arte cristiana vol. VI; F. X. Kraus in Real-Encykl. d. christl. Altertümer II, S. 432—443; besonders W. Madden, Christian emblems on the coins of Constantine I the Great, his family and his successors in The numismatic Chronicle. New series vol. XVII. XVIII, London 1877. 78, auch separat; Cohen, Méd. rom. VI); Eutrop., Aurel. Vict., Panegyrici, Liban., Julian.; Ammianus Marcell., Anonymus Valesii (Ohnesorge, Der Anonymus Valesii de Constantino, Kiel 1885), Zosim. (P. Schmidt, De auctoritate et fide historica Zosimi, vitam Constantini Magni narrantis, Halle 1865; Ranke, Weltgesch. IV, 2 S. 264 ff.); die Kirchenschriftsteller, darunter Lactantius und besonders Eusebius: Hist. eccl., De laudibus Constantini, Vita Constantini (über die Glaubwürdigkeit Amed. Crivellucci, Della fede storica di Eusebio nella vita di Constantino, Livorno 1888, ferner in Studi storici 1894, S. 369 ff.; 1896, S. 531 ff.; Mancini, La pretesa Oratio Constantini ad sanctorum coetum, ebend. 1894, S. 92—228; Vict. Schultze, Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius ZKG XIV, 1893, S. 505—555; Otto Seeck, Die Urkunden der Vita Constantini ebend. XVIII, 1898, S. 322—345). Vgl. zum Ganzen H. Peter, Die geschichtliche Litteratur über die römische Kaiserzeit bis Theodosius I. und ihre Quellen, 2 Bde, Leipzig 1897. — Litteratur: J. C. F. Manso, Das Leben Konstantin d. Gr., Breslau 1817; Hug, Denkschrift zur Ehrenrettung K. (Zeitschr. f. d. Geistlichk. d. Erzbist. Freiburg 1829); Arendt, Ueber K. d. Gr. und sein Verhältnis zum Christentum (ThQS 1834, S. 387 ff.); J. Burckhardt, Die Zeit K. d. Gr., 1. A., Basel 1853, 2. A. Leipzig 1880); Theod. Keim, Der Uebertritt K. d. Gr. zum Christentum, Zürich 1862; Theod. Zahn, K. d. Gr. und die Kirche, Hannover 1876 (auch in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Erlangen u. Leipzig 1894, S. 241 ff.); John Wordsworth, Constantine the Great and his sons (Smith u. Wace, Dict. of Christian biography, I, London 1877 S. 623—654);

Demetriades, Die christliche Regierung und Orthodoxie Kaiser K. d. Gr., München 1878 (Diss.); Theodor Brieger, K. d. Gr. als Religionspolitiker, Gotha 1880 (aus ZKG Bd IV); Grisar, Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit K. d. Gr. (ZkTh 1882, S. 585 ff.); Victor Duruy, La politique religieuse de Constantin (Revue archéol. XLIII 1882, S. 96 ff.); L. Jeep, Zur Geschichte K. d. Gr. (Histor. und philol. Aufsätze, E. Curtius gewidmet, Berlin 1884, S. 81 ff.); Vict. Schultze, Untersuchungen zur Gesch. K. d. Gr. (ZKG VII 1885, S. 343 bis 371; VIII 1886, S. 517—542); H. Grätz, Die Herrschaft des Christentums durch Konstantins Bekehrung (Monatsschr. f. Gesch. d. Judent. 1886 S. 416 ff.); F. Görres, Die Verwandtenmorde K. d. Gr. (ZwTh XXX 1887, S. 343 ff.; dazu XXXIII 1890, S. 320 ff.); ders., Die Religionspolitik des Kaisers K. (ZwTh XXXI 1888, S. 72 ff.); ders., Weitere Beiträge zur Geschichte des konstantinischen Zeitalters (ebend. 1890, S. 206 ff.; 314 ff.); O. Seeck, Die Verwandtenmorde K. d. Gr. (ebend. 1890, S. 63 ff.); ders., Die Bekehrung K. d. Gr. (Deutsche Rundschau XVII 1891, S. 73 ff.); F. M. Flasch, K. d. Gr. als erster christlicher Kaiser, Würzburg 1891; L. Seuffert, K.s Gesetze und das Christentum, Würzburg 1891; O. Seeck, Die Anfänge K. d. Gr. (Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft, VII 1892, S. 41 ff.); E. Heydenreich, K. d. Gr. in den Sagen des Mittelalters (ebend. IX 1893, S. 1 ff.); ders., Griechische Berichte über die Jugend K. (Griech. Studien, Hermann Lipsius dargebracht, Leipzig 1894, S. 88 ff.); F. X. Funck, K. d. Gr. und das Christentum (ThQT 1896, S. 428 ff.); Paulys Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft 2. A.: Benjamin, Konstantin d. Gr., Konstantin II.; Seeck; Konstantius I., Konstans, Konstantius II. — Tillemont, Histoire des emper. IV (an Reichhaltigkeit des Inhalts bisher unübertroffen); H. Richter, Das weströmische Reich u. s. w., Berlin 1865; H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, II, Gotha 1888; Duruy, Histoire des Romains, VII, 1885; Victor Schultze, Geschichte d. Unterganges d. griechisch-römischen Heidentums, I, II, Jena 1887. 1892; G. Boissier, La fin du paganisme, 2. A., Paris 1894, 2 Bde; O. Seeck, Geschichte des Unterganges der antiken Welt, I, 2. A., Berlin. 1897.

I. Konstantin der Große 306—337. Das Verständnis der Anfänge Konstantins läßt sich nicht lösen von der Geschichte und Persönlichkeit seines Vaters Konstantius. Flavius Valerius Konstantius (der Beiname Chlorus erst bei späteren byzantinischen Schriftstellern) gehört zu den Männern des 3. Jahrhunderts, welchen die militärische Laufbahn der Weg zu hoher politischer Stellung im Reiche wurde. Seine Herkunft brachte man mit Claudius Gothicus in Verbindung; ob mit Recht, ist ebenso unsicher wie die Voraussetzung einer niederen Herkunft. Dem Gardepräfekten vermählte der Augustus des Westens, Maximianus seine Stieftochter Flavia Maximiana Theodora, nachdem er von seiner ersten Gattin Helena sich hatte scheiden müssen. Dann erfolgte 293 die Adoption und die Erhebung zum Cäsar und damit die Überweisung der gallischen, spanischen und britannischen Provinzen. „Ein Mann von stiller Pflichttreue und geringem Ehrgeize“, bewährte er sich in friedlicher Thätigkeit und in kriegerischen Unternehmungen. Die Abdankung der beiden Augusti am 1. Mai 305 brachte ihm die kaiserliche Würde. Doch bereits im Juli 306 starb er, schon länger kränklich, nach einem Siege über die Picten und Scoten in Eboracum.

Die Frage, ob er Christ war, läßt sich stellen. Die Taufe hat er allerdings nicht empfangen. Andererseits hielt er in der diokletianischen Verfolgung seine schützende Hand über die Christen und beschränkte sich auf einen Scheingehorsam in der Form der Zerstörung gottesdienstlicher Häuser (Lactant. De mort. persec. 15, 7 — im folgenden citiert mit DM — und Euseb. HE VIII, 13, 13; append. § 4; VC I, 13; beider Berichte decken sich nicht ganz, schließen sich aber auch nicht aus). Der bestimmende Grund dieses Verhaltens kann nur in seiner religiösen Stellung gesucht werden. Vom Götterglauben hatte er sich gelöst und lebte in einem Monotheismus, dessen christlicher Inhalt dadurch bestätigt wird, daß er in seiner Umgebung nicht nur dem Christentum volle Freiheit gestattete, sondern auch in seinem Palaste christlichen Gottesdienst halten ließ (Euseb. VC I, 13; 17; II, 49). Die Berichterstattung mag gefärbt haben, die Thatsächlichkeit selbst des Berichteten läßt sich mit Grund nicht bestreiten. Eine seiner Töchter aus zweiter Ehe führte den christlichen Namen Anastasia. Konstantin und Eusebius (s. die zuletzt angeführten Stellen) setzen ihn als einen Mann christlicher Gesinnung voraus. Wenn die Prägungen seiner Münzen häufig gerade auf den Herkulesdienst sich beziehen, so findet dies seine Erklärung in der Vorliebe seines Adoptivvaters für den Kultus dieses Heros, von welchem derselbe seine Abstammung und den Namen Herculius (den vereinzelt auch Konstantius führt) herleitete. Überhaupt aber dürfen im ganzen Verlaufe des 4. Jahrhunderts Münzbilder nach dieser Richtung hin nur mit Vorsicht verwertet werden. Unter diesen Verhältnissen muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß ein rascher Tod ihm die Erlangung der Taufe vereitelte. Ob etwa seine zweite Gattin ihn

religiös beeinflußt hat, läßt sich vielleicht annehmen, da sie, wie aus einer bisher unbeachtet gebliebenen Münze hervorgeht, jedenfalls Christin war. Diese zeigt nämlich auf dem Revers neben einem Bilde der Pietas ein Kreuz (The numismatic Chronicle. New Series vol. XVII, London 1877 Taf. 7 n. 12, dazu S. 265. Avers: Kopf der Kaiserin mit der Umschrift Fl. Max. Theodorae Aug.). Da diese Stücke jedoch erst nach 328 geprägt sind, so beweisen sie nicht sicher für ein christliches Bekenntnis vor 306, sind aber in jedem Falle beachtenswert, um so mehr, da auch Eusebius (VC I, 17) die Kaiserin in das christliche Bekenntnis des Augustus miteinschließt.

Flavius Valerius Konstantinus ist am 27. Februar, wahrscheinlich 288 (vgl. CIL I^2, p. 302; Seeck S. 435f.) zu Naissus in Obermösien (heute Nisch in Serbien) geboren und zwar aus der Konkubinatsehe seines Vaters, eines damals noch jungen Offiziers, mit Flavia Helena, einem Mädchen aus niederem Stande (Ambrosius bezeichnet sie als stabularia, Gastwirtin). Diese eheliche Verbindung darf nicht nach dem modernen Sinne des Wortes Konkubinat verstanden und als „wilde Ehe" (Seeck) charakterisiert werden. Denn nach Recht und Sitte damaliger Zeit ist der Konkubinat „eine monogamische, dauernde Geschlechtsverbindung mit gesetzlich anerkanntem Namen, die aus der Reihe der strafrechtlich belangbaren und der anderen ehelichen Verhältnisse als nicht unehrenhafte herausgehoben, einen Ersatz bieten soll für die mangelnde Befähigung des weiblichen Teils, ein justum matrimonium (im Sinne der Augustischen Ehegesetze) einzugehen" (Paul Meyer, Der römische Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften, Leipzig 1895, S. 89). Diese niedere Form ehelicher Verbindung war im Römerreich weit verbreitet, besonders in der Armee, aber auch die Kaiser Vespasian, Antoninus Pius, Marc Aurel und Commodus (s. d. A. Bd IV S. 254, 1 ff.) verheirateten sich nach dem Tode ihrer standesgemäßen Frauen mit Konkubinen. Sowenig haftete einer Gattin dieser Art ein Makel an, daß sie ein Priesteramt im Kaiserkultus erhalten konnte (CIL XII, n. 3269). Daher wechselt die Bezeichnung concubina mit conjux ab, auch bei Helena (Anonym. Vales. I, 1; Eutrop. X, 2, 2; CIL X, n. 1483 u. sonst). Diese war damals noch keine Christin (Euseb. VC III, 47). Wie schon erwähnt, wurde Konstantius später gezwungen, diese Ehe zu lösen, aber Helena verschwand nicht in Dunkelheit, sondern die Ehrerbietung und Liebe ihres einzigen Sohnes, der ihr Statuen errichten, Münzen mit ihrem Bilde schlagen ließ und Städte nach ihrem Namen nannte, zog sie nachher und hielt sie als Augusta in der Öffentlichkeit (s. d. A. Bd VII S. 615, der sich durch das Ausgeführte in einigen Punkten korrigiert und ergänzt).

Konstantin kam schon früh in die Umgebung und politische Schulung Diokletians, erlangte unter ihm den militärischen Rang eines tribunus ordinis primi und wurde nach dessen Abdankung von Galerius, vielleicht als Geisel, im Osten und in seiner Nähe zurückgehalten, bis ihn Konstantius sich zurückerbat, damit er ihm in seiner Kränklichkeit, eine Stütze sei. Galerius schien entschlossen, den klugen, wagemutigen Kaisersohn nicht aus der Hand zu geben, doch gelang diesem, in glücklicher Flucht sich frei zu machen und seinen Vater zu erreichen, als dieser gerade im Begriff war, nach Britannien überzusetzen (DM; die Zweifel Seecks sind unbegründet, vgl. Paneg. VII, 7). In Britannien wurde Konstantin Mithelfer der Siege seines Vaters, aber bald auch Zeuge seines Todes. Damit beginnt die große öffentliche Geschichte seines Lebens.

Nach der diokletianischen Reichsordnung waren Konstantius im Westen und Galerius im Osten Augusti geworden. Für sie traten als Cäsaren ein Flavius Valerius Severus und Maximinus Daja. Nun ruft die Armee den jungen Konstantin zum Augustus aus. Zwar fand sich dieser in Verhandlungen mit Galerius bereit, mit dem Cäsarentitel sich zu begnügen, während Severus in die Stelle des Konstantius einrückte, aber die Erhebung Konstantins trieb Maxentius, den Sohn Maximians, dazu, mit Hilfe der Prätorianer und einer unzufriedenen Partei in Rom die gleiche oder eine höhere Würde gewaltsam an sich zu reißen. Der Vater tritt auf seine Seite, Severus kommt im erfolglosen Kampfe um, auch Galerius gerät der neuen Rebellion gegenüber in Bedrängnis. Bald jedoch trennt sich Maximianus von seinem Sohne und begiebt sich mit seiner Tochter Fausta nach Gallien zu Konstantin. Dieser vermählt sich auf Grund eines Verlöbnisses der Kinderjahre (das Gemälde in Aquileja Panegyr. VI, 6) mit ihr und nimmt zugleich den Augustustitel an (Frühling 307). Ohne Rücksicht darauf wird auf Grund einer Konferenz mit Diokletian in Carnuntum (November 307) Valerius Licinianus Licinius zum Augustus ernannt. Bei einem zweiten Aufenthalte in Gallien (310) zettelt Maximianus ein Komplott gegen seinen Schwiegersohn an, wird aber in Massilia durch seine eigenen Truppen in Stich gelassen und in die Gewalt Konstantins gebracht, der ihm großmütig das Leben schenkt.

Doch sein Haß verleitet ihn zu einem Mordanschlag gegen den Augustus, wobei er sich sogar der Hilfe seiner Tochter zu vergewissern suchte. Daraufhin wird er zum Tode verurteilt, doch die Ausführung der Strafe ihm selbst überlassen. Er erhängte sich (DM 30: datur ei potestas liberae mortis; Euseb. HE VIII, 13, 15; VC I, 47; Eutrop. X, 3; Aurel. Vict. 40). Diese Vernichtung eines für die Ruhe des Reiches gefährlichen, unverbesserlichen Mannes ist nicht nur nicht „Verwandtenmord", sondern vielmehr politisch und moralisch durchaus gerechtfertigt. So wie die Dinge lagen, „wird man es als eine Pflicht des Kaisers gegen sein Reich anerkennen, wenn er dem Rechte freien Lauf ließ und den Urheber künftiger Bürgerkriege aus dem Wege räumte" (Seeck, Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt, S. 107).

Im Mai des folgenden Jahres starb Galerius. Sofort kam es zu Mißhelligkeiten zwischen Maximinus Daja und Licinius über das Erbe. Indem nun jener Anschluß an Maxentius suchte, wurde Licinius auf die Seite Konstantins gedrängt. Die Verlobung der Schwester Konstantins mit Licinius fügte dem politischen Bündnis die Familienverbindung hinzu. Maxentius drängte zuerst zu einem Kriege, den Konstantin notgedrungen aufnahm. Der Verlauf desselben führte ihn zu offener Entscheidung für das Christentum. Daher sei hier die Frage nach der religiösen Stellung des Augustus bei Beginn des Feldzuges gestellt.

Der heidnische Festredner gelegentlich der Vermählung Konstantins mit Fausta in Trier 307 läßt zwar das Heidnische wenig hervortreten, setzt aber sowohl bei Maximian wie bei Konstantin die heidnische Religion voraus (Paneg. VI c. 3: Konstantius ad deorum concilia translatus; c. 8. 12 u. sonst). Weit deutlicher redet die nach der Hinrichtung Maximians 310 in Trier am dies natalis der Stadt gehaltene Lobrede (Paneg. VII). Der Rhetor faßt sich mit Konstantin als Göttergläubigem zusammen (c. 1); die glücklichen Umstände der Herkunft jenes sind ein hohes Gnadengeschenk der unsterblichen Götter (c. 3); der Vater ist aufgenommen in die Versammlung der Himmlischen, Jove ipso dexteram porrigente (c. 7). Konstantin hat den berühmten Apollotempel in Augustodunum (Autun) aufgesucht und den Gott mit reichen Gaben geehrt. Augustissima illa delubra tantis donariis honestasti, ut jam vetera non quaerant. Jam omnia te vocare ad se templa videntur praecipueque Apollo noster (c. 21; vgl. auch c. 22). Die Dankrede endlich an Konstantin, gehalten 311 in Trier im Namen von Augustodunum (Paneg. VIII) hebt hervor in der Schilderung eines Einzugs Konstantins in die Stadt: omnium deorum nostrorum simulacra protulimus (c. 8). Wenn Teuffel (Geschichte der römischen Litteratur, 5. Aufl. von Schwabe, 2. Bd, Leipzig 1890, S. 987) urteilt: „Vom Christentum ist in allen Reden keine Spur, vielmehr wird der alte Glaube mit einer gewissen Absichtlichkeit hervorgekehrt", so ist die erste Hälfte dieses Satzes richtig, die andere in demselben Maße unrichtig. Die in dieser Zeit in Konstantins Reichsteil geschlagenen Münzen fügen sich diesem Ergebnis an. Ein neues Moment führen die christlichen Quellen ein. Lactantius DM 24, 9 meldet kurz und sicher: suscepto imperio Constantinus Augustus nihil egit prius quam Christianos cultui ac Deo suo reddere. Haec fuit prima ejus sanctio sanctae religionis restitutae. Eusebius dagegen weiß über diesen Punkt nur: *ζηλωτὴν ἑαυτὸν τῆς πατρικῆς περὶ τὸν ἡμέτερον λόγον εὐσεβείας κατεστήσατο* (HE VIII, 13, 14; vgl. append. § 5). Während also dieser nur ein Beharren in der christenfreundlichen Religionspolitik des Vaters ausspricht, setzt jener eine bestimmte, darüber hinausgehende Verordnung Konstantins voraus. Ist er damit im Rechte, so kann es sich nur um die völlige Unterdrückung der in seinem Gebiete hier und da noch auflodernden Repressionen handeln (vgl. Bd IV S. 682, 11 f.), wozu eine Maßregel des Maxentius (HE VIII, 14) eine Parallele bietet. Es wäre aber auch denkbar, daß Lactantius das Ende April 311 von Galerius und seinen Mitregenten, also auch von Konstantin publizierte Toleranzedikt im Auge hatte und es chronologisch unrichtig ansetzte, soweit Konstantin dabei in Betracht kommt. Doch ist die Wahrscheinlichkeit dafür gering. Nimmt man hinzu, daß Eusebius VC I, 27 die entschiedene und klare Zuwendung des Augustus zum Christentum erst bei Beginn des italischen Feldzuges eintreten läßt, so wird man mit mehr als einer christenfreundlichen Gesinnung bei dem 24jährigen Herrscher mit Sicherheit nicht rechnen können. Das schließt freilich nicht aus, daß die große religiöse Frage der Zeit ihn nicht auch innerlich beschäftigt, ja daß das Christentum angefangen habe, ihn in seinen Einfluß zu ziehen. Es weist sogar die psychologische Erwägung dorthin, wenn man den weiteren Gang seiner religiösen Entwickelung in Betracht zieht, sowie die rückhaltlose Durchführung der Toleranz (vgl. Boissier a. a. O. I, S. 1 ff.) Doch fehlen klare Wege. Sie fehlen aber

auch denen, welche mit größerer oder geringerer Zuversicht Mithras oder Apollo in monotheistischer Verbreiterung zu seiner Spezialgottheit machen (Burckhardt, Keim, Zahn und fast alle, die sonst diese Frage berühren). Die Münzen mit dem Sonnengott und der Inschrift Soli invicto comiti, auf die man sich hierfür vor allem beruft, sind nicht als religiöse Bekenntnisse des Augustus anzusehen, sondern nehmen, wie die Inschriften feststellen, Beziehung und Rücksicht auf die Armee, die noch lange vorwiegend, ja fast ausschließlich heidnisch war. Der Sol invictus ist der eigentliche Soldatengott; als solcher mag er im religiösen Bewußtsein Konstantins auch einen Platz gehabt haben, indes daß er sein Gott gewesen, ist nicht zu beweisen, um so weniger, da Herkules, Mars und Jupiter fast ebenso häufig auf seinen Münzen vorkommen. Wir müssen uns mit der Erkenntnis begnügen, daß er von 306—311 christenfreundlich in Gesinnung und That war, seine Religion dagegen nach ihrem entscheidenden Inhalte nicht christlich, aber auch nicht unberührt vom Christentume. Nichts jedoch läßt bei ihm den Monotheismus der philosophischen oder religiösen Aufklärung erkennen, den man ihm gern zuschreibt, und noch weniger freilich den „Landsknechtsaberglauben", wie man neuerdings seine Religion hat charakterisieren wollen.

Der Krieg gegen Maxentius führte zu einem definitiven Bruche mit dieser unsichern und unklaren Position. Die beiden Berichterstatter darüber stimmen darin überein, daß ein wunderbarer göttlicher Eingriff dieses Ergebnis erzielt hat, entfernen sich aber in der Schilderung des Vorganges wesentlich voneinander. Zunächst ordnen sie ihn an verschiedenen Punkten des Geschichtsverlaufs ein, ferner setzt er sich bei dem einen aus zwei Akten zusammen, bei dem anderen ist er ein einziges Geschehnis. Lactantius nämlich erzählt DM c. 44: Konstantin war bis nahe an die Stadt herangerückt und hatte am Pons Milvius eine Stellung eingenommen. Imminebat dies, quo Maxentius imperium ceperat, qui est a. d. sextum Kalendas Novembres et quinquennalia terminabantur. Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum Dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut jussus est, et transversa X litera, summo capite circumflexo Christum in scutis notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum. Eusebius dagegen verlegt schon in seiner Kirchengeschichte (IX, 9, 2) die Abkehr Konstantins von den heidnischen Gottheiten an den Beginn des Feldzuges und weiß nur von einem Gebete, durch das er sich den Beistand des Christengottes sicherte (*θεὸν τὸν οὐράνιον, τόν τε τούτου λόγον, αὐτὸν δὴ τὸν πάντων σωτῆρα Ἰησοῦν Χριστὸν σύμμαχον δι' εὐχῶν ἐπικαλεσάμενος*). Seitdem jedoch hat der Kaiser selbst ihn genauer informiert unter Hinzufügung eines Eides, und er entwirft daraufhin in VC I, 26—31 (vgl. auch De laud. Const. c. 6) ein ausführliches Bild der Vorgänge. Im Begriff, den mit unzureichenden militärischen Mitteln geplanten, gefahrvollen Feldzug anzutreten, suchte er göttlichen Beistand. Die geschichtliche Erfahrung, die Reflexion auf das Regentenglück seines frommen, christenfreundlichen Vaters einerseits und auf den schmählichen Untergang der Christenverfolger andererseits wies ihn zu dem Christengotte (c. 27). Doch erst ein wunderbares Ereignis reißt ihn aus seinen hin- und herschwankenden Erwägungen heraus, ein Lichtkreuz am Himmel, als die Sonne die Mittagshöhe überschritten hatte (*σταυροῦ τρόπαιον, ἐκ φωτὸς συνιστάμενον*) und mit ihm die Inschrift verbunden *τούτῳ νίκα* bezw. hoc vinces. — Auch das Heer ist Zeuge (c. 28). Trotzdem läßt ihn die Ungewißheit noch nicht; erst eine Erscheinung Christi mit diesem Zeichen im Traum löst sie auf; er erhält den Befehl, es nachzubilden und sich desselben im Kampfe mit den Feinden zu bedienen (c. 29). Konstantin gehorchte und ließ am anderen Tage das neue Feldzeichen, das sogen. Labarum anfertigen (c 30 u. 31). Für die Gesamtbeurteilung ist wichtig, das Zeugnis heidnischer Schriftsteller gleich anzufügen. Der nichtrömische Redner, der nach der Rückkehr Konstantins anfang 313 in Trier ihn begrüßte (Paneg. IX), weiß, daß nur mit Hilfe einer bestimmten Gottheit der Kaiser den Krieg siegreich durchgeführt hat. Der Rat der heidnischen Götter, der in der Haruspicin sprach, war gegen das Unternehmen (contra haruspicum monita c. 2). Quisnam te deus, quae tam praesens hortata est majestas, ut . . . ipse per temet liberandae urbis tempus venisse sentires? Habes profecto aliquod cum illa mente divina, Constantine, secretum (c. 2). Die Gottheit hat ihm von vorneherein den Sieg versprochen (c. 3: .. sed promissam divinitus petere victoriam). Mit ihr ist er zu Rate gegangen (c. 3: dic, quaeso, quid in consilio nisi divinum numen habuisti? c. 4: divino consilio), sie hat ihn geführt (c. 11: tu divino monitus instinctu). Nicht im „Götterkreise" (s. oben), sondern im „Himmel" und „über den Gestirnen" wohnend wird jetzt Konstantius erwähnt (c. 25) und ein die Rede

abschließendes Gebet wendet sich an den summus rerum sator, der zwar nicht als Christengott beschrieben wird, aber diesen auch nicht ausschließt (c. 26: .. cujus tot nomina sunt, quot gentium linguas esse voluisti. Quem enim te ipse dici velis, scire non possumus). Eine ganz neue Einzelheit fügt in seiner Lobrede auf Konstantin v. J. 321 der Rhetor Nazarius (Paneg. X) hinzu, indem er von Kriegsscharen, die man am Himmel sah, berichtet: qui se divinitus missos prae se ferebant. In ganz Gallien rede man von diesen auxiliatores. Man sah ihre Waffen blitzen (c. 14). Die Vermutung Schillers (a. a. O.) S. 204): „Möglicherweise sind diese himmlischen Heerscharen Christen gewesen, welche in ihrer Redeweise erklärten, Gott habe sie Konstantin zu Hilfe gesandt und ihre Heimat sei der Himmel" dürfte schwerlich jemanden befriedigen. Übrigens hebt Nazarius auch sonst das hilfreiche Walten Gottes im Leben Konstantins gern hervor (c. 7; c. 13: illa divinitas obsecundare coeptis tuis solita; c. 16: adesse tibi in omnibus summam illam majestatem, quae te circumplexa tueatur u. sonst). Endlich ist noch auf die vom heidnischen Senate gesetzte Inschrift des Konstantinsbogen hinzuweisen, welche den Sieger feiert: quod instinctu divinitatis mentis magnitudine u. s. w. justis rempublicam ultus est armis (CIL VI, n. 1139; Inscriptiones lat. selectae ed. Dessau I p. 156 n. 694; die nach Borghesi von Burckhardt S. 323. 448, früher auch von mir vertretene Meinung, daß die Worte eine Korrektur eines ursprünglichen nutu J(ovis) O(ptimi) M(aximi) seien, ist nicht aufrecht zu erhalten, vgl. de Rossi Bullett. di archeol. crist. 1863, S. 58 ff., besonders aber Ferd. Piper, ThStK 1875, S. 61 ff.).

Aus diesen Quellen läßt sich mit Gewißheit erschließen 1. daß die entscheidende Wendung Konstantins zum Christentum an den Anfang des Feldzuges, also Frühjahr 312, zu setzen ist (gegen Lactantius und die römische Tradition, welche schon früh zur Erbauung eines Oratorium sanctae crucis auf dem Schlachtfeld und einer regelmäßigen Prozession dorthin Veranlassung gab, vgl. Lanciani, Pagan and Christian Rome, London 1892 S. 163 ff.); 2. daß diese Wendung nicht auf einem einzigen Erlebnis, der Traumerscheinung beruht, sondern daß vorbereitende Erfahrungen mitgewirkt haben (Eusebius, Nazarius). Was die Art dieser letzteren anbetrifft, so entfallen sie in das große Gebiet des Wahrzeichenglaubens, welchen Heiden und Christen teilten, und haben auf heidnischem und christlichem Boden genaue Parallelen (vgl. die Zusammenstellung von Jul. Cäs. Bulenger, de sortibus, auguribus etc. in Graevius, Thesaurus antiquitt. Rom. V, p. 362 ff.; besonders p. 508 u. p. 492 ff.; die himmlischen Heere auch im konstantinisch-licinischen Kriege VC II, 6; Carl Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, Basel 1884, S. 132 ff., vgl. bes. S. 140 f. Auch in der späteren altchristlichen Litteratur spielen Omina eine große Rolle). Die eidliche Bezeugung Konstantins als eine Meineidslüge einfach beiseite zu schieben und Eusebius zum Mitschuldigen des Märchens zu machen, ist seit Burckhardt üblich, aber vor einer objektiven Betrachtung nicht gerechtfertigt, wenn man auch zugeben muß, daß der Berichterstatter in seiner rhetorisierenden Art die Thatsachen mit Reflexionen und Phantasien umwunden hat. Dahin gehören die Ausmalung der Stimmung Konstantins, die Beschreibung des Labarum, bei welcher ihn die Form desselben in späterer Zeit leitete, und die über dem Kreuze schwebende Inschrift, die er in Inschriften und Bildwerken mit dem Monogramm verbunden sah und die ursprünglich sicherlich nichts anderes als die Interpretation des Sinnes durch den Anschauenden bezeichnen soll, also mit der Himmelserscheinung selber nichts zu thun hat. Die Bevorzugung des Lactantius in dieser Frage ist nicht begründet, denn er weiß auch nichts von den exercitus divinitus missi des Nazarius, obwohl dieses Wunder in ore omnium Galliarum war, und setzt die Traumerscheinung zeitlich falsch an. Möglicherweise war er aufgeklärt genug, die von ihm verschwiegenen Wunder zu bezweifeln; aber das würde nicht gegen die Thatsache sprechen, daß Licht- und Wolkenbildungen sich so deuteten, wie Eusebius und Nazarius erzählen. Oder solche Dinge waren ihm zu alltäglich, um in einem kurzen Geschichtsumrisse Platz beanspruchen zu dürfen, wie ja auch kein Abendländer von den Nachteulen erzählt, welche nach Zosimus (II, 16) am letzten Schlachttage unheilverkündend auf den Mauern Roms sich niederließen und Konstantin zum Angriff ermunterten.

Wie religiös-psychologisch diese Wandlung sich vollzogen hat, insbesondere ob und in welchem Verhältnisse neben den religiösen Motiven politische Erwägungen gegangen sind, entzieht sich der zuverlässigen Beurteilung, weil wir über Konstantins damalige religiöse Verfassung nichts Ausreichendes wissen. Die üblichen Analysen haben daher nur einen sehr bedingten Wert, wo sie nicht ganz ins Nebelhafte gehen. Zweifelsohne aber wird die politische Seite überschätzt, und wahrscheinlicher hat sie gar keine Rolle gespielt (s. unten).

Alsbald trat der Kaiser mit Geistlichen in Verbindung und ließ sich durch sie über das Christentum genauer belehren (VC I, 32); wir finden den bedeutenden Hosius von Corduba in seiner Umgebung (HE X, 6, 2; s. Bd VIII S. 377, 37), um längere Zeit eine hohe Vertrauensstellung bei ihm zu behaupten. In wunderbaren Siegen (Seeck S. 113 ff.) dringt die kleine Armee, die Schilde mit dem Monogramme Christi geschmückt, nach Rom vor, in kühnem Angriff überwältigt Konstantin am Pons Milvius den Gegner, der mit der Schlacht auch das Leben verliert (28. Oktober 312) und zieht, von der Bevölkerung umjubelt, in Rom ein, wo der Senat ihm einen Triumphbogen errichtet. Konstantin ließ an einem öffentlichen Platze seine Statue aufstellen, ein Kreuz in der Hand und mit einer Inschrift, welche den mit Hilfe „dieses heilbringenden Zeichens" davongetragenen Sieg rühmt (HE IX, 9, 10; X, 4, 16; DLC 9, 8; VC I, 40 dazu Vict. Schultze ZKG VII S. 343 ff., bes. XIV S. 510 ff.). Das Monogramm Christi (s. d. A.), im Gebrauch der Christen vorher nicht nachweisbar, der schlichte, verständliche Ausdruck des Namens Christi, ohne inneren und äußeren Zusammenhang mit ähnlichen oder gleichen vorchristlichen Zeichen, tritt, zuerst in der Form ☧ auf (so Lactantius, wie Jeep nachgewiesen), woraus sich dann eine größere Mannigfaltigkeit entwickelt (Vict. Schultze ZKG XIV, S. 523 f. und die Abbildung in Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895, S. 265). Im Labarum (labarum, λάβαρον, λάβωρον, λάβουρον, die Etymologie ist ganz unsicher), der kostbaren Kreuzesfahne, deren Schaft das von einem goldenen Kranze umschlossene Monogramm Christi krönt, gewinnt das neue Zeichen eine glänzende öffentliche Darstellung (Vict. Schultze ZKG XIV, S. 521 ff.; Smith u. Cheetham, Dict. of Christ. antiqu. Art. labarum II, S. 908 mit Abbildungen; auch F. X. Kraus, Real-Encykl. II, S. 259 ff.).

Nachdem Konstantin die Verhältnisse in Rom geordnet, begab er sich im Januar 313 nach Mailand, wo er mit Licinius zusammentraf und ihm seine Schwester Konstantia vermählte. Zugleich einigten sie sich über einen religionspolitischen Erlaß, dessen Grundzüge in dem nikomedischen Liciniusreskript, dem fälschlich sogenannten Mailänder Edikt (Euseb. HE X, 5; DM 48) vorliegen und darin gipfeln: ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederat, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cujus religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benevolentiamque praestare (DM; über das Verhältnis des griechischen und des lateinischen Textes s. Herm. Hülle, Die Toleranzerlasse römischer Kaiser für das Christentum bis zum Jahre 313. Greifswalder Dissertation, Berlin 1895, S. 80 ff.). Damit ist die noch einigermaßen verschleierte Toleranz des Galeriusediktes (s. Bd IV S. 682) voll entfaltet (Über die neuerdings durch Seeck ZKG XII, 1891, S. 381 ff. angeregte und verneinte Frage, ob überhaupt von einem Mailänder Edikt die Rede sein könne, vgl. Görres ZwTh XXXV, 1892, S. 282 ff. und Hülle S. 96 ff.; letzterer scheint mir im Rechte zu sein). Bevor Konstantin Italien verließ, empfing die christliche Geistlichkeit einen hohen Erweis seiner Gunst, indem er sie nach Analogie der heidnischen Priesterschaft von öffentlichen Dienstleistungen befreite (Cod. Theod. XVI, 2, 1 verglichen mit Euseb. HE X, 7). Von Mailand begab er sich nach Gallien zurück, wo die unruhig gewordenen Germanen sein Eingreifen erheischten.

Bald erfolgte im Osten die Vernichtung des Maximinus Daja durch Licinius auf dem Campus Serenus in Thrazien (30. April 313) und die Proklamation eines neuen Toleranzediktes mit besonderer Beziehung auf die durch Maximinus geschaffene kirchenpolitische Lage, der nikomedische Erlaß, am 13. Juni (über den Inhalt s. Bd IV S. 684). Der Besiegte endete durch Selbstmord. Das Reich hatte nunmehr zwei Herrscher. Aber der große Machtzuwachs steigerte die Insolenz und die Rivalität des nur aus äußerlichen Gründen mit dem Christentum rechnenden, religiös stets in heidnischer Religion und Superstition verbliebenen Licinius in dem Grade, daß er den Mitaugustus direkt zum Kriege provoziert. In zwei, mit gewaltiger Kraftanstrengung auf beiden Seiten geführten, durch eine täuschende Friedenszeit geschiedenen Feldzügen wurde Licinius am 18. September 323 (für 323 Mommsen im Hermes XXXII, S. 545, während Seeck, zuletzt ebend. XXXVI, S. 28 ff., für das Jahr 324 eintritt) in entscheidender Schlacht bei Chrysopolis endgiltig überwunden und gezwungen, sich in die Hand des Siegers zu geben, der ihm auf Fürsprache der Konstantia eidlich das Leben zusicherte und ihm Thessalonike als ansehnlichen und ehrenvollen Wohnsitz anwies.

In diesem großen Ringen war je länger desto mehr die Christenfrage wieder in den Vordergrund getreten. Über Licinius hatte die heidnische Landsknechtsgläubigkeit in

demselben Maße wieder Einfluß gewonnen, als Konstantin offen und freigebig als Protektor des Christentums hervortrat. Zusehends wuchsen diesem auch im Osten die Sympathien zu und weckten das Mißtrauen des Licinius (Euseb. VC I, 56). Bald setzt sich dieses in bestimmte Maßnahmen um. Er scheidet aus seiner Umgebung und der Armee die Christen aus (HE X, 8, 10; VC I, 52; 54), duldet Repressionen bis zur Todesstrafe und Kirchenzerstörung (HE X, 8, 15; VC II, 2), erschwerte die Öffentlichkeit des kirchlichen Lebens (VC I, 51; 53) und erregt auf mannigfache Weise sittlichen Anstoß, (HE X, 8, 13; VC I, 55). Die bestehenden Schutzedikte blieben allerdings offiziell in Kraft, wurden aber an zahlreichen Punkten thatsächlich durchbrochen (J. Görres, Die Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875; ders., Die angebliche Christlichkeit des Licinius ZwTh 1877; Crysanthos Antoniades, Kaiser Licinius, München 1884; zum Politischen Seeck S. 151 ff.). Der Sieg Konstantins führte selbstverständlich zu einer Restitution der früheren Verhältnisse (HE X, 9, 7; VC II, 19—23; die Kaiserurkunde 24—42 — *ἐπαρχεώταις Παλαιστίνης* — halte ich für unecht, vgl. ZKG XIV, 1893, S. 527 ff.; anders neuerdings Seeck ebend. XVIII, 1897 S. 331 ff.; vgl. Cod. Theod. XIV, 14, 1—2).

Der entthronte Augustus konnte die mit eidlicher Verpflichtung übernommene politische Unthätigkeit nicht ertragen. Bald knüpft er mit den Donaubarbaren heimliche Verbindungen an und bereitet einen neuen Aufruhr vor. Die erzürnten Soldaten verlangen daraufhin seine Hinrichtung. Konstantin legt die Angelegenheit dem Senate zur Entscheidung vor, und dieser erkannte auf Tod (325). Auch dieser Akt ist als „Verwandtenmord" gestempelt worden (Burckhardt, Görres u. a.), mit unter dem Eindrucke der dem Kaiser abgeneigten heidnischen Berichterstatter (Zosim., Eutrop.), während im Gegenteil die Pflicht gegen den Staat und das öffentliche Wohl die Beseitigung eines Mannes forderte, der durch seinen Eidbruch die eidlichen Zusicherungen des Siegers aufgehoben hatte. Eine Schonung wäre eine „gutherzige Thorheit" gewesen (Vict. Schultze ZKG 1886, S. 534 ff., wo auch die Quellen gewertet sind; Seeck ZwTh 1890, S. 63 ff. und Unt. d. ant. W., S. 183). Den Bastard des Getöteten, den jungen Licinius schonte Konstantin vorläufig, aber politisches Mißtrauen, zu dem der inzwischen zum Jünglinge herangewachsene Knabe vielleicht Ursache gab, führte 336 zu seiner Hinrichtung.

Während dieser entscheidenden Ereignisse griff in der Kirche anläßlich einer christologischen Frage die Zwietracht in bedrohlicher Weise um sich (s. d. A. Arianimus Bd II S. 6). Nachdem andere Wege, sie beizulegen, zu keinem Ziele geführt hatten, beschloß der Kaiser die Berufung einer kirchlichen Reichssynode nach Nicäa, und eröffnete diese in eigner Person am 20. Mai 325 (s. d. A. Nicänisches Konzil). Doch führte auch diese nicht zu einem dauernden Frieden. Ebensowenig war es dem Kaiser beschieden, die Beilegung der donatistischen Wirren, die 313 an ihn herantraten, zu erleben (s. Bd IV S. 791 ff.). Eine bedeutungsvolle Entscheidung war die Erhebung von Byzantion unter dem Namen *Κωνσταντινούπολις* zur Reichshauptstadt (Nova Roma, *Νέα Ῥώμη*), nachdem andere Plätze (Ilios, Sardika, Chalkedon) wieder verworfen waren. In der zweiten Hälfte d. J. 326 wurde der Grundstein zur westlichen Ringmauer gelegt, und am 11. Mai 330 die neue Stadt feierlich eingeweiht (über die bauliche Entwickelung vgl. die trefflichen Untersuchungen von Al. van Millingen, Byzantine Constantinople, London 1899). Die Stadtgöttin des alten Rom erhielt als Tyche mit leichter Veränderung des Typus hier einen neuen Sitz und entsprechend dem priesterlichen Geheimnamen Flora für jenes wurde der Name *Ἀνθοῦσα* der neuen Gründung verliehen, die ein höheres Abbild der Romulusstadt sein sollte (Cod. Theod. XIII, 5, 7: urbs, quam aeterno nomine jubente Deo donavimus; vgl. Jos. Strzygowski, Die Tyche von Konstantinopel in Festschrift zum 42. Philologentage in Wien 1893). Von vornherein scheint Wert darauf gelegt zu sein, der zukunftsreichen Stadt einen spezifisch christlichen Charakter zu geben (über angebliche Tempelbauten vgl. Vict. Schultze, ZKG VII, S. 352 ff.; über heidnische Riten bei der Einweihung ders., Unterg. d. griech.-röm. Heidentums I, S. 55). Daher entstanden mit dem Neubau christliche Kirchen, darunter als die hervorragendste die Apostelkirche (*τὸ τῶν ἀποστόλων μαρτύριον*), die der Kaiser mit besonderer Pracht ausstattete und sich als Grabstätte bestimmte (VC IV, 58—60). Die spätere byzantinische Legende läßt ihn die Stadt der Theotokos weihen (so z. B. Cedrenus und Zonaras), und in der That ist diese hernach in die Stelle als Schutzpatronin eingerückt, wie sich u. a. an den Münzen ersehen läßt.

In diese Zeit fällt als ein dunkler Schatten die Hinrichtung des Crispus, des ältesten Sohnes des Kaisers, den ihm um 304, also vor seiner Verehelichung mit Fausta, die Konkubine Mamertina geboren hatte. Unterrichtet von Lactantius, war er zu einem

vielversprechenden Jünglinge herangewachsen und hatte sich in den Kämpfen mit Licinius als tüchtiger Heerführer bewährt. Die Katastrophe, in welcher er und die Kaiserin anfang 326 (Zum Datum Seeck in Zeitschrift f. Numismatik XXI, S. 27) untergingen, ist nicht ganz aufgehellt, in jedem Falle aber handelte es sich um erwiesenen oder angenommenen Ehebruch der Fausta mit ihrem Stiefsohne. Der Kaiser, in der Ehre seines Hauses tief verletzt, überhaupt überzeugt, daß die Fleischessünden zu den schlimmsten gehören (Cod. Theod. IX, 38, 1; IX, 8, 1; IX, 9, 1; 24, 1 u. sonst), so daß er erst vier Jahre vorher von einer allgemeinen Amnestie ausdrücklich ausnahm veneficos, homicidas, adulteros (IX, 38, 1), geleitet ferner durch das Alte Testament mit seiner Todesstrafe für Ehebruch und Blutschande (3 Mose 20, 11, 14; 5 Mose 22, 22; 27, 20) und auch durch das Neue Testament irgendwie in diesem Sinne beraten (1 Ko 5, 5), dekretiert beiden den Tod. Daß politische Gründe bei Crispus mit hineinspielten, ist nicht erwiesen und läßt sich nicht erweisen. Es ist bekannt, wie sehr an diesen Akt die sittliche Entrüstung über den Charakter Konstantins anknüpft. Richtig urteilt jedoch Seeck (ZwTh 1890, S. 73): „waren Crispus und Fausta schuldig, so trifft Konstantin kein Tadel; war eines von beiden verleumdet, so hatte er sich nur eine Übereilung vorzuwerfen, die desto entschuldbarer war, je abscheulicher ihm der vermeintliche Fehltritt erschien" (die Litteratur s. oben).

Seit der Niederwerfung des Licinius wurde Konstantin nur durch unbedeutende Grenzkriege, besonders mit den Goten, in Anspruch genommen. Auch der Aufstand des Calocerus, des Aufsehers der kaiserlichen Kamelherden in Cypern, wurde mühelos unterdrückt. Erst gegen Ende seines Lebens rückte gefahrdrohend die persische Macht unter Schapur II. auf römisches Gebiet vor. Der Kaiser rüstete eilig und war entschlossen, persönlich den Feldzug zu führen; da befiel ihn um die Osterzeit 337 ein Unwohlsein, aus dem sich rasch eine gefährliche Krankheit entwickelte. Die warmen Bäder von Helenopolis erwiesen sich erfolglos; in der Gewißheit des nahen Endes begab er sich nach Achyrona, einer Vorstadt von Nikomedien, und that vor einer Versammlung von Bischöfen seinen Entschluß kund, die Taufe zu empfangen, die er am liebsten in den Fluten des Jordans erhalten hätte. Er wurde durch Eusebius von Nikomedien getauft, empfing das heilige Mahl, verschmähte in weißem Taufkleide den Purpur, nahm gefaßt und fröhlich auf seinem Lager Abschied von den weinenden Offizieren und ordnete seine letzten Angelegenheiten. Um die Mittagsstunde des ersten Pfingsttages (22. Mai) verschied er. Die Armee trug in feierlichem Zuge den Sarg mit dem Leibe ihres Kaisers und Feldherrn nach Konstantinopel, wo unter großer Teilnahme die Beisetzung in der Apostelkirche stattfand (VC IV, 61—71; ein Fragment des Sarkophags ist vielleicht erhalten vgl. J. Strzygowski, Orient oder Rom, Leipzig 1901, S. 79, Fig. 36). Der Senat versetzte, die Tradition fortführend, den Toten unter die Götter (Eutrop. X, 8; dazu Inschriften mit dem Prädikat divus), und im Zusammenhange damit tauchen vereinzelt Pontifices Flaviales auf, doch verschwindet der Kult bald wieder (Vict. Schultze ZKG VII, S. 366 ff.). Daneben kam zu längerer Dauer ein christlich abgetöntes Schattenbild der Apotheose auf, deren charakteristische Zeugnisse die Münzen mit der Himmelfahrt Konstantins in Nachbildung der Himmelfahrt des Elias sind (Vict. Schultze, Der Unterg. des griech.-röm. Heident., I, S. 66).

Der Name Konstantins d. Gr. ist mit der weltgeschichtlichen Überwindung des griechisch-römischen Heidentums durch das Christentum nicht nur aufs engste verknüpft, sondern der Träger desselben hat auch in dieser entscheidungsvollen Spanne die führende Rolle gespielt. In der ihm eigenen hohen politischen Einsicht und in bewußtem Handeln hat er seine Religionspolitik dahin gerichtet, den Übergang aus der alten in die neue Zeit ohne Erschütterung des Reiches sich vollziehen zu lassen. Die Erfahrungen der Christenverfolgungen die er in ihrer letzten schärfsten Auswirkung miterlebt hatte, mußten über den schlimmen Charakter brutalen Religionszwanges nirgends einen Zweifel lassen und verboten jede Anwendung auf das Heidentum, um so mehr da dieses im Reiche noch die ungeheure Majorität vorstellte. In der Armee, in der Beamtenschaft, in der Wissenschaft, in der ländlichen Bevölkerung gab es nur verschwindende christliche Minoritäten. Der ganze Apparat des antiken Kultus in seiner hundertfachen Verflechtung mit dem Leben und die mächtigen, in die höchsten Kreise hineinreichenden, mit Besitz und Rechten reich ausgestatteten Priestertümer standen noch ungebrochen. Auch ein leidenschaftlicherer Christ, als Konstantin war, mußte hier eine Schranke gegen gewaltsames Vorgehen erkennen. War seine Religionspolitik auf das Ziel gestellt, innerhalb des staatlichen Machtbereiches die Welt vom Heidentum zu lösen und sie dem Christentume auszuliefern, so konnten Klugheit und Gewissenhaftigkeit nur eine Politik in Frage ziehen, die jede Aufreizung des religiösen

Empfindens vorsichtig umging und mit zwar langwierigeren, aber um so gefahrloseren und in ihrer Wirkung um so sichereren Kleinigkeiten und Einzelheiten sich begnügte. Das ist in der That die Eigenart der Religionspolitik Konstantins dem Heidentum gegenüber, und daß sie so war, ist ein Zeugnis seiner richtigen Beurteilung der staatlichen und religiösen Situation. Aus der langen Reihe der in dieser Linie liegenden Maßregeln (vgl. das Nähere bei Vict. Schultze, Der Untergang des griech.-röm. Heidentums, I, S. 28 ff.) seien die wichtigeren herausgehoben.

Ein kaiserlicher Erlaß an den römischen Stadtpräfekten Maximus vom 1. Februar 319 (Cod. Theod. IX, 16, 1) und ein zweiter Ad populum vom 13. Mai desselben Jahres (IX, 16, 2, vgl. auch XVI, 10, 1) untersagt die private Haruspicin unter Androhung des Feuertodes (vgl. 3 Mose 20, 6, 27). Dagegen bleibt die öffentliche Haruspicin noch frei, aber die Worte des zweiten Edikts: qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas etc. lassen über die Meinung des Kaisers hinsichtlich derselben keinen Zweifel. Nach Eusebius VC II, 45; IV, 25 und Sozomenos I, 8 ist einmal auch ein allgemeines Verbot der Divination erfolgt; die Möglichkeit besteht, doch fehlt die urkundliche Bezeugung (Vict. Schultze, Konstantin und die Haruspicin ZKG VII, S. 518 ff.). Übrigens mußte, ganz abgesehen davon, in dem Maße als in die hohen Beamtenstellen und Armeekommandos Christen einrückten, die nach alter Ordnung geübte öffentliche, amtliche Befragung der Zeichen seltener werden. Vielleicht um dieselbe Zeit entzog der Kaiser den Heiligtümern und der religiösen Verehrung sein Bild (VC IV, 16; Sokr. I, 18), womit ein mit dem Staats- und Volksleben tief verwachsener, weitverbreiteter Kultus ausgeschieden wurde. Als daher die Provinz Umbria um die Erlaubnis einkam, in Hispellum der Gens Flavia einen Tempel zu errichten, gewährt der Kaiser die Bitte mit der Einschränkung: ne aedes (statt templum in der Petition) nostro nomine dedicata cujusquam contagiose (ae) superstitionis fraudibus polluatur (Vict. Schultze, Die Inschrift von Hispellum ZKG VII, S. 360 ff.; die Inschrift fällt in die Jahre 326—337; der Text Dessau a. a. O. p. 158 n. 705). Am sichtbarsten trat die antike Religion mit den Tempeln und Opfern in die Öffentlichkeit. Zahlreiche Tempel aber wurden damals aus finanziellen Gründen nicht nur ihrer Schätze und ihres wertvollen Schmuckes beraubt, sondern man schonte auch die Götterbilder nicht und scheute vor einer profanen Behandlung der heiligen Statuen nicht zurück (Vict. Schultze, Unterg. d. Heident., S. 50 f.). Im Jahre 326 erfolgte das Verbot, verfallene Tempel wieder aufzubauen (Cod. Theod. XV, 1, 3), auch die Aufrichtung neuer Götterbilder wurde verboten oder wenigstens erschwert (VC IV, 25; II, 45). Tempel mit anstößigem Kultus werden zerstört oder geschlossen (Unterg. d. Heident., S. 51; über die angebliche Restaurierung des Konkordiatempels in Rom, ZKG VII, S. 359 f.). Weit tiefer griff in das religiöse Leben des Heidentums die vor 321 erfolgte Untersagung des Hausopfers ein (Cod. Theod. XVI, 10, 1), denn die sacra privata hatten für die volkstümliche Frömmigkeit eine viel höhere Bedeutung als die sacra publica. Ja, gegen Ende der Regierungszeit Konstantins muß ein allgemeines Opferverbot erfolgt sein, wie aus einem Edikte des Konstantius 341 zu erschließen ist: Quicunque contra legem divi principis, parentis nostri, et hanc nostrae mausuetudinis ausus fuerit, sacrificia celebrare u. s. w. (Cod. Theod. XVI, 10, 2; auch Eus. DL 2; 8; 9; VC II, 45; IV, 23; 25, vgl. Vict. Schultze, Der Staat und das Opferwesen, ZKG VIII, S. 527 ff.). Städte, die den antiken Kultus abwarfen, wurden belobt und geehrt, solche, die sich christenfreundlich zeigten, in der kaiserlichen Gunst zurückgesetzt (VC IV, 37; 38; III, 58; CIL III, 352: Schreiben an den Präfektus Prätorio des Orients Ablavius). Auf den durch das ganze Reich hin kursierenden Münzen verlieren sich die heidnisch religiösen Bilder. Konstantin hat als Augustus des Westens drei Götter auf seinen Münzen prägen lassen, Mars, den genius populi Romani und Sol. Die beiden ersten sind vor 317 verschwunden, wahrscheinlich schon gleich nach der Besiegung des Maxentius. Länger behauptete sich der Sonnengott, „aber wahrscheinlich auch nicht viel über das Jahr 315 hinaus" (Schiller S. 207). Dafür traten entweder christliche oder neutrale heidnische Embleme ein, wie Beata tranquillitas und Providentia Augustorum (Madden a. a. O.).

Wie hoch indes diese und andere Thatsachen im einzelnen und in ihrer Zusammenfassung zu veranschlagen sein mögen, eine Entziehung der durch die vorhergehenden Toleranzedikte nach beiden Seiten hin gesicherten Religionsfreiheit hat nicht stattgefunden. Wohl bedeuten diese Maßnahmen eine immer weiter und tiefer greifende Abbröckelung von der Kultusfreiheit, jedoch eine ausdrückliche, gesetzliche Entrechtung der antiken Religion als solcher ist, entsprechend der ganzen Tendenz der konstantinischen Religionspolitik, zu

seiner Zeit ausgesprochen. Alles freilich wies und drängte für jeden, der sehen konnte, darauf hin, aber die Illusion der Toleranz wurde recht und schlecht aufrechterhalten. Die Massen waren darüber um so eher zu täuschen, da die Regierung nicht daran dachte und nicht daran denken konnte, ihre Edikte überall und rücksichtslos durchzuführen. Ganze Gebiete sind gar nicht oder nur unwesentlich davon berührt worden. Noch hundert Jahre nachher sah man sich zu ähnlichen Zugeständnissen genötigt. Die großen Priestertümer, die Tempel, die Götterbilder und ein guter Teil des Opferwesens waren bis auf einige Ausnahmen noch da, und im Jahre 337 trug die griechisch-römische Welt noch vorwaltend heidnisches Gepräge. Unter diesen Umständen erscheint die Aufrechterhaltung des Titels und der Würde des Pontifex Maximus durch Konstantin (die Inschriften CIL VIII, 8412; V, 8011) als ein wertvolles Mittel, dem Staatsoberhaupte einen direkten Weg der Einwirkung auf den antiken Kultus offen zu halten, ein Weg, den auch die Nachfolger bis Gratian nicht aufgegeben haben. Denn dem Pontifex Maximus steht unmittelbar die Aufsicht über das Religionswesen zu. Eine persönliche Verpflichtung zu sakralen Handlungen lag nicht darin; hierfür pflegte schon längst der Promagister einzutreten.

Diesen Abzügen von dem Heidentume entsprach nach der anderen Seite hin ein Rechtszuwachs der Kirche (Seuffert a. a. O.). Bereits 313 erlangte diese für ihre Kleriker Immunität, Befreiung von allen Personallasten (siehe oben) und für sich und ihre einzelnen Gemeindebürger die Erbfähigkeit (Cod. Theod. XVI, 2, 4 a. 321). Den Bischöfen wurde auf dem Gebiete des Privatrechts eine Gerichtsbarkeit gewährt, die ein rechtskräftiges Urteil begründen konnte (s. d. A. Audientia episcopalis Bd II S. 217 ff.). Der Einfluß des Christentums auf das Strafrecht tritt hervor im Verbot der Brandmarkung auf die Stirn (Cod. Theod. IX, 40, 2 a. 315 mit der Begründung: quo facies, quae ad similitudinem pulchritudinis coelestis est figurata, minime maculetur), der Verurteilung zu blutigen Cirkusspielen (XV, 12, 1 a. 325) und der Kreuzigungsstrafe (Sozom. I, 8; Aur. Vict. Caes. 41). Im Familienrecht werden die harten Gesetze gegen Ehe- und Kinderlosigkeit — wahrscheinlich in Rücksicht auf die kirchliche Wertschätzung des Cölibats — aufgehoben (Cod. Theod. VIII, 16, 1), die Konkubinatsehe wird zurückgedrängt (Vict. Schultze, Untergang des Heidentums, S. 29 f., und Paul Meyer a. a. O. S. 128 ff.) und gegen die übliche Aussetzung, Verpfändung oder den Verkauf von Kindern scharfe Bestimmungen getroffen (Cod. Theod. XI, 27, 1, nach Seeck a. 331; XI, 27, 2). Wenn das Sklavenrecht im allgemeinen in den bestehenden humanen Formen belassen wurde, so erhielt es doch eine nicht unwesentliche Erweiterung zu Gunsten des Christentums durch Einführung der manumissio in ecclesia; ja sogar Kleriker wurden befugt, ihren Sklaven auch in unfeierlicher Form die Civität zu verleihen (Vict. Schultze, Unterg. d. H. S. 43 f.). „Christliche Weltanschauung und christliche Sitte kommt in zahlreichen Gesetzen des Strafrechts, des Privatrechts und des Prozeßrechts zum Durchbruch" (Seuffert). Ein weites Entgegenkommen auf dem Wege der Gesetzgebung erwies Konstantin dadurch, daß er den Sonntag in staatlichen Schutz nahm (Cod. Theod. II, 8, 1; Cod. Just. III, 12, 3; VC IV, 18—21, 23; DLC c. 9). „Es ist merkwürdig, wie früh Konstantin gerade den christlichen Feiertag in seiner Bedeutung für die allgemeine Kultur und den Staat erkannt hat" (Zahn, Geschichte des Sonntags, Hannover 1876). Neben diesen gesetzlichen Neuordnungen geht ein eifriger Erweis persönlicher Gunstbezeugungen des Kaisers an die Kirche. Auf seine Anregung und unter seiner Mitwirkung erstehen zahlreiche stattliche Kirchen (Nikomedien, Antiochien, Konstantinopel, Jerusalem, Bethlehem, Mamre VC III, 4, 8; 50: *καὶ τῶν λοιπῶν δ' ἐθνῶν τὰς μάλιστα κρατιστευούσας πόλεις ταῖς τῶν εὐκτηρίων φιλοκαλίαις ἐκπρέπειν ἐποιεῖτο*, II, 46 und sonst; Petrusbasilika in Rom? Vgl. Vict. Schultze ZKG XIV S. 524 ff.). Mit den Bischöfen pflegt er engen Verkehr, (VC I, 42; III, 15; 16 und sonst; es können besonders Hosius Eusebius von Cäsarea und Eusebius von Nikomedien genannt werden), zeigt lebhaftes Interesse an kirchlichen und theologischen Fragen (Präsidium in Nicäa), hat im Almosenspenden eine offene Hand (VC IV, 28 und sonst), sorgt für Herstellung von prächtigen Bibelexemplaren für Konstantinopel (IV, 36 f., vgl. den A. Bibeltext des NT Bd II S. 731, 48; 740, 29). Diesem persönlichen Verhalten entsprach die christliche Erziehung seiner Söhne (IV, 51 f.). Bei der Feier der Vicennalien (325) waren die Bischöfe des nicänischen Konzils seine Gäste (III, 15 f.), und ein Bischof, Eusebius von Cäsarea, hielt den üblichen Panegyrikus, wie auch bei der Feier der Tricennalien (336, *λόγος τριακονταετηρικός*, de laudibus Constantini). Aus einer heidnischen Festlichkeit war eine christliche geworden.

Die neue Lage spiegelt sich in den Münzen wieder. Schon bald, wahrscheinlich gleich nach dem Siege über Maxentius, erscheint das Monogramm Christi auf den Münzen. Schon vor 323 gesellt sich ihm das Kreuz zu. Zu der frühesten Gruppe gehört das Münzbild, welches den Helm des Kaisers mit dem Monogramm Christi geziert zeigt (vgl. VC I, 31 und Numismatic Chronicle 1877, Taf. 1, 1). Im allgemeinen läßt sich der Unterschied machen, daß anfangs das christliche Zeichen frei im Felde liegt, nicht zum eigentlichen Reversbilde gehört, dagegen später organisch mit ihm verbunden ist. Für letztere Klasse ist besonders charakteristisch die mit dem Monogramm Christi gezeichnete Fahne. Nicht nur Münzen Konstantins, sondern auch des Licinius tragen diese christlichen Merkmale. Seit 323 wächst die Anzahl der Prägungen, nachdem um dieselbe Zeit die antiken Götterbilder von den Münzen verschwunden sind (W. Madden a. a. O.). Am deutlichsten prägt sich der Umschwung der Dinge in einer seltenen Münze aus, welche auf dem Avers das lorbeerbekränzte Haupt des Kaisers und auf dem Revers das Labarum zeigt, dessen Schaftspitze eine sich windende Schlange durchbohrt (Numismatic Chronicle 1877, S. 271; Blätter für Münzkunde, Berlin 1863, Taf. VI, 6; F. X. Kraus, Real-Encykl. der christl. Altertümer, II, S. 734; VC III, 3, hier auch die Deutung, vgl. ZKG XIV, S. 516 ff.).

Die Religionspolitik Konstantins ist in ihren Zielen klar und in den großen Zügen ihres Verlaufs durchsichtig. Der Gedanke einer Parität beider Religionen lag ihr fern und mußte ihr fern liegen, weil die Voraussetzung eines konfessionslosen Staates nicht davon zu lösen war. Die Idee jedoch eines konfessionslosen Staates ist dem Altertume fremd. Es stand aber außerhalb jeder Möglichkeit, das Gemeinwesen mit dem sittlich-religiösen Inhalte zweier nicht nur verschiedener, sondern aufs schärfste sich ausschließender Religionen in irgend einer geschickten Verteilung zu erfüllen. Die dieser Beurteilung üblich angehängte Einschränkung, daß seit der Niederwerfung des Licinius allerdings diese Parität zu Gunsten des Christentums sich gewandelt habe, macht einen Einschnitt, dessen Recht nicht nachweisbar ist. Denn was seit 323/24 in der Religionspolitik sich vollzieht, ist nur die vollere Verwirklichung von Gedanken und Thatsachen, die mit 312/13 anheben; der Unterschied ist nur ein quantitativer. Die Vermutung vollends, daß Konstantin eine Gottheit und Religion gesucht und gefunden, welche über die geschichtlichen Religionen sich erhob und diesen ein Sammel- und Auflösungspunkt zu werden bestimmt war, und in den Dienst dieser Unionstendenz seine Religionspolitik gestellt habe (bes. Keim, aber auch Zahn und Burckhardt), überschätzt in Konstantin in demselben Maße den Religionsphilosophen, wie sie in ihm den Realpolitiker unterschätzt. Nichts wäre seinem Verständnis unverständlicher gewesen als solche Phantasien. Wo er bei Eusebius und sonst von der einen Religion und dem einen Gottesglauben spricht, meint er das historische Christentum, und es sind nicht die Christen, sondern die Heiden, die er dorthin weist. So allein auch haben seine christlichen und heidnischen Zeitgenossen ihn verstanden. Dort wie hier galt er als Neuerer und Verstörer der alten Religion (Julian bei Ammian. Marcell. XXI, 10: novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti). Nicht einmal mit: „öffentlich Parität, im Geheimen Begünstigung der neuen Religion" (Schiller) wird die Situation richtig bezeichnet. Das Heidentum erfährt nirgends eine Hilfe, wohl aber das Christentum; wie jenes öffentlich verkürzt wird, so dieses öffentlich begünstigt. Die Unebenheiten der Lage, d. h. die Fortdauer des antiken Kultus innerhalb und außerhalb des Gesetzes haben noch weit über Konstantins Tode hinaus sich erhalten in eine Zeit hinein, wo das Heidentum als solches geächtet war. Man kann auch die christenfeindlichen Edikte der vorkonstantinischen Zeit zum Vergleich anziehen, die generell gemeint waren, aber nur örtlich wirkten. Den Zwang der Religionsüberzeugung verwarf, wie erwähnt, der Kaiser mit Entschiedenheit. Die Entscheidung für das Christentum sollte frei sein (VC II, 56; 60 und sonst).

Die Auflösung der einen Religion zu Gunsten der anderen lag auch im Interesse der Reichseinheit. Der Liciniuskrieg zeigte nochmals die großen politischen Gefahren eines zwiespältigen Bekenntnisses. Niemand konnte bürgen, daß solche Vorgänge sich nicht wiederholten. Daher findet in der Religionspolitik Konstantins die Zerstörung des Heidentums ihre Ergänzung in der Beseitigung aller sektiererischen Bildungen, welche die Einheit der Kirche schwächten und ein religiöses Sondertum herstellten. Das Verhalten des Kaisers vor und während des nicänischen Konzils und im Verlaufe des arianischen Streites überhaupt, sowie sein scharfes Vorgehen gegen Donatisten, Novatianer (s. die AA.) und andere Absplitterungen vom katholischen Kirchenkörper sind von hier aus in erster Linie zu verstehen. Die einheitliche Reichskirche war ihm eine wertvolle, ja notwendige Stütze der Reichs-

einheit. Auch die harten Maßregeln gegen die Juden, vorzüglich das Verbot des Übertritts zu denselben (Cod. Theod. XVI, 8, 1, 5; 9, 2; VC IV, 27, vgl. Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom, I, Berlin 1896, S. 115 ff.) sind nicht nur von religiösen und kirchlichen, sondern auch von politischen Erwägungen diktiert.

Um diesen Wert der Kirche für das Staatswesen zu sichern, mußte die Herstellung eines Rechtsverhältnisses, welches dem Staate einen maßgebenden Einfluß offen ließ, gesucht werden. Ohnehin war der antike Staat gewohnt, das Religionswesen unter seiner Aufsicht und in Abhängigkeit von sich zu haben. Doch ist Konstantin nicht dazu gelangt, dieses Rechtsverhältnis zu schaffen. Der Übergangscharakter der Zeit und die Freiheitsgewöhnung der Kirche lassen dies erklärlich erscheinen. Indes ermöglichten ihm seine persönlichen Beziehungen zu den Organen der Kirche und die dankbare Stimmung dieser letztern Einwirkungen, welche Rechtsformen vorläufig nicht vermissen ließen. Ein einst an der Tafel vor Bischöfen gesprochenes Wort: *ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην* (VC IV, 24), besagt mehr, als man damals verstand; in ihm lag nicht die Gegenwart, sondern das Programm der Zukunft beschlossen.

Die Frage der Religionspolitik Konstantins läßt sich nicht trennen von der anderen nach seinem persönlichen Christentum. Diese Seite seines Wesens hat bei keinem vielleicht eine schärfere Beurteilung gefunden als bei Burckhardt. Ein „mörderischer Egoist", war Konstantin weder religiös noch irreligiös, sondern wesentlich unreligiös (S. 347). „Wenn er sich einen Augenblick auf sein wahres Glaubensbekenntnis besinnt, so ist es der Fatalismus." Wohl ließ er eine gewisse Superstition zu Gunsten Christi in sich aufkommen, aber es kam ihm dabei schließlich nur auf den Erfolg an (S. 350). Die Religion diente ihm nur als Mittel zur Verwirklichung seiner ehrgeizigen politischen Pläne; daher sein Spielen mit beiden Religionen. Die schlimmsten Unthaten beflecken sein Leben. „Die christliche Kirche hat an diesem furchtbaren, aber politisch großartigen Menschen nichts zu verlieren, sowie das Heidentum nichts an ihm zu gewinnen hätte" (S. 358). — Dieses Urteil herrscht mit größeren oder geringeren Abzügen heute noch vor. Durchzuführen ist es nur mit gewaltsamer Diskreditierung der Quellen. Denn wie immer in diesen Haß (Zosimus) und Enthusiasmus (Eusebius) zum Ausdruck kommen und wie verschieden an Wert und Art sie sind, sie rechnen ausnahmslos mit der religiösen Wahrhaftigkeit des Kaisers. Der Bund mit dem Christentume, weit entfernt, politische Vorteile zu gewähren, war politisch betrachtet eine Thorheit (Vict. Schultze, Unterg. d. H., I, S. 39 ff.; Seeck S. 58 ff.; Boissier S. 27 ff.). Nirgends ferner läßt sich ein innerer religiöser Zusammenhang mit der heidnischen Religion erkennen, nicht einmal eine Zweideutigkeit. Das Urteil eines hervorragenden Kenners des konstantinischen Zeitalters: „Alle Äußerungen seiner religiösen Gesinnung finden die Modernen zweideutig, weil sie sie zweideutig finden wollen" (Seeck S. 471), ist leider berechtigt. Wie seine Kirchenpolitik klar ist, so hat er auch öffentlich über seine persönliche Stellung zum Christentum keine Unklarheit gelassen. Wir dürfen noch weiter gehen und sagen, daß die neue Religion ihm auch innerlich eine Norm und eine Macht war. Er hat sich als Kaiser Gotte seinem Oberherrn verpflichtet gefühlt und seinen Beruf als einen göttlichen Auftrag angesehen (VC I, 6; II, 28; 55; IV, 9 und sonst). Seine Religiosität hat eine mystische Färbung (Das Gebetsleben VC IV, 22; II, 4 und sonst; die eigenartigen Medaillen mit dem in Andacht zu Gott emporgerichteten Haupte, vgl. Vict. Schultze ZKG XIV, S. 504 ff.; O. Seeck in Zeitschr. f. Numismatik XXI, 1898, S. 17 ff. u. Taf. II, III, dazu VC IV, 15). Gern vertiefte er sich in die heilige Schrift (VC IV, 17 und sonst) und liebte es, seine religiösen Überzeugungen und Kenntnisse in mündlicher Rede vorzutragen (VC IV, 29; die Osterrede im Anhang der VC). Seine Sittlichkeit war nicht geringer als die bessere Durchschnittssittlichkeit in der Kirche jener Zeit. Wie er die Unzucht mit harten Strafen verfolgte (s. oben), so stellte er in dieser Richtung an sich selbst die höchsten Anforderungen. Das Staatswohl hat mehr als einmal von ihm die Vollziehung kapitaler Strafen an Personen gefordert, die in der Öffentlichkeit eine Rolle spielten, ganz abgesehen von den sogenannten „Verwandtenmorden", von denen schon die Rede war. In einer unruhvollen Zeit, wo ein geschickter Usurpator leicht Anhang fand, mußten solche Exekutionen als politische Pflicht erscheinen. Wohl konnte er gelegentlich auffahren, doch waren Ebenmäßigkeit und Güte bis zur Vertrauensseligkeit die hervorragenderen Eigenschaften seiner Seele. Ein großer Zug und eine kraftvolle Entschlossenheit beherrschten ihn (Eutrop. X, 5: vir ingens et omnia efficere nitens, quae animo simul praeparasset; Aurel. Vict. Caes. 40: a puero ingens potensque animus ardore imperitandi agitabatur). Ein tiefgewurzeltes Pflicht-

gefühl gegen das Reich zeichnete ihn aus, und mehrmals widerstand er in der Zeit der Vielherrschaft zu Gunsten der Gesamtheit der verlockenden Gelegenheit, seine persönlichen Interessen voranzustellen (Seeck S. 71 ff.; S. 93 ff.; S. 157 ff.). Seine Bildung war mäßig, doch suchte er nachzuholen, was das Leben im Lager ihn versagt hatte (Anon. Val.: literis minus instructus; Eutrop. X, 7: civilibus artibus et studiis liberalibus deditus), verkehrte gern mit Gelehrten, auch heidnischen Bekenntnisses (der Neuplatoniker Sopater) und förderte Wissenschaft und Kunst (über seine Bauthätigkeit Schiller S. 229 f.). Die gesetzgeberische Thätigkeit war unter ihm eine lebhafte, die Finanzwirtschaft nicht ohne Schuld der kaiserlichen Freigebigkeit mangelhaft (das Nähere über die Regierung und Verwaltung Konstantins bei Schiller S. 220 ff.).

Konstantin war von schöner Erscheinung (die Statuen und Münzen bei Bernoulli, Röm. Ikonographie II, 1894, Taf. 50—52; Münztafel 8 n. 15—19; Achatbüste bei Duruy S. 20) und legte Wert auf kaiserliches Auftreten (der Titel dominus auf Münzen und das Diadem, dazu Madden a. a. O. vol. XVIII S. 1 ff.). Seinen Körper hatte er im Lager, Jagd und Spiel schon früh abgehärtet und für die Strapazen der Kriege, die er mit der Meisterschaft eines großen Feldherrn und als Liebling der Soldaten führte, gestählt. In seinen letzten Lebensjahren scheint indes seine körperliche und seine geistige Spannkraft abgenommen zu haben. Doch hielt er bis zu seinem Tode die Zügel der Regierung fest in der Hand. Die spätere Zeit hat sein Leben reich mit Legenden umwoben; Rom nahm seine Taufe für sich in Anspruch und machte ihn zum Stifter des Kirchenstaates. Sagen mannigfacher Art begleiten sein Leben (Heydenreich a. a. O.). Im Kanon der Heiligen hat er Eingang gefunden. Darin spricht sich die bewußte und die instinktive Anerkennung der gewaltigen Größe und Bedeutung dieses Mannes und seiner Regierung aus (Zonar. XIII, 11: ὁ μὲν τρισόλβιος βασιλεύς). „Er wagte eine der kühnsten Sachen, die sich denken lassen, vor welcher vielleicht schon mehr als ein Imperator zurückgeschaudert war: die Ablösung des Reiches von der alten Religion" (Burckhardt S. 419).

II. Konstantins Söhne. In zäher Anhänglichkeit an die diokletianische Reichsordnung teilte Konstantin vor seinem Tode das Reich unter seine drei Söhne, denen als vierter i. J. 335 sein Neffe Delmatius zugeordnet wurde, um die Vierzahl zu erreichen. Doch wurde dieser letztere von den Soldaten, die nur die Konstantinssöhne als Erben des Reiches haben wollten, nebst anderen Gliedern des konstantinischen Hauses ermordet; nur Julian und sein älterer Halbbruder Gallus blieben verschont. Am 9. September nahmen die Brüder die Augustuswürde an.

1. Konstantin II. (337—340). Flavius Claudius Konstantinus, geb. 317 in Arles (nach Seeck S. 476 f. aus einem Verhältnisse Konstantins mit einer Unbekannten?), erhielt als Reichsteil Spanien, die beiden Gallien und Britannien. Ein Länderstreit mit seinem jüngeren Bruder Konstans führte zum Kriege, in dessen Anfängen Konstantin II. in einem Gefechte bei Aquileja mit Generälen seines Bruders das Leben verlor. Man warf seinen Leichnam in das Flüßchen Alsa (9. April 340). Athanasius stand während seiner Verbannung in freundschaftlichen Beziehungen zu ihm, der ihm auch bei seiner Rückkehr ein empfehlendes Schreiben an die Alexandriner mitgab (Sokr. II, 3, vgl. Athan. Apol. c. Arian. 87; nach Seeck ZKG XVII, 45 eine Fälschung des Athanasius). Sicher ist, daß er in der arianischen Frage einen versöhnlichen Standpunkt einnahm (vgl. Bd II S. 22 f.; S. 22, 36 ist 316 in 317 zu korrigieren). Seine Religionspolitik wird sich auf dem vom Vater vorgezeichneten Wege gehalten haben. Seine Münzen tragen heidnische (Mars, Sol, Jupiter, Isis, Anubis) und christliche Zeichen (Madden a. a. O.; Cohen VI).

2. Konstantius II. (337—361). Flavius Julius Konstantius ist als Sohn der Fausta 7. August 317 geboren. Während der letzten Krankheit des Vaters durch einen Perserkrieg im Osten gefesselt, kam er nur noch früh genug, um dessen Leiche nach Konstantinopel zu geleiten. Ihm fiel als Reichsteil die östliche Diöcese (Ägypten und Asien) zu. Den Krieg zwischen den Brüdern erlebte er wiederum in einem persischen Feldzuge, ebenso 350 die Tötung des jüngsten Bruders Konstans durch den Usurpator Magnentius (s. unten). Konstantius rüstete jetzt sofort zum Angriff, ernannte seinen bis dahin in halber Gefangenschaft gehaltenen Vetter Gallus zum Cäsar (15. März 351) und überwand in einer furchtbaren Schlacht bei Mursa in Pannonien am 28. September seinen Gegner. Bis zu Thränen ergriffen, überschaute der Sieger das leichenbedeckte Schlachtfeld und ordnete Begräbnis und Pflege von Freund und Feind an (Zonaras XIII, 8, 17). Der flüchtige Tyrann tötete sich selbst in Lyon, um der Auslieferung durch seine eigenen Soldaten zu entgehen

(August 353). In demselben Jahre vermählte sich Konstantius nach dem Tode seiner ersten Gattin, einer Tochter seines Oheims Julius Konstantius, mit Eusebia, der Tochter eines Konsuls, die, durch Schönheit und Geist ausgezeichnet (Amm. Marcell. XXI, 6, 4), einen gewissen Einfluß auf ihn gewann. Eine dritte Ehe schloß er nach ihrem Tode in Antiochien 360 mit Maxima Faustina. Auch die nächsten Jahre verblieb er im Westen, vollauf in Anspruch genommen durch den wechselvollen, immer, neue Schwierigkeiten hervorrufenden Gang des arianischen Streites, daneben durch kriegerische Unternehmungen gegen die Germanen und durch die Niederwerfung des Usurpators Claudius Silvanus in Gallien, aber auch durch Hochverratsprozesse, in denen das Mißtrauen des Kaisers, nicht ohne Schuld seiner Umgebung, nicht immer den richtigen Weg fand. Auch Gallus wurde, nicht sowohl aus politischen Gründen als zur Sühnung seiner Greuelthaten (Aur. Vict. Caes. 42, 12: ob saevitiam atque animum trucem, dazu Eutrop. Brev. X, 12: vir natura ferus et ad tyrannidem pronior, si suo jure imperare licuisset, Amm. Marcell. IV, 1) auf Befehl des Kaisers hingerichtet. Im Jahre 357 sah er zum erstenmal Rom, wo man ihm einen feierlichen Empfang bereitete (28. April), wofür er Beweise seiner kaiserlichen Huld gab. Im Sommer 359 kehrte er nach Konstantinopel zurück und begann gewaltige Rüstungen zu einem Feldzug gegen den keck und siegreich vordringenden Perserkönig Schapur. Auf dem Marsche nach dem Osten (Frühjahr 360) erhielt er im kappadozischen Cäsarea die Nachricht von der Erhebung Julians (s. d. A. Bd IX S. 609), dennoch unterbrach er in der größeren Sorge um das Reichswohl den Feldzug nicht, sondern brachte ihn erst zu einem vorläufigen Abschluß und wandte sich dann gegen den Empörer. Doch auf der Heerstraße, die nach Tarsus führt, in der cilicischen Stadt Mopsukrene verschied er am 3. November 361 in heftigem Fieber. Kurz vorher hatte ihn der Arianer Euzoios getauft. „Gleich einer Ceder neigte er sich zu seiner Zeit, fiel auf sein Lager nieder, entschlief und ruhte in Frieden“ (Ephräm ZKTh 1878, S. 353). In der Apostelkirche zu Konstantinopel wurde er beigesetzt; dem Leichenzuge voran schritt der neue Augustus, Julian, entblößten Hauptes das Diadem in der Hand tragend (Greg. Naz. Orat. II contra Jul. 17 MSG XXXV S. 685; Philost. VI, 6). Der Senat versetzte den Götterfeind unter die Götter (Eutrop. Brev. X, 15). Die Münzbildnisse bei Madden vol. XVIII, Taf. 4; Cohen VI. Das Regiment des Konstantius war von außergewöhnlichen Schwierigkeiten bedrückt. Der kirchliche Zwiespalt lähmte die volle, einheitliche Kraft. Die Sympathien des Kaisers lagen nach der arianischen Seite hin, und in diesem Umstande fußt die vorwaltend ungünstige Beurteilung der Kirchenschriftsteller, die ihm weit weniger gerecht geworden sind als die Heiden (Hieron. adv. Lucif. c. 19 MSL XXIII, S. 175: bestia moritur, tranquillitas rediit; Hilar. contra Const. c. 5 MSL X, S. 581: Constantius antichristus, S. 582: Christum confitetur, ut neget, c. 7 S. 583: religionem tollis u. s. w.). Der Untergang ferner der beiden Brüder, das Auftreten von Usurpatoren und die wachsende Persergefahr im Osten stellten einer geordneten Regierung schwere Hindernisse in den Weg. Die weitgehende persönliche Teilnahme des Kaisers an den arianischen Kämpfen ist im letzten Grunde nur verständlich aus innerlichem religiösen Kontakt mit der Kardinalfrage der Christenheit. Überhaupt war ihm die Religion, die er bekannte, Besitz fester, bewußter Überzeugung. In ihr fand er das Fundament eines gedeihlichen Staatswesens (Cod. Theod. XVI, 2, 16 a. 361 der Ausspruch: scientes, magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rem publicam contineri), darauf gründete sich seine strenge Sittlichkeit und seine Mäßigkeit (Aur. Vict. Caes. 42, 23: cibi omnis, libidinis atque omnium cupidinum victor; auch Amm. Marcell. XXI, 16, 6). Seine Gesetzgebung zu Gunsten des Christentums und der Kirche bezieht sich hauptsächlich auf Erweiterung der Immunitäten der Geistlichkeit (Cod. Theod. XVI, 2, 8—11; 14, 15), darunter die wichtige Exemption der Bischöfe aus dem weltlichen Gericht (XVI, 2, 12). Mädchenraub und Entführung einer gottgeweihten Jungfrau wurden von ihm unter Todesstrafe gestellt (IX, 24, 2 a. 349; 25, 1 a. 354), christlichen Sklavinnen Schutz vor Verkauf in Bordelle gewährt (XV, 8, 1 a. 343). Wenn er hier jedoch an Produktivität naturgemäß seinem Vater nachsteht, so überholt er ihn durch rücksichtslose Führung des Kampfes gegen das Heidentum (Vict. Schultze, Unterg. d. H. I, S. 74 ff.), der bezeichnend mit den Worten eingeleitet wird: cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania (Cod. Theod. XVI, 10, 2). Befohlen wurde die Schließung aller Tempel, das Opfer unter Todesstrafe gestellt (XVI, 10, 4; zur Datierung Vict. Schultze a. a. O. S. 75, Anm. 3; IX, 16, 6). Als Konstantius Rom besuchte (s. oben), befahl er bei aller sonstigen Toleranz den religiösen Einrichtungen der ehrwürdigen Stadt gegenüber die Entfernung des Altars

der Victoria aus der Kurie des Senats (Ambros. Ep. XVIII MSL XVI S. 971ff.). Die von wildem Fanatismus durchzogene Schrift des Firmicus Maternus de errore profanarum religionum (s. d. A.), die dieser an den Stufen des Thrones niederlegte, wußte, was sie wagen durfte. Trotzdem hat das Heidentum nicht nur als religiöser Glaube und priesterliche Institution weiter gelebt, sondern sein Bestand ist auch in der Form gewisser Einrichtungen in kaiserlichen Schutz genommen (Cod. Theod. IX, 17, 2; XII, 1, 46), wie auch Konstantius Titel und Würde des Pontifex Maximus beibehielt (z. B. CIL III, 3705, Dessau p. 164 n. 732). Die Lage ist also grundsätzlich keine andere als zur Zeit Konstantins, nur ist das Heidentum in noch höherem Grade eingeschränkt und das Christentum entsprechend verstärkt worden. Verschärft hat sich auch die Haltung des Staates zum „sakrilegischen" Judentum. Das wichtigste ist hier das Verbot der Ehegemeinschaft zwischen Christen und Juden; der jüdische Teil verfällt in diesem Falle der Todesstrafe (Cod. Theod. XIV, 8, 6 a. 339; vgl. Vogelstein und Rieger a. a. O. S. 118).

Konstantius war der Lieblingssohn seines Vaters (Sozom. II, 5), und in der That lebt ein gutes Stück der Persönlichkeit Konstantins d. Gr. in ihm fort. Von Natur gleichmütig und wohlwollend (Eutrop. Brev. X, 15: vir egregiae tranquillitatis, placidus), fürsorglich für die Unterthanen, beflissen, treue Dienste zu lohnen, war er mißtrauisch in Beziehung auf Gefährdung seiner Herrschergewalt und konnte dann rücksichtslos durchgreifen (Eutrop. a. a. O.: ad severitatem tamen propensior, si suspicio imperii moveretur), eine Neigung, die seine Umgebung leider oft mißbrauchte (Amm. Marcell. XIV, 5). Daraus erklärt sich die Reihe blutiger Exekutionen, welche die Mitgenossen tadelnd verzeichnen, die aber zum Teil politisch notwendig gewesen sein mögen. Auf majestätisches Auftreten legte er, wie der Vater, Wert; Haschen nach Volksgunst verachtete er (Amm. Marcell. XXI, 16, 1). Doch verband sich mit dieser Selbstherrlichkeit ein hohes Pflichtgefühl. Im Dienste des Gemeinwohls nahm er die größten Entbehrungen willig auf sich, wie besonders seine Perserkriege zeigen. Zum Schutze des Reiches schuf er eine tüchtige Armee, die er durch strenge Disziplin leistungsfähig erhielt. Die Justiz wurde durch ihn neugeordnet und in der Verwaltung wurden Reformen eingeführt. Der Kaiser verfügte über eine gute Bildung und zeigte besondere Neigung für die Rhetorik. Auch in seiner Bauthätigkeit war er der echte Sohn seines Vaters; Konstantinopel und Antiochien kam diese vor allem zu Gute. Unter den Neubauten befanden sich auch zahlreiche Kirchen. Dagegen war die Finanzverwaltung schlecht oder wenigstens die Finanzen befanden sich in einem schlechten Zustande. Die Freigebigkeit des Kaisers, seine Vertrauensseligkeit, die Kriege erschöpften den Staatsschatz aufs äußerste. Das Hin- und Herfahren der Bischöfe zu den Synoden mit der kaiserlichen Post löste den Organismus derselben fast auf (Amm. Marcell. XXI, 16, 18); auch sonst werden die fortwährenden Verhandlungen und Synoden Staatsgelder in nicht geringem Maße verschlungen haben. In der Gesamtbeurteilung des Kaisers werden seine trefflichen Eigenschaften immer das Übergewicht über seine Fehler behalten. Ihm fehlte vor allem der große Zug seines weitausschauenden Vaters, andererseits ist er, weil von vornherein in das Christentum hineingewachsen, eine konkretere, geschlossenere christliche Persönlichkeit als jener und stark theologisch interessiert.

3. Konstans (337—335). Flavius Julius Konstans, geb. um 323, beherrschte Afrika, die beiden Italien und Pannonien und nach dem Tode seines Bruders Konstantin II. (340) den ganzen Westen. Er bewies Kraft, Beweglichkeit und Pflichttreue in der Regierung des großen, im einzelnen ganz verschiedenartigen Reichsteils (Eutrop. X, 9: Constantis imperium strenuum aliquamdiu et justum fuit), und es gelang ihm, friedliche Zustände herbeizuführen (vgl. Liban. *Βασιλικός λόγος*, III, S. 472ff. Reiske). Bemerkt und getadelt wurde seine Vorliebe für die Germanen. Kränklichkeit und schlechte Umgebung schwächten später seine Energie und ließen einen bösen Erpressungsbetrieb aufkommen, der auch die hohen Staatsämter verkäuflich machte. Im Verhältnis zu den Frauen gleichgiltig, kam er in den Verdacht unsittlichen Verkehrs mit schönen germanischen Jünglingen, die er als Geiseln besaß (Aur. Vict. Caes. 41, 24; Zos. II, 41), doch können diese Berichte heidnischer Schriftsteller auf Klatsch beruhen. Im arianischen Streite trat er energisch für Athanasius und seine Partei ein (s. Bd II S. 23ff.), erwies in reichen Gaben und sonst sein Wohlwollen für die Kirche (Optat. de schism. III, 3; Athan. Apol. ad Const. 4, 7 MSG XXV, S. 600. 604; Hist. Arian. c. 44 ebend. S. 745), wie er überhaupt seine christliche Überzeugung offen hervortreten ließ (die Münzen Madden a. a. O., Cohen VI). Sein kirchenpolitisches Handeln dem Heidentum gegenüber geht mit Konstantius Hand in Hand. Im Januar 350 erhob sich der Ober-

kommandant der Jovianer und Herkulianer, der Germane Magnentius in Autun, nahm den Purpur und ließ den fliehenden Kaiser in dem Pyrenäenstädtchen Helena durch nachgesandte Mörder in der Kirche niederstoßen. Die Usurpation war eine rein militärische, ihr Urheber bekannte sich zum Christentume, ließ Münzen mit christlichen Symbolen schlagen (Cohen VI) und fand bei gallischen Bischöfen Unterstützung (vgl. Athan. Apol. ad Const. 6—8 MSG XXV S. 601 ff.); doch geboten ihm politische Rücksichten einige Zugeständnisse an das Heidentum, wie die Freigebung des Opfers wenigstens in der Nacht (Cod. Theod. XVI, 10, 5 a. 353). Im Herbst des folgenden Jahres brach in der siegreichen Schlacht bei Mursa dieses neue Kaisertum zusammen (s. oben) und Konstantius wurde damit Herr des ganzen Reiches. Den tüchtigsten der Brüder hatte das Geschick für diese schwierige Aufgabe aufgespart. Da dieser kinderlos starb, so verschwindet mit ihm die eigentlich konstantinische Dynastie aus der Geschichte. **Victor Schultze.**

Konstantin Ökonomus s. Ökonomus.

Konstantin I., Papst, 708—715. — Lib. pontif. ed. Mommsen I, S. 222 ff.; Jaffé, Regesta, 2. Aufl. I, S. 247; Paul. Diac. Histor. Langob. VI, 31. Das Schreiben des Patriarchen Johannes in Harduin, Acta conciliorum et epistol. decret., III, S. 1838 ff.; Baronius, Annal. eccles. (Antw. 1611), VIII, S. 659 ff.; Bower-Rambach, Unpart. Historie der römischen Päpste, IV, S. 242 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA., II, S. 227 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, II, S. 97; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, S. 596 ff.

Konstantinus, von Geburt ein Syrer, folgte nach einer Sedisvakanz von einem Monate und achtzehn Tagen seinem Vorgänger Sisinnius; er wurde am 25. März 708 konsekriert. Man darf ihn zu den Päpsten rechnen, die, ohne bestimmend in die Verhältnisse einzugreifen, doch deshalb nicht ohne Bedeutung sind, weil sie unverrückt an den Zielen der römischen Politik festhielten. Das that Konstantin nicht minder in seinem Verhalten gegen die italienischen Bischöfe als gegen den Kaiser. Der Bischof Felix von Ravenna erhielt von ihm die Konsekration; zwar weigerte er sich, gestützt auf die Bevölkerung von Ravenna, die von K. geforderten cautiones auszustellen. Aber der Haß Justinians II. bereitete Ravenna eine furchtbare Katastrophe und befestigte dadurch die Unterwerfung des Bistums unter Rom. Felix wurde geblendet und nach Pontus verbannt. Als er nach dem Sturze Justinians nach Ravenna zurückkehrte, leistete er die von Konstantin geforderten Zusagen. Dem Bischofe Benedikt von Mailand gegenüber vertrat Konstantin die Unabhängigkeit des Bistums Pavia, jedoch nur, weil er selbst Anspruch auf Pavia erhob. Schwierig war die Stellung zum byzantinischen Hofe. Der Gewinn von der Unternehmung des Kaisers gegen Ravenna war dem Papste zugefallen; allein nun forderte der Kaiser ihn auf, in Konstantinopel zu erscheinen. Man findet nicht berichtet, zu welchem Zwecke, wahrscheinlich wollte er ihn zur Annahme der von Rom verworfenen Kanones der trullanischen Synode bewegen. Der Papst konnte nicht umhin, dem Kaiser zu gehorchen; er war gewandt genug, sich in Konstantinopel keine Blöße zu geben und den Standpunkt des römischen Stuhles zu wahren. Dem Abendlande aber imponierten die ihm in Konstantinopel wirklich oder angeblich erzeigten Ehren, von denen es allein erfuhr. Die Abwesenheit des Papstes von Rom dauerte zwei Jahre; nachdem er am 5. Oktober 709 sich in Portus eingeschifft, hielt er am 24. Oktober 711 seinen Wiedereinzug in Rom.

Kurze Zeit darauf erfolgte die Ermordung Justinians und die Erhebung des Philippikus Bardanes auf den Thron. Der neue Kaiser war Monothelet und suchte den Monotheletismus in der Kirche herrschend zu machen. Bei Konstantin fand er den entschiedensten Widerspruch, und der Papst konnte sich dabei auf das römische Volk stützen, das sich offen gegen den ketzerischen Kaiser empörte. Es spricht für die Klugheit Konstantins, daß er nur dogmatische, nicht aber politische Opposition machte. Dadurch errang er sich eine Stellung über den Parteien. In dem Straßenkampfe zwischen der Fraktion des bisherigen Dux, Christophorus, und dem Anhang des zu seinem Nachfolger ernannten Petrus ließ er durch seinen Klerus die Kämpfenden trennen: so erschien der Papst als Schiedsrichter zwischen den hadernden Beamten des Kaisers. Aus der immerhin gefährlichen Lage rettete ihn und Rom der Sturz des Kaisers Philippikus. Sein Nachfolger Anastasius beeilte sich, ein rechtgläubiges Glaubensbekenntnis an den Papst zu senden; nicht weniger rechtgläubig schrieb nun der Patriarch Johannes von Konstantinopel, den der Sturz des monotheletischen Kaisers zum Dyotheletismus bekehrt hatte, und der seinen dogmatischen Irrtum durch außergewöhnliche Höflichkeit den kirchenpolitischen Ansprüchen

Roms gegenüber vergessen zu machen suchte. Nicht lange nach diesen Ereignissen starb Konstantin, 9. April 715; er wurde bei St. Peter beigesetzt. **Hauck**.

Konstantin II., 767—768. — Liber pontif. Vita Steph. III, 2—24 ed. Duchesne, I, S. 468 ff.; Akten d. Lateransynode v. 769, Mansi XII, S. 717 f.; Codex Carolinus 98 f., S. 649; Jaffé S. 283; Baronius IX, S. 286 ff.; Bower V, S. 261 ff.; Gregorovius II, S. 350 ff.; Reumont II, S. 121; Baxmann, Politik der Päpste I. S. 262 ff; Langen S. 686 ff.; Duchesne in d. Revue d'histoire et de lit. relig. 1896, S. 245 ff.; Hauck, KG Deutschlands II, 2. Aufl. S. 71.

Konstantin II. nahm den römischen Stuhl ein von 767—768. Er war der Bruder eines gewissen Toto, der sich Dux von Nepi nannte. Durch ihn und seinen Anhang wurde er, obgleich er Laie war, unmittelbar nach dem Tode Pauls I. zum Papste gewählt (28. Juni 767). Man nötigte den Bischof Georg von Palestrina, ihm die klerikalen Weihen zu erteilen, und am 5. Juli wurde er von Georg und den Bischöfen von Porto und Albano konsekriert. Er war nur ein Geschöpf seines ehrgeizigen Bruders, persönlich, wie es scheint, ebenso unfähig als mutlos. Sein Versuch, einen Rückhalt an Pippin zu gewinnen, war vergeblich; Klerus und Volk von Rom hatten seine Wahl zwar geschehen lassen, allein einen Anhang unter ihnen besaß er nicht. Sein Sturz erfolgte deshalb, sobald sich nur eine Opposition erhob. Sie ging aus von den Beamten seines Vorgängers; dem Primicerius Christophorus und seinem Sohne Sergius gelang es, die Stadt zu verlassen, ohne Argwohn zu erregen. Sie versicherten sich der Unterstützung der Lombarden; auch in der Stadt hatten sie Einverständnisse. Als sie am 28. Juli 768 die Stadt überfielen, von ihren Gesinnungsgenossen eingelassen wurden, Toto im Kampf gefallen, sein Anhang zerstreut war, gab Konstantin seine Sache verloren: er suchte den Schutz des Altars; im Oratorium des hl. Cäsarius nahmen ihn die Führer der römischen Miliz gefangen. Nachdem der Versuch der Lombarden, einen Mönch aus dem Kloster des hl. Vitus, Namens Philipp, zur päpstlichen Würde zu erheben, gescheitert, und unter dem Einflusse des Christophorus von Klerus und Volk von Rom Stephan III. (IV.) zum Papste gewählt war, wurde über Konstantin das Absetzungsurteil ausgesprochen, und er in das Kloster Cella nova verwiesen. Wenige Tage darauf wurde er im Kloster überfallen und grausam mißhandelt. Der Geblendete lebte noch bis in das nächste Jahr. Vergeblich suchte er auf der Synode im April 769 seinen Frieden mit seinem Nachfolger zu machen; man verdammte ihn von neuem; seitdem verschwindet er aus der Geschichte. **Hauck**.

Kirchenbau. — Litteratur: 1. Gesamtdarstellungen in den allgemeinen Kunstgeschichten von Kugler, Schnase, Lübke, Springer. J. Kreuser, Der christl. Kirchenbau, 2 Bde, Bonn 1851; C. v. Lützow, Die Meisterwerke der Kirchenbaukunst, Leipz. o. J. (1862); F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst, 2 Bde, Freib. 1896—1900; vgl. auch A. Hauser, Styl-Lehre der architekt. Formen des Mittelalters, Wien 1884; G. Ebe, Die Schmuckformen der Denkmalsbauten, 3 Bde, Berlin 1893—97; H. Otte, Archäolog. Wörterbuch, 2. Aufl., Leipz. 1877. — 2. Alte Kirche. C. J. Bunsen, Die Basiliken des christl. Roms mit Atlas von Guttensohn und Knapp, München 1842; Chr. A. Zestermann, Die antiken und die christlichen Basiliken, Leipz. 1847; H. Messmer, Ueber den Ursprung, die Entwickelung und Bedeutung der Basilika, Leipz. 1854; ders. in d. Zeitschrift f. chr. Archäologie II, 1859; W. Weingärtner, Ursprung und Entwickelung des chr. Kirchenbaus, Leipz. 1858; O. Mothes, Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte, Leipz. 1865; F. Reber, Ueber die Urform der römischen Basilika in d. Mt d. Centralkomm. 1869, II, S. 35; J. P. Richter, Der Ursprung der abendländischen Kirchengebäude, Wien 1878; V. Schultze, Der Ursprung des christlichen Kirchengebäudes im christl. Kunstblatt 1882; G. Dehio, Die Genesis der altchristl. Basilika, SMA 1883; K. Lange, Haus und Halle, Leipz. 1885; H. Hübsch, Die altchr. Kirchen nach den Baudenkmälern und älteren Beschreibungen, Karlsruhe 1858—63; F. X. Kraus, A. Basilika in d. Real-Encykl. der christl. Altertümer, 1. Bd, Freiburg 1881; R. Adamy, Architektonik der altchr. Zeit, Hannover 1884; A. Essenwein, Die Ausgänge der klassischen Baukunst, Darmst. 1886; H. Holtzinger, Kunsthist. Studien, Tübingen 1886; ders., Handbuch der altchristl. Architektur, Stuttg. 1889; G. Clausse, Basiliques et Mosaiques chrétiennes, 2 Bde, Paris 1893; G. Dehio und G. v. Bezold, Die kirchl. Baukunst des Abendlands, 2 Bde, Stuttg. 1892—1901, nebst 601 Tafeln Abbildungen; M. de Vogué, Syrie centrale. Archit. civile et relig. du I. au VII. siècle, 2 Bde, Paris 1865—77; J. R. Rahn, Ueber den Ursprung und die Entwickelung des chr. Central- und Kuppelbaus, Leipz. 1866; W. Salzenberg, Altchr. Baudenkmale von Konstantinopel, Berlin 1854; N. Kondakoff, Histoire de l'art Byzantin, 2 Bde, Paris 1886 und 91; A. Essenwein, Die Fortsetzung der klass. Baukunst im oström. Reich, Darmst. 1886. — 3. Mittelalter. A. Springer, Die Baukunst

des christlichen Mittelalters, Bonn 1854; H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie des deutschen MA, 5. Aufl. von E. Wernicke, 2 Bde, Leipzig 1883 und 85; R. Dohme, Gesch. der deutschen Baukunst, Berlin 1885; C. Schäfer, Die mustergiltigen Kirchenbauten des MA in Deutschland, Berlin 1892; Dehio und v. Bezold, s. o.; F. X. Kraus, s. o.; F. Keller, Der Bauriß von St. Gallen, herausgegeben und erläutert, Zürich o. J.; R. Dohme, Die Kirchen des Cistercienser-Ordens in Deutschland, Leipzig 1869; A. Matthäi, Beiträge zur Baugeschichte der Cistercienser, Darmstadt 1893; M. Hasak, Die Predigtkirche im MA, Berlin 1893; H. Graf, Opus Francigenum, Stuttg. 1878; G. v. Bezold, Die Entstehung und Ausbildung der got. Baukunst in Frankreich, Berlin 1891; Viollet-le-Duc, Dictionnaire raisonné de l'architecture française, 10 Bde, Paris 1867—68; O. Mothes, Die Baukunst des MA in Italien, Jena 1884; C. Enlart, Origines Françaises de l'architectur gothique en Italie, Paris 1894; W. Weingärtner, System des christlichen Thurmbaus, Göttingen 1860; Unger, Zur Gesch. der Kirchthürme. Jhrbb. d. Vereins von AFr. im Rheinlande, Bd 29 1860, S. 21 ff. — 4. Neuzeit. P. Laspeyres, Die Kirchen der Renaissance in Mittel-Italien, Berlin und Stuttg. 1882. Zur Baugeschichte der römischen Kirchen findet sich viel Material bei A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd, Berlin 1868—70. Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, herausgegeben von der Vereinigung Berliner Architekten, Berlin 1893; R. Müller, Ueber die deutsch-evang. Kirchengebäude im Zeitalter der Reformation, Leipzig 1895; O. Mothes, Handbuch des evang. Kirchenbaus, Leipzig 1898; H. Muthesius, Die neuere kirchliche Baukunst in England, Berlin 1901.

Die sehr umfassende Speziallitteratur kann hier nicht angeführt werden. Ich verweise auf die Angaben bei Dehio und v. Bezold. Eine schier unerschöpfliche Menge von Material liegt vor in den Inventaren der Bau- und Kunstdenkmäler, welche die deutschen Staaten und Provinzen, die österreichischen Länder, einige Schweizerkantone und Dänemark herausgeben.

1. Alte Kirche. Man hat wohl von christlicher Baukunst gesprochen. Aber in der Verbindung der beiden Worte liegt derselbe logische Fehler, wie wenn man von dem christlichen Staate spricht. Denn so wenig dadurch, daß die Bürger eines Staats Christen sind, der Begriff des Staats geändert wird, so wenig wird das Wesen der Baukunst dadurch umgestaltet, daß sie einem christlichen oder einem nichtchristlichen Volke dient. Nicht die Baukunst als solche ist durch das Christentum umgebildet worden, sondern eine der Aufgaben, die sie zu lösen hatte, wurde geändert: sie hatte nicht mehr Tempel, sondern Kirchen zu schaffen. Die neue Aufgabe aber wurde zu einer der wichtigsten, die der Architektur überhaupt gesteckt waren; für viele Jahrhunderte kann man noch mehr sagen: der Kirchenbau bildete die einzige Aufgabe, bei der die Kunst des Bauens in Betracht kam.

Die erste Frage, die hier Antwort heischt, ist die: Wie ist diese Aufgabe erwachsen? Kraus hat an die Spitze seiner Untersuchung über die Entstehung der Basilika den Satz gestellt: die christliche Gemeinde hatte von Anfang an eigene gottesdienstliche Räume (RE d. chr. A. I, S. 112; vgl. Lange S. 298). Er denkt dabei nicht an eigens für den Gottesdienst konstruierte Räume, sondern an solche, die ausschließlich für den gottesdienstlichen Zweck bestimmt und deshalb nur den Christen zugänglich waren. Aber auch in dieser Näherbestimmung ist sein Satz unhaltbar. Die ältesten Nachrichten über die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen zeigen die Gläubigen in den Häusern einzelner Gemeindeglieder versammelt. Dies gilt von Palästina ebensowohl wie von dem Missionsgebiet des Apostel Paulus. Wird von Jerusalem erwähnt, daß sie das Brot *κατ' οἶκον* brachen (AG 2, 46), so von Troas, daß sie in einem *ὑπερῷον*, einem Zimmer des Oberstocks, versammelt waren (AG 20, 7). Den Korinther Gaius rühmt Paulus als *ξένος ὅλης τῆς ἐκκλησίας* (Rö 16, 23): man hat also anzunehmen, daß die Korinthischen Christen in seinem Hause sich versammelten, wenn sie *ἐν ἐκκλησίᾳ* d. h. als Gemeindeversammlung zusammentraten (1 Ko 11, 18; vgl. 1 Ko 14, 23: *ἐὰν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ*). Diese Versammlungen aber waren zugänglich: Paulus setzt den Fall, daß ein *ἄπιστος ἢ ἰδιώτης* in den Kreis der Christen tritt (1 Ko 14, 24), und im Jakobusbrief ist mit bitterer Ironie geschildert, wie verschieden die etwa kommenden Reichen und Armen behandelt wurden (2, 2 f.). Fragt man nun, in welchem Teil des Hauses die Versammlungen stattfanden, so ist selbstverständlich, daß man aus dem Obergemach in Troas keine Regel zu machen berechtigt ist. Und es ist einleuchtend, daß bei dem Christenhause nicht an einen Palast gedacht werden kann. Paläste waren im Altertum nicht häufiger als gegenwärtig, und Christen, die Paläste besaßen, waren in der ältesten christlichen Zeit wahrscheinlich überhaupt nicht zu finden: man kann nur an das bürgerliche Haus der griechisch-römischen Welt denken. Vergegenwärtigt man sich nun, daß die Zimmer der Alten weit kleiner waren als die der Gegenwart, so ergiebt sich, daß sie für die *ἐκκλησία* keinen Raum boten, so bald die Zahl der Gemeindeglieder auch nur ein paar Dutzende betrug. Nur der Hof bot genügend Raum für die Versammlungen der Gemeinde. Der

Einwand, Gottesdienst im Atrium sei unmöglich gewesen, da die Abendmahlsfeier den Blicken der Profanen ängstlich entzogen worden sei, ist nicht stichhaltig, da die Arkandisziplin ein späteres Produkt ist, s. Bd II S. 51f.

Der Gottesdienst im Hause entsprach durchaus dem Wesen des Christentums: die brüderliche Gemeinschaft, welche die Christen, sei es durch Rede, Gebet und Gesang, sei es durch das gemeinsame Mahl übten und pflegten, forderte geradezu das Christenhaus als Versammlungsort. Nicht nur die Mittel, sondern besonders jegliches Motiv zur Einrichtung, geschweige denn Erbauung eigener gottesdienstlicher Räume fehlte der ältesten Christenheit. Die Gläubigen hatten nicht nur keine Tempel, sondern sie verwarfen den Gedanken Tempel zu bauen als unsinnig (vgl z. B. Min. Fel. Octav. 10 den Vorwurf des Heiden und c. 32 die Erwiderung des Christen). Verständlich genug, da das Christentum keinen Kultus im Sinne des heidnischen oder jüdischen Kultus hatte: an Stelle der Kultushandlungen trat das sittliche Handeln (s. Min. Fel. Octav. 32).

Gleichwohl ist es dazu gekommen, daß eigene gottesdienstliche Räume errichtet wurden, und sind diese alsbald als Heiligtümer betrachtet worden. Um den Umschwung zu verstehen, muß man versuchen, den Zeitpunkt zu fixieren, in welchem nicht mehr dies oder jenes Haus für die Versammlungen benützt wurde, sondern diese einen eigens für sie bestimmten Raum hatten. Außer Streit steht, daß das in Alexandria zu Lebzeiten des Origenes der Fall war: er kannte *τὸ χωρίον τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πιστευόντων συνελεύσεως* [*περὶ εὐχ.* 31, 5, S. 398 der Berliner Ausgabe). Noch weiter zurück führt die Beobachtung des Sprachgebrauchs. Unter den griechischen Wörtern ist dasjenige, das durch das Christentum den manchfachsten Bedeutungswechsel erfahren hat, das Wort *ἐκκλησία*. Nach der Volksversammlung wurde die Versammlung der Gläubigen und nach ihr die Glaubensgemeinde selbst, sei es als einzelne, sei es als Gesamtheit bezeichnet, nach der Gemeinde endlich auch ihr Versammlungshaus. Das ist der herrschende Sprachgebrauch im beginnenden 4. Jahrhundert; man findet ihn bei Eusebius: ihm bedeutet *ἐκκλησία* sowohl die Kirche als die Gemeinde, sowohl die Gemeindeversammlung als das gottesdienstliche Gebäude. Ebenso bei seinem lateinischen Zeitgenossen Lactanz s. de mort. persec. 12, S. 186, Ausg. von Brandt und Laubmann. Aber wie weit läßt sich dieser Sprachgebrauch zurückverfolgen? Die Antwort bieten der Alexandriner Clemens, der Afrikaner Tertullian und der Römer Hippolytus, Männer die kurz vor und kurz nach dem Jahre 200 als Schriftsteller thätig waren. Der erstere führt Strom. VII, 5, S. 846 ed. Potter den Gedanken aus, das rechte Heiligtum Gottes sei nicht ein Tempel, sondern die Kirche. Sagt er in diesem Zusammenhang: *οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ*, so sieht man, daß ihm die Vorstellung, *ἐκκλ.* bezeichne einen bestimmten Ort, ganz geläufig war. Der zweite bemerkt in einer Polemik gegen solche, die es für zulässig hielten, Götterbilder anzufertigen, de idol. S. 36: Ad hanc partem zelus fidei perorabit ingemens: Christianum ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum Deo venire. Die Parallelisierung von ecclesia und domus Dei zeigt, daß er im ersten wie im zweiten Satzglied an den gottesdienstlichen Raum denkt. Daß die Worte de adversaria officina in domum Dei venire „jedenfalls" spätere Glosse seien (Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, S. 80), ist ein Einfall von Rigaltius, der dadurch nicht gerade seine Kenntnis des Tertullianischen Stils bewiesen hat. Oder sind etwa auch Apol. 46: Quid simile philosophus et christianus? Graeciae discipulus et coeli? famae negotiator et vitae? verborum et factorum operator? etc. der zweite, dritte, vierte Satz — und es geht noch mehr als zwei Zeilen lang so fort — „jedenfalls" spätere Glossen? Übrigens ist das „jedenfalls" nicht Eigentum des Rigaltius, er sagt bescheiden Haec non videntur esse Tertulliani. Neben ecclesia hat Tertullian, wie die angeführte Stelle zeigt, noch eine zweite Bezeichnung des gottesdienstlichen Raums: domus Dei. Die letztere kehrt bei Hippolytus wieder, In Dan. I, 20 S. 32: *Ἡνίκα οἱ δύο λαοὶ συμφωνήσουσι διαφθεῖραί τινας τῶν ἁγίων, παρατηροῦνται ἡμέραν εὔθετον καὶ ἐπεισελθόντες εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ προσευχομένων ἐκεῖ πάντων καὶ τὸν θεὸν ὑμνούντων ἐπιλαβόμενοι ἕλκουσί τινας κτλ.* Und wenn, wie ich für richtig halte, die Kanones, die seinen Namen tragen, wirklich auf ihn zurückzuführen sind, so war ihm auch das Wort *ἐκκλησία* als Bezeichnung des Versammlungsraumes der Christen geläufig, s. X, 60, TU VI, 4, S. 76, XVII, 81, S. 85, bes. 88f. S. 87: Neve omnino loquantur in ecclesia, quia est domus Dei. Non est locus confabulationis, sed locus orationis in timore. Etwas später tritt die dritte Bezeichnung dominicum *κυριακόν* auf; zuerst, so viel ich weiß, bei Cyprian de op. et eleem. 15, S. 384 und in der

vielleicht novatianischen Schrift de spectaculis 5, S. 8. Um diese Zeit scheint auch conventiculum schon üblich gewesen zu sein; vgl. Cypr. ep. 59, 14, S. 683 und de unit. eccl. 12, S. 220. Man sieht: Um das Jahr 200 hatten die Christen des Ostens wie des Westens, des griechischen, wie des lateinischen Sprachgebiets sicher zwei, vielleicht noch mehrere Bezeichnungen für ihre gottesdienstlichen Räume. Da nun unverkennbar die Prägung der Namen das längere Vorhandensein der Sache voraussetzt, so ergiebt sich, daß es in den christlichen Gemeinden vor dem Jahre 200 Räume gegeben hat, die eigens für den Gottesdienst bestimmt waren: aus dem Gottesdienst im Hause war der Gottesdienst in der Kirche geworden. Ich verstehe dabei unter Kirche nicht: freistehende, öffentlich als Gemeindeeigentum bekannte Bethäuser innerhalb der Städte, wie Kraus definiert, sondern Orte, die dem profanen Gebrauch entzogen und ausschließlich für die Abhaltung des Gottesdienstes bestimmt waren; als solche waren sie dann, wie die angeführte Stelle aus Hippolytus beweist, den Heiden allerdings bekannt. Wie hätte man diese Bekanntschaft auch verhindern sollen? Ob diese Räume im Gemeindeeigentum oder im Privateigentum einzelner Christen standen, das ist eine Frage, die meines Erachtens für den ganzen Zeitraum vom Jahr 200—300 nicht gleichmäßig beantwortet werden kann. Man mag die Möglichkeit von Gemeindeeigentum für die Zeit um 200 bestreiten, für die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts steht die Thatsächlichkeit völlig fest. Denn im Edikt Konstantins und Licinius' von 313 heißt es: Quoniam christiani non ea loca tantum, ad quae convenire consuerunt sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum i. e. ecclesiarum non hominum singulorum pertinentia, ea omnia . . christianis i. e. corpori et conventiculis eorum reddi iubebis, de mort. pers. 48, S. 232. Hier ist unterschieden zwischen Christenbesitz, der im Gemeindeeigentum stand, ad ius corporis pertinens, und solchem der im Privateigentum stand, ad ius hominum singulorum pertinens. Auch letzteren konnte die Gemeinde benutzt haben, nur war er nicht ihr Eigentum. Man mochte eine Zeit lang sich auf diese Weise behelfen. Aber das für die Gemeinde Wesentliche war dann nicht, daß der Raum sich im Privateigentum eines Christen befand, sondern daß er von diesem der Disposition der Gesamtheit überlassen war, die ihn nun ausschließlich für ihre Zwecke benützte. Ein solches Verhältnis zeichnet die bekannte Stelle aus den pseudoclementinischen Rekognitionen X, 71, S. 254 ed. Gersdorf: Der Besitzer überläßt seinen Saal der Gemeinde, und nun verfügt omnis populus über denselben.

Was lag nun zwischen dem Frühjahr 58, als Gajus gewohnt war, die korinthische Gemeinde in seinem Hause zu beherbergen, und der Zeit um 200, wo ein Christ aus der Werkstatt in die Kirche oder das Gotteshaus gehen konnte, alles in der Mitte! Die Christenheit hatte aufgehört, der enggeschlossene Bruderbund zu sein, der sie ursprünglich war; sie hatte sich eine komplizierte Verfassung gegeben, die zur Unterscheidung zwischen dem Klerus und den Laien geführt hatte. An der Spitze des ersteren stand der Bischof, der als Bevollmächtigter Gottes und Christi die Gemeinde leitete und mit ihr handelte. Die Vorstellungen von Priestertum und Opfer hatten Heimatrecht in der Kirche erhalten; wie die Gemeinde, so war auch ihr Gottesdienst umgebildet worden: aus der Versammlung, in der jeder das Wort zu ergreifen berechtigt war, und für die es nur ein Gesetz gab: *πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* (1 Ko 14, 40) waren Feiern geworden, in denen nur noch Bischof oder Presbyter das Wort führten und in denen priesterliche Kultusakte vollzogen wurden. Es ist klar, daß für diese Gottesdienste ein Zimmer oder das Atrium irgend eines Christenhauses als Versammlungsraum genau so wenig paßte, so sehr sie den Versammlungen der ursprünglichen Gemeinde entsprochen hatten. Man sieht auch, es ist nicht zufällig, daß, nachdem kaum die Umbildung der Verfassung und des Gottesdienstes vollzogen war, eigene Gotteshäuser erwähnt werden, sondern die eine Entwickelung war durch die andere gefordert. Interessant sind von diesem Gesichtspunkte aus die Namen. Denn darin, daß ecclesia die gewöhnliche Bezeichnung wurde, lebt die alte Vorstellung fort, daß der Gottesdienst Gemeindeversammlung ist. Danach nannte man das Haus; demgemäß wählten die Lateiner, so weit sie nicht das Fremdwort aufnahmen, das Wort conventiculum, das schon nach gewöhnlichem Sprachgebrauch sowohl Versammlung als Versammlungsort bezeichnen konnte. In der Bezeichnung Gotteshaus dagegen lebt der neue Gedanke. Wohl mag sie ursprünglich aus dem biblischen Sprachgebrauch aufgenommen worden sein: sie bedeutete trotzdem das Abbiegen von der alten Richtung der Vorstellungen, und sie hatte zur unausweichlichen Folge die Rezeption der Vorstellung Tempel (diese z. B. bei Euseb. h. e. X, 4, 1 und 2, S. 450 mit der echt heidnischen Wendung, daß die Kirche die irdische Wohnung Christi sei).

Erklärt sich auf diese Weise der Übergang vom Hausgottesdienst zum Kirchengottesdienst, so ist die nächste Frage, die Antwort heischt, wie die ältesten Kirchen gestaltet waren. Man könnte sie ablehnen; denn es giebt keine Überlieferung, die die direkte Beantwortung möglich macht. Und welchen Wert hat es Vermutungen über eine vollständig verschwundene Größe aufzustellen? Aber die Ablehnung ist unthunlich, weil mit jener Frage die andere über den Ursprung der kirchlichen Basilika zusammenhängt. Auf dem ganzen Gebiete der kirchlichen Archäologie aber giebt es keine wichtigere Frage als die letztere. Denn die Basilika ist maßgebend für den christlichen Kirchenbau der ganzen Folgezeit bis auf die Gegenwart. Eine Vorstellung von dem Ursprung dieser Bauform muß man also zu gewinnen suchen, wenn nicht der Ursprung des christlichen Kirchengebäudes überhaupt ein ungelöstes Rätsel bleiben soll.

Worin das Wesentliche des Basilikenschemas besteht, darüber herrscht im großen und ganzen Einverständnis. Es wird kaum Widerspruch finden, wenn ich sage: Die altkirchliche Basilika ist ein durch Säulenstellungen in drei, seltener fünf Schiffe geteilter Langraum mit überhöhtem, flachgedecktem Mittelschiff und einer an der einen Schmalseite angebrachten, gewöhnlich halbkreisförmigen, seltener quadratischen Nische.

Auf die Frage, wie die Architekten auf die Idee, einen solchen Raum für die gottesdienstlichen Gebäude der Christen zu konstruieren, kamen, geben die bekannten Hypothesen über den Ursprung der Basilika Antwort. Man leitet sie ab aus der forensischen Basilika, oder der sogenannten Privatbasilika, aus dem römischen Haus oder der cella cimiterialis, oder man betrachtet sie als eine aus dem Bedürfnisse des Kultus erwachsene architektonische Neuschöpfung. Die dem Artikel eines Sammelwerks gesteckte Grenze läßt natürlich nicht zu, diese Theorien im einzelnen zu untersuchen. Aber jede Hypothese muß ihre Berechtigung dadurch ausweisen, daß sie auf zulässigen Voraussetzungen aufgebaut ist. Ich kann mich deshalb begnügen, nach den Voraussetzungen der angeführten Theorien zu fragen und ihre Berechtigung zu prüfen. Hören wir die Vertreter der verschiedenen Meinungen!

Bunsen S. 26: „Es war ein höchst glücklicher Gedanke der Christen, die Gerichtsbasiliken, die größten der öffentlichen Versammlungsstätten, zum Muster ihrer Kirchen zu wählen." Weingärtner S. 35: „Wir glauben in diesen Räumen — den Oeci, sogen. Privatbasiliken — die ersten Pflanzstätten des Christentums zu erkennen, indem wir hoffen, so der christlichen Kirche einen würdigeren und vernunftgemäßeren Ursprung ihren Hauptteilen nach gegeben zu haben als der war, welchen man ihm bis jetzt beigelegt hat." Dehio SMA S. 321: „Wie der chr. Kultus durch früheste und langedauernde Gewöhnung mit dem antiken Privathause verknüpft ist, so muß auch die dem christlichen Kultgebäude zu Grunde liegende Bautradition auf dieselbe Quelle zurückgehen." Kraus, KG I, S. 264: „Das Volk verlangte gedeckte Hallen und die Kirche gewährte sie ihm . . . Wo eine Cella bestand . . . fand der Architekt einen Teil seiner Aufgabe schon gelöst, er konnte jenen apsidalen Abschluß nur stehen lassen und an den quadratischen Vorraum desselben eine gedeckte Verlängerung anbauen . . Man griff zu der dreischiffigen Halle . . . Und die christliche Basilika stand fertig da." Zestermann S. 172: „Der christliche Geist schuf sich für die Bedürfnisse seines Kultus, der als eine neue Erscheinung in die Welt eintrat, eine neue entsprechende Stätte."

Prüft man die Prämissen der verschiedenen Meinungen, so ergiebt sich sofort, daß die letzteren sich in zwei Klassen scheiden. Auf der einen Seite stehen die Ansichten von Zestermann, Bunsen, Kraus, auf der anderen die von Dehio und Weingärtner. Dort ist die Voraussetzung, die Basilika sei die Erfindung eines Architekten, sei es eine Neuschöpfung, sei es eine Übertragung, sei es eine Kombination, hier sie sei das Bildungsprodukt einer längeren Entwickelung: die Christen feierten Generationen lange ihre Gottesdienste im Atrium oder im Ökus; unter dem Banne der durch die liturgische Ordnung geschützten Gewohnheit hielten sie an der bisherigen Raumanordnung fest, auch als sie eigene Kirchen bauten. Nach Bunsen und Kraus, weniger bestimmt nach Zestermann, muß man sich den genialen Architekten, der der Christenheit ihre Kirche schuf, im beginnenden 4. Jahrhundert denken; das liegt bei Bunsen in der Hypothese selbst. Denn wie hätten die Christen vorher über die Mittel verfügen sollen, um mit den forensischen Basiliken zu wetteifern? und das wird von Kraus direkt ausgesprochen: „Die christliche Basilika stand sofort fertig da. Die Gemeinschaft der Christen mußte in dieser gewissermaßen plötzlich aus der Erde gewachsenen Schöpfung das willkommene Symbol des Sieges über die Macht des Heidentums erblicken", KG I, S. 265. Aber man braucht doch eigentlich nur diese Worte zu wiederholen, um die Unmöglichkeit der durch sie ausgesprochenen Anschauung zu beweisen.

So konnte vielleicht eine Kirche entstehen; aber nimmermehr die im beginnenden 4. Jahrhundert überall herrschende Bauform. Die sicherste Thatsache, die es in dieser ganzen Frage giebt, bleibt dabei außer Betracht: als unter Konstantin das Christentum zur Herrschaft in der Welt kam, mußte die entsprechende Form für die christliche Kirche nicht mehr gesucht werden: sie war vorhanden und sie war in allen Teilen des römischen Reichs in den wesentlichen Stücken gleich vorhanden. In dieser Thatsache liegt, wie mich dünkt, der Zwang, die im Beginn des 4. Jahrhunderts vorhandene Bauform als das Ergebnis einer längeren Entwickelung zu betrachten.

Das vorhin gewonnene Resultat, daß seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts besondere gottesdienstliche Räume eingerichtet oder hergestellt wurden, und die eben erwähnte Thatsache, daß unter Konstantin die Basilika vorhanden war, geben die Grenzen dieser Entwickelungsepoche: sie fällt zwischen c. 180 und c. 300. Für die Entwickelung ist weiter in Betracht zu ziehen die bekannte Schilderung des Eusebius über die Friedenszeit seit Gallienus, h. e. VIII, 1, 5 S. 459: *Μηδαμῶς ἔτι τοῖς παλαιοῖς οἰκοδομήμασιν ἀρκούμενοι εὐρείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας*. Bei der Beurteilung der Stelle ist zu erwägen, daß Eusebius diese Zeit wenigstens teilweise mit erlebt hat, und daß er ein Durchschnittsbild giebt: wenn man die Stelle benützt, so verallgemeinert man nicht den Bericht über eine Einzelthatsache, sondern man verwertet ein von einem kundigen Zeugen entworfenes Bild des allgemeinen Zustands. Die von Eusebius dargebotene Vorstellung ist nun: vor 260 durchweg kleine Bethäuser, *προσευκτήρια*, seitdem weite Kirchen. Nun darf man freilich diese weiten Kirchen sich nicht nach dem Maß der römischen Bauten seit Konstantin vorstellen. Wir wissen, daß die Kirche in Nikomedien paucis horis dem Erdboden gleichgemacht werden konnte (De mort. pers. 12, S. 187), daß in Trier und in Aquileja wegen der Unzulänglichkeit der Kirchen schon im Jahre 336 Neubauten vorgenommen werden mußten, Athan. apol. ad Const. imp. 15 ed. Maur. t. I, 1, S. 241. Das sind Thatsachen, die zeigen, daß man vor und nach Konstantin die Größe nach einem anderen Maßstabe beurteilte.

Wie hat man sich nun die Entwickelung, die schließlich zur Basilika führte, vorzustellen? Auf diese Frage geben die Hypothesen von Weingärtner und Dehio Antwort. Gemeinsam ist ihnen, daß sie, ich möchte sagen, eine geradlinige Entwickelung annehmen; die Reihe besteht nur aus zwei Gliedern: Ökus—Basilika, Atrium—Basilika. Trotz dieser formellen Übereinstimmung sind beide Hypothesen nicht gleichwertig. Die Weingärtners führt zu der kirchengeschichtlich unmöglichen Annahme, daß schon in der Frühzeit des Christentums die Zahl ungewöhnlich reicher Christen so groß gewesen sei, daß die Form eines seltenen Prunksals für die christliche Kirche typisch werden konnte. Ist hier die Basis für die Entwickelung zu schmal, so gilt dieser Einwand nicht Dehio gegenüber. Vielmehr beruht die Stärke seiner Hypothese gerade darin, daß er einen Ausgangspunkt nimmt, der überall gegeben war. Meine Bedenken gegen sie gehen denn auch von einer ganz anderen Seite aus. Als Geschichtschreiber der abendländischen Kirchenbaukunst richtete Dehio sein Augenmerk auf Rom und fragte, aus welchen in Rom und Italien nachweislichen Elementen sich die Entstehung der Basilika erkläre. Allein wer die Gesamtentwickelung der Kirche in der vorkonstantinischen Zeit im Auge hat, wird diesen Ausgangspunkt schwerlich für berechtigt halten können. Denn in jeder Hinsicht ist die abendländische Kirche dieser Zeit von der morgenländischen abhängig: sie hat nicht nur ihre Theologie, sondern auch ihre Gemeindeverfassung, ihren Gottesdienst, selbst ihre Kirchensprache von dieser erhalten; allein im Kirchenbau soll sich das Verhältnis umkehren; hier soll das Abendland produktiv sein, der Orient sich rezeptiv verhalten. Ich glaube nicht, daß das im mindesten wahrscheinlich ist: es widerspräche der Tendenz der Gesamtentwickelung. Es gehört aber zu den Gesetzen des historischen Werdens, daß die Einzelglieder einer Entwickelungsreihe sich nicht willkürlich in konträrer Richtung entfalten. Wenn der Ruhm, Heimat der Basilika zu sein, überhaupt erlangbar wäre, so würde der Gesamtentwickelung der Kirche nach Antiochia oder Alexandria, selbst Ephesus oder Smyrna viel mehr Anspruch auf ihn haben als Rom.

Zu diesem Bedenken kommt ein zweites. Wenn die Errichtung gottesdienstlicher Räume gegen Ende des 2. Jahrhunderts einsetzte, so ist man genötigt, sie als räumlich beschränkt zu betrachten. Denn wenn es noch im 3. Jahrhundert im Orient christliche Gemeinden gab, die nicht einmal ein Dutzend wahlfähiger Männer zu ihren Mitgliedern hatten (Ap. KO 16, TU II, 5, S. 7), so kann das Durchschnittsmaß der Christengemeinden am Ausgang des 2. Jahrhunderts nur ziemlich niedrig gewesen sein. Man brauchte nur kleine Kirchen. Auch in den Hauptstätten mit nachweislich großer

Christenzahl aber war das Bedürfnis kein anderes; denn die Zahlenangabe Optats von Mileve, de schism. Don. II, 4, für Rom zeigt, daß man dem Anwachsen der Christenzahl nicht durch Erweiterung des Raums, sondern durch Vermehrung der Kirchen Genüge that. Denn daß hier „ohne Zweifel“ nur cellae cimiteriales gemeint seien (Kraus, KG I, S. 262), wird jeder bezweifeln, der Optats Satz liest: Non grex aut populus appelandi fuerant pauci, qui inter quadraginta et quod excurrit basilicas locum, ubi colligerent, non habebant. Der locus ubi colligunt ist genau das gleiche wie im Edikt von 313 die loca ad quae convenire consueverunt, ein conventiculum, d. h. eine Kirche. Überdies bezeugt Eusebius, daß auch mit dem Maße der Bauten seit 260 gemessen alles, was vorher vorhanden war, klein war (s. o.). Steht das fest, dann kann man aber, so viel ich sehe, der Annahme nicht ausweichen, daß zwischen dem Atrium und der Basilika ein Glied in der Mitte liegt. Die Entwickelungsreihe war länger und der Entwickelungsgang war komplizierter als Dehio annimmt. Die Notwendigkeit liegt darin, daß das Basilikenschema bei der Anwendung auf kleine für 100 oder ein paar hundert Personen bestimmte Räume versagt: da die Höhenausdehnung sich nicht über ein gewisses Maß reduzieren läßt — es läßt sich kein Glied ausschalten —, so läßt sich auch die Ausdehnung in Länge und Breite nicht allzusehr beschränken: eine Basilika für 100—200 Personen ist unbaubar.

Damit kommen wir zu der vorhin aufgeworfenen Frage nach der Gestalt der ältesten christlichen Gotteshäuser zurück. Eine Vorschrift über den Kirchenbau findet sich zum erstenmal in einer Fälschung des 4. Jahrhunderts, dem 2. Buch der sogen. apostol. Konstitutionen c. 57, 3: *Καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης κατ' ἀνατολὰς τετραμμένος, ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ παστοφόρια πρὸς ἀνατολήν· ὅστις ἔοικε νηί. Κείσθω δὲ μέσος ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος· παρ' ἑκάτερα δὲ αὐτοῦ καθεζέσθω τὸ πρεσβυτέριον.* Die Vorschrift zeigt, was im 4. Jahrhundert als vom liturgischen Standpunkte aus notwendige Anforderung an das Kirchengebäude betrachtet wurde. Es war sehr wenig; denn es beschränkt sich auf die Markierung des Unterschieds zwischen Klerus und Laien und der Sonderstellung des Bischofs. Der Verlauf der kirchlichen Entwickelung schließt nun wieder aus, daß die Anforderungen des 4. Jahrhunderts denen des 2. gegenüber vermindert waren. Die Anordnungen der apostolischen Konstitutionen stellen also das mögliche Maximum der liturgischen Anforderungen der Zeit kurz vor 200 dar. Man hat Grund anzunehmen, daß schon im Hausgottesdienst der letzten Zeit Bischof und Presbyter einen ständigen, vor dem der Laien ausgezeichneten Platz im Gottesdienst einnahmen. Daran konnte bei der Einrichtung eigener Kirchen nicht gerüttelt werden. Das war eine gegebene Größe. Wohl aber war die Gestaltung des Laienraums und des Presbyteriums frei. So lange der erstere nur für eine beschränkte Zahl von Gemeindegliedern bestimmt war, bleibt kaum eine andere Annahme übrig, als daß er als oblonger Saal gestaltet wurde: denn die längliche Form erscheint nach den apostol. Konstitutionen als stationär. Die Gestaltung des Presbyteriums konnte auf verschiedene Weise versucht werden: man konnte entweder einen Teil des Saals an einer der beiden Schmalseiten abtrennen und dem Presbyterium zuweisen, so daß dann die Bank der Presbyter an der Schmalseite entlang lief; oder man konnte an der einen Schmalseite eine Nische, sei es eine runde oder eine oblonge, anbringen, in deren Grund sich dann der Bischofsstuhl und ihm zur Seite die Bänke für das Presbyterium befanden. Da derartige Anordnungen des Priesterraums sich in jüngeren erhaltenen Monumenten finden — ich verweise für den ersten Fall auf die Basilika in Hidra, CJL VIII, 1, S. 63 (die Reproduktion des Plans bei Kraus KG I, S. 274 ist unbrauchbar; es sind die sämtlichen Maße verändert); für den dritten auf die Kirchen in Henchir Tikoubai, Mélang. d'arch. et d'histoire XIV 1894, S. 36 Fig. 10, H. el-Azreg S. 47 Fig. 11, Teniet el-Kebch S. 57 Fig. 15, H. Seffan S. 60 Fig. 16, H. el-Beida S. 65 Nr. 19 —, so hat die Annahme ein Recht, daß die Lösung wirklich auf so verschiedenen Wegen gesucht wurde. Daß schließlich die halbrunde Nische, die Apsis, zur typischen Form wurde, wird sich aus einem Zusammenwirken mehrerer Ursachen erklären: in Betracht kommt sowohl der ästhetische Wert dieses Bauglieds, als auch der Umstand, daß die Nische in der Baukunst der Kaiserzeit eines der beliebtesten, unzählige Male angewandten Motive war, entscheidend war vielleicht der akustische Gewinn: der Bischof sprach ja von seinem Stuhle aus; vgl. Prudent. Peristeph. XI v. 225 f. MSL 60, S. 554: Fronte sub adversa gradibus sublime tribunal Tollitur, antistes praedicat unde Deum. Daß die scholae die Vorbilder der ältesten christlichen Betsäle waren, Lange S. 296, ist mir deshalb unwahrscheinlich, weil ich bezweifele, ob es berechtigt ist, von der schola als einer eigenen und bestimmten Bauform zu reden.

Wollte man aber die Saalkirchen selbst als scholae bezeichnen, so würde zwar ihre Gestalt nicht widersprechen. Allein die Christen des dritten Jahrhunderts wollten davon nichts wissen; sie unterschieden sehr bestimmt zwischen ἐκκλησία und σχολή oder διδασκαλεῖον, Hipp. Philos. IX, 12, S. 458.

Als Saalkirchen mit Apsis wird man sich demnach die überwiegende Anzahl der seit 260 abgebrochenen oder aufgegebenen Kirchen zu denken haben. Erhalten ist von ihnen nichts. Aber Kirchen wie S. Balbina in Rom (Dehio und von Bezold, Tafel 15 Nr. 11, 22 Nr. 1) und die von Kraus KG I, S. 276 Fig. 215a zuerst publizierte Kirche von Hidra in Nordafrika liefern den Beweis, daß auch in der Zeit der Basilika diese Form der Kirche nicht sofort verschwand. Instruktiv ist besonders die letztere: ein quadratischer Saal von sehr mäßiger Ausdehnung, wenn die Maße von Kraus richtig sind, nur 6 m Seitenlänge, und mit verhältnismäßig großem, halbrundem Priesterraum. Das war die Kirche für höchstens 100 Personen, die man als den Ausgangspunkt der Entwickelung postulieren muß. Daß die Häuser auf dem Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom, Garrucci T. 212, einschiffige Kirchen darstellen sollen, scheint mir sehr zweifelhaft.

Der Übergang von der Saalkirche zur Basilika und damit die Entstehung der Basilika fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in die Jahrzehnte reger Bauthätigkeit zwischen 260 und 303. Das Motiv war Vergrößerung der Räume, die Aufgabe: diese zu erreichen ohne Störung des gegebenen Schemas: oblonges Gemeindehaus mit anschließender Nische für das Presbyterium. Auf dem einfachsten Weg, Vergrößerung des Saals, kam man nicht weiter: man konnte der Länge nur in beschränktem Maße zusetzen, da die Ausdehnung der Breite sehr bald ihr Ziel erreichte. Hier bot sich nun der Ausweg, den Raum zu teilen: dadurch wurde aus dem Saal die mehrschiffige Halle. Es scheint, daß die herrschend gewordene Anordnung — Schiffe von ungleicher Breite und das Mittelschiff als Hauptraum — nicht sofort gefunden wurde; die S. 780, 46 erwähnte Basilika in Hidra zeigt die auffällige Anordnung, daß das Mittelschiff von jedem der Seitenschiffe an Ausdehnung übertroffen wird. Auch hier muß also eine Periode des Tastens und Suchens nach der besten Lösung angenommen werden. Aber nachdem einmal die Teilung in Schiffe rezipiert war, war das Endergebnis, breites Mittelschiff mit schmalen Abseiten, nicht zu verfehlen: ästhetische wie praktische Rücksichten drängten ihm zu. Und war erst das Mittelschiff als Hauptraum konstruiert, so lag die Überhöhung desselben zum Zwecke eigener Lichtzuführung in der Konsequenz der Anordnung. Unvermeidlich war sie überall da, wo die Kirche nicht freistand, sondern wo an den Langseiten Anbauten sich fanden; das war schwerlich eine Seltenheit; vgl. die Nachrichten über Nikomedien De mort. persec. 12, S. 186, und Tyrus Eus. h. e. X, 4, 45, S. 464). Da die Herstellung mehrschiffiger Hallen und die Überhöhung einzelner Räume jedem Architekten geläufig war, da überdies in den Tempelanlagen zu Hierapolis und auf Samothrake (A. Conze, A. Hauser, O. Benndorf, Neue arch. Untersuchungen auf Samothrake, Wien 1880, S. 29 Fig. 6) verwandte Bauten schon vorhanden waren, so hat es keine Schwierigkeit, sich vorzustellen, daß der Übergang von der Saalkirche zur Hallenkirche nicht von einem Punkte aus geschah, sondern daß man an verschiedenen Orten unabhängig voneinander die gleiche oder eine ähnliche Lösung des Problems fand. Sicher aber bedurfte es einiger Zeit, bis das im 4. Jahrhundert herrschende Schema als die beste Lösung erkannt war.

Die Bezeichnung der Kirche als Basilika muß noch im 3. Jahrhundert aufgekommen sein. Denn im Anfang des 4. Jahrhunderts ist sie bekannter Sprachgebrauch, s. die Briefe Konstantins an Makarius von Jerusalem bei Euseb. Vita Const. III, 31 f., S. 185 f., und III, 53, S. 212. Da die ursprüngliche Bedeutung des Namens Basilika, gedecktes Nebenforum, längst abgeschliffen war, und der Sinn des Wortes nur mehr unserem „Halle" entsprach, s. Dehio SMA S. 311 f., so hat die Übertragung auf die Kirche nichts Auffälliges.

Mit der Herrschaft Konstantins beginnt die Epoche der großen kirchlichen Kunst- und Prunkbauten (vgl. Eus. X, 2, 1, S. 449, Sozom. I, 8, S. 39 ed. Hussey). Zum Teil durch die Fürsorge des Kaisers, zum Teil durch die Thätigkeit der Bischöfe erfüllte sich zunächst der Orient mit Prachtkirchen, etwas später folgte Rom und das Abendland. Den Anfang macht die Kirche in Tyrus, deren Erbauung noch unter die Herrschaft des Licinius über den Orient fällt (h. e. X, 4). Es folgen die konstantinischen Bauten zu Jerusalem (Eus. Vita Const. III, 30 ff., S. 183 ff.), Bethlehem (ib. III, 41 ff., S. 197 ff.), Mamre (ib. III, 51 ff., S. 208 ff.), Konstantinopel (ib. III, 48, S. 204), Nikomedien (ib. III, 50, S. 206), Heliopolis (ib. III, 58, S. 221), in Rom vielleicht St. Peter. Erhalten ist keine dieser Kirchen. Die ältesten erhaltenen Prachtbasiliken, S. Maria Maggiore in Rom und die ravennatischen Kirchen, gehören dem 5. und 6. Jahrhundert an.

Bei dieser Sachlage leuchtet die große Wichtigkeit der älteren Baubeschreibungen von selbst ein. An der Spitze steht die zu ihrem Schaden sehr rhetorisch gehaltene Beschreibung der Kirche in Tyrus durch Eusebius. Nach derselben bildete die Gesamtanlage einen durch eine Mauer umschlossenen Tempelbezirk, ἕρκος. Er öffnete sich an der Ostseite durch ein großes πρόπυλον, die äußere Vorhalle. Dieselbe führte in einen quadratischen Hof, das αἴθριον, atrium, der auf den vier Seiten von Säulenhallen umzogen war. In der Mitte hatte er mehrere Brunnen. Von der westlichen Halle aus vermittelten drei Thüren — die mittlere als Hauptthüre gebildet — den Zugang zur Kirche. Man betrat zunächst eine innere Vorhalle, für welche der bisher nicht befriedigend erklärte Name Narthex üblich geworden ist, von da das dreischiffige Gemeindehaus; im Grunde desselben befand sich die halbrunde Nische für den Klerus, das βῆμα, tribunal, presbyterium, mit den Sitzen für die πρόεδροι, man kann nur verstehen Bischof und Presbyter, und den Bänken für die übrigen Kleriker, in der Mitte der durch hölzerne Schranken gegen das Gemeindehaus abgeschlossene Altar.

Das Bild, das Eusebius giebt, stimmt in den wesentlichen Zügen mit der abendländischen und afrikanischen Basilika, wie sie die erhaltenen Denkmäler kennen lehren, überein. Aber die Denkmäler zeigen zugleich, daß es unzulässig ist, alles, was nach Eusebius in Tyrus vorhanden war, als überall vorhanden zu betrachten. Sagte Brockhaus in der zweiten Auflage dieses Werkes: Die Basilika erstreckt sich innerhalb des Tempelbezirks in drei Hauptteilen, 1. dem Vorhof, 2. durch die Vorhalle mit ihm verbunden dem Schiff, 3. dem Altarraum, so geben die Denkmäler hierzu kein Recht. Es ist nicht zu bezweifeln, daß es Basiliken ohne Atrium und ohne Narthex gegeben hat. Überhaupt war die Bewegung innerhalb des gegebenen Schemas freier, als die herkömmlichen Schilderungen erkennen lassen. In Betracht kommt hier schon der Umstand, daß es kein festes Verhältnis für die Dimensionen der Schiffe gab. Wie groß die Unterschiede waren, zeigen die Kirchen in Ravenna. Die Breite des Mittelschiffs verhält sich zu der jedes Seitenschiffs in S. Apollinare nuovo wie 2,7 : 1, in S. Spirito wie 2,6 : 1, in S. Apollinare in Classe wie 2 : 1, in S. Agatha wie 1,8 : 1; etwas fester, aber immer noch schwankend genug ist das Verhältnis der Breite des Mittelschiffs zu seiner Länge, es beträgt in S. Agatha 1 : 3,6, in S. Apollinare i. C. 1 : 3,5, in S. Apollinare n. 1 : 3,3, in S. Spirito 1 : 2,4. Daß aber diese Übereinstimmung nur zufällig ist, zeigt der Vergleich mit den römischen Kirchen. Dort ist das Verhältnis von Breite und Länge in S. Lorenzo f. l. M. 1 : 2, in S. Paul 1 : 3,8, in S. Maria magg. 1 : 4,4. Nur das Verhältnis von Breite und Höhe ist etwas konstanter; es schwankt zwischen 1 : 1,1 in S. Maria magg., 1 : 1,3 in S. Paul, 1 : 1,4 in S. Appollinare i. C. Sodann kommt in Betracht, daß es für die Bedeckung der Schiffe keine Regel gab: man wählte entweder die Flachdecke oder man ließ den Dachstuhl frei liegen, vgl. z. B. Eus. Vita Const. III, 32, S. 186. Wichtiger ist, daß eine Anzahl von Sonderbildungen innerhalb des Basilikenschemas vorhanden waren. Ich sehe hier ab von der eckigen Bildung des Priesterraums, die sich als stehengebliebener Rest einer älteren Entwickelungsstufe verstehen läßt, s. o., von dem ganz vereinzelten Auftreten des Pfeilers als stützenden Glieds (S. Symphorosa Rom D. u. v. B., Tafel 17 Nr. 2) und dem ebenso vereinzelten Stützenwechsel (S. Maria in Cosmedin Rom ib. Tfl. 16 Nr. 9). Dagegen muß der Fortschritt von der dreischiffigen zu der fünfschiffigen Anlage und die Einfügung des Querschiffs erwähnt werden. Fünfschiffige Bauten waren die römischen Hauptkirchen St. Peter und St. Paul, die zerstörte Basilika Ursiciana in Ravenna u. a. Diese Anlage ist von Interesse, weil sie die seit 260 wirksame Tendenz auf Erweiterung des Raums in voller Stärke wirksam zeigt und zugleich beweist, daß sie nicht nur zur Steigerung der Maße, sondern auch zur Bildung neuer Bauglieder führte. Darin wird dann auch die Lösung des vielbesprochenen Rätsels des Querschiffs liegen, das sich bei den römischen Hauptkirchen und sonst sporadisch findet. Will man dieses Bauglied verstehen, so muß man, wie mich dünkt, von der Frage ausgehen, zu welchem der beiden ursprünglichen Teile der Basilika — dem Gemeindehaus oder dem Priesterraum — es hinzutritt. Die Antwort liegt 1. in der Stellung des Altars: derselbe rückt von dem Rand der Apsis an den Rand des Querschiffs. Da aber die Stellung des Altars zwischen der Priesterschaft und den Laien feststand, so ergiebt sich die Zurechnung des Querschiffs zum Priesterraum: es erweitert denselben. Das wird 2. dadurch bestätigt, daß das Querschiff sich nur nach dem Mittelschiff durch den sogenannten Triumphbogen, eine wie es scheint moderne Bezeichnung, in voller Schiffbreite öffnet, gegen die Seitenschiffe ist es geschlossen gedacht: hier wird die Wand nur durch mäßige Thüröffnungen durchbrochen (St. Paul D. u. v. B. Tafel 17 Nr. 1, Henchir Resdis, Mélang. XIV

S. 70, Fig. 23, die afrikanischen Ruinen scheinen mir überhaupt für die Frage der Entstehung des Querschiffs sehr lehrreich). Auch hier fehlt es nicht ganz an Resten, welche Vorstufen des fertigen Bauglieds zeigen; ich verweise auf S. Petronilla in Rom, wo ein Teil des Mittelschiffs zum Priesterraum gezogen ist, Kraus, KG I, S. 314 Fig. 247. Das Querschiff mag konstruktive Vorteile gehabt und sich dadurch den römischen Architekten bei großen Bauten empfohlen haben. Aber als Bauglied der Basilika ist es nur zu tadeln: es stellt einen ungefügen Raum dar, der die direkte Verbindung zwischen der Apsis und dem Gemeindehaus unterbricht; statt die Schiffe zu schließen, schneidet es sie ab und vor allem, es zerstört die in der Basilika herrschende Längsrichtung; daß es im allgemeinen wenig Aufnahme fand, beruhte demnach auf einem ganz berechtigten Gefühl. Endlich ist der Emporenbau zu erwähnen. Wie es scheint, ist er zuerst im Orient in Übung gekommen (vgl. Vita Const. III, 37, S. 192; in einem Centralbau Greg. Naz. ort. 18, 39, s. u.); wahrscheinlich unter orientalischem Einfluß kam er nach Rom, wo er sich an einigen jüngeren Bauten, S. Lorenzo f. l. M., S. Agnese (D. u. v. B. Tafel 22 Nr. 4. 5. 6) findet; zur Herrschaft ist er im Abendlande nicht gekommen.

Das Gesagte zeigt, daß die freie Bewegung der Gestaltungskraft der Architekten durch die Rezeption des Basilikenschemas für den Kirchenbau nicht ausgeschlossen war. Es ist trotzdem im römischen Reiche zu einer Fortbildung der Basilika nicht gekommen. Wie auf anderen Gebieten, so bemerkt man auch im Kirchenbau jenes trostlose Versagen der Kraft, das sich begnügte, das einmal Gegebene zu wiederholen und stets schlechter zu wiederholen. Auch provinzielle Typen haben sich, wenn ich nicht irre, nicht gebildet: man kann weder von einer spezifisch griechischen, noch von einer spezifisch italienischen oder afrikanischen Basilika reden, wenn auch im letzteren Fall die Neigung zu eckiger Bildung des Priesterraums und zur Erweiterung desselben bemerkenswert ist. Eine Ausnahme machte nur das halbbarbarische Syrien. Begründet war die Eigenart der syrischen Kirchen zunächst dadurch, daß der Mangel an Holz die Baumeister nötigte, zum reinen Steinbau überzugehen. Aber unter dem Zwang dieser Sachlage gelang es ihnen, Werke zu schaffen, denen das ganze übrige Reich an Eigenart nichts an die Seite zu stellen hatte, und in denen Probleme gelöst wurden, die Jahrhunderte später das abendländische Mittelalter aufnahm und nicht selten in merkwürdiger Übereinstimmung löste.

Will man die Basilika beurteilen, so hat die Geschichte des Kirchenbaues den Beweis geliefert, daß sie in seltenem Maße entwickelungsfähig gewesen ist. Unter allen Kunstschöpfungen der ausgehenden antiken Welt war sie diejenige, die die größte Zukunft hatte. Gedacht ist sie völlig in antikem Sinne. Das zeigt sich besonders in dem Raumgefühl, das für die Abmessung der Dimensionen maßgebend war. Das Verhältnis der Höhe zur Breite und Länge spricht mit aller Bestimmtheit aus, daß man die Schönheit des Hauses in der breit hingelagerten Halle fand. Daß die Zeit, die sie schuf, eine Epoche der sinkenden Kunst war, verleugnet sie nirgends. Nur in den Säulenreihen, die die Schiffe trennen, ist das konstruktiv nötige Glied zugleich das schmückende Glied; im ganzen übrigen Bau herrscht das barste Unvermögen, die Konstruktion so zu gestalten, daß sie zugleich gefällt: es giebt in der Geschichte der Baukunst kaum etwas tristeres als die flachen, durch wenige kleine Fenster durchschnittenen Backsteinwände, welche auf allen Seiten die Basilika einschließen. Nur die reiche Dekoration täuscht über diesen Mangel hinweg. Aber die Dekoration wird nirgends von dem Baugedanken gefordert, sie ist willkürliche Zuthat, Hülle.

Die Basilika war die normale Bauform für die christliche Gemeindekirche. Allein die Gemeindekirche war seit dem 4. Jahrhundert nicht mehr das einzige kirchliche Bauwerk, das man kannte. Zum Teil eigenartige kultische Zwecke, zum Teil kirchlicher, zum Teil fürstlicher Prunk führten dazu, daß auch der Centralbau für kirchliche Bauwerke Verwendung fand: er wurde zur typischen Form für die Taufkirche, die Denkmalkirche und die Grabkapelle.

Was die erstere anlangt, so muß man sich erinnern, daß weitaus die meisten Taufen im 4. Jahrhundert Erwachsenentaufen waren, daß sie durch Untertauchen vollzogen wurden, und daß infolge der Bestimmung weniger Tauftermine im Lauf des Jahrs stets eine größere Anzahl von Katechumenen zugleich die Taufe erhielt. Infolgedessen war für den Vollzug der Taufhandlung ein verhältnismäßig großer Taufbrunnen notwendig. Sollte dieser überbaut werden, so war sein naturgemäßer Platz in der Mitte des Gebäudes. Dieses konnte also nur ein Centralbau sein. Den Bau von Denkmalkirchen hat Konstantin mit der Kirche des hl. Grabs in Jerusalem begonnen Euseb. Vit. Const. III, 3, S. 182; Adamnan de locis sanct. 1, 2 CSEL Bd 39 S. 227 ff.; auch der Bau von

eigenen Grabkirchen nahm in dieser Zeit seinen Anfang. Die Beziehung auf das Heiligtum, dem der Bau galt oder den Sarkophag, den er barg, wiesen hier ebenfalls auf die centrale Anlage. Diese aber forderte die Ueberwölbung durch eine Kuppel. Dabei konnte die Anordnung des Grundrisses ebensowohl kreisförmig als vieleckig sein; der Bau konnte durch eine Anzahl von Nischen bereichert oder durch Hinzufügung eines Umganges erweitert werden. Bei dem allen hielt man sich gänzlich innerhalb des vorhandenen Formenkreises. Durch die Zwecke der Kirche wurde hier nicht eine Bauform geschaffen, sondern es wurde den bereits vorhandenen eine neue Verwendung gegeben. Kaum kann man von einer neuen Form da reden, wo durch Verlängerung der Nischen aus der centralen die kreuzförmige Anlage wurde. Beispiele bieten das lateranensische und die beiden ravennatischen Baptisterien, die Grabkirchen der Galla Placidia und Theoderichs d. Gr. in Ravenna, endlich die Kirche S. Costanza in Rom (D. u. v. B. Tafel 1, 3, 7 u. 8).

Eine neue Aufgabe trat dagegen hervor, indem man es unternahm die centrale Anlage für die Gemeindekirche zu verwerten; denn nun fragte es sich, wie hier Priester- und Gemeinderaum anzuordnen waren.

Centralbauten als Gemeindekirchen gab es im Orient schon seit der Zeit Konstantins. Nach der kurzen Beschreibung des Eusebius Vita. Const. III, 50 S. 207 war die von dem Kaiser in Antiochia erbaute Kirche ein achteckiger wahrscheinlich von einer Kuppel überwölbter Raum mit Emporen. Ebenfalls im Achteck war die von dem Vater Gregors von Nazianz in seiner Bischofsstadt erbaute Kirche konstruiert, Greg. orat. 18, 39 MSG 35 S. 1037. Auch Gregor von Nyssa beschreibt eine analoge Anlage Epist. 25 MSG 46 S. 1093 ff. Aber bei keiner dieser Kirchen wissen wir etwas über die Anordnung des Priesterraums. Jünger, erst der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehörig, ist die in mancher Hinsicht rätselhafte Kirche S. Stefano rotondo auf dem Cälius (D. u. v. B. Tafel 11 Nr. 1 u. 2), die man ihren Maßen nach nur für eine Gemeindekirche halten kann. Sie ist wohl der unschönste Centralbau, der je gebaut worden ist; an dieser formlosen flach abgeschnittenen Riesentrommel offenbart sich das Unvermögen, architektonisch zu gliedern, in der schlimmsten Weise. Interessant ist die Kirche nur deshalb, weil sie zeigt, daß das Problem, das vorlag, von dem römischen Architekten überhaupt nicht erkannt wurde: er baute eine Gemeindekirche wie eine Denkmalkirche, ohne zu erwägen, daß ein Altar keine Reliquie ist, und daß die Stellung in der Mitte des Raums — nur dort kann er von Anfang an seine Stellung gehabt haben — für ihn die denkbar ungünstigste ist. Dagegen wurde es erfaßt, indem man versuchte, für den Altar in dem durch die vertikale Mittelaxe beherrschten Centralbau die Stellung im perspektivischen Zielpunkt zu gewinnen, die er in der Basilika naturgemäß hatte. Man braucht die Aufgabe nur in dieser Weise zu formulieren, um zu beweisen, daß es sich dabei um ein Ziel, so unerreichbar wie die Quadratur des Cirkels, handelte. Die Lösung war unmöglich, da der Centralbau seinem Wesen nach einen perspektivischen Zielpunkt nicht hat. Trotzdem ist man auf diesem Wege zur Herstellung einer Anzahl von Kirchen gekommen, mit deren Schönheit keine Basilika zu wetteifern auch nur entfernt im stande ist: sie sind die höchsten Leistungen des alten Kirchenbaues.

Hier ist zunächst S. Vitale in Ravenna zu nennen, ein Bau des beginnenden 6. Jahrhunderts, D. u. v. B. Tafel 4 u. 5. Allein je anziehender das mächtige von der lichten Kuppel überspannte Achteck mit seinem weiten Umgang, seinen graziösen Nischen und seinen zierlichen Emporen ist, um so elementarer erscheint die gefundene Lösung. Sie besteht lediglich darin, daß die achte Nische beseitigt, der Umgang zerrissen und über ihn hinaus eine verlängerte Apsis geschoben ist. Dadurch erhält die Kirche trotz der centralen Anlage eine ausgesprochene Längsrichtung. Aber die sorgfältige und geistvolle Durcharbeitung der Chorpartie kann doch darüber nicht täuschen, daß der Gewinn eines Altarraums durch die Zerstörung der Harmonie der Anlage erkauft wurde.

Weit vollkommener ist die in der Kirche S. Sergius und Bachus (D. u. v. B. Tafel 4 Nr. 5 u. 6; Salzenberg Tafel 5) angebahnte, in der Sophienkirche zu Konstantinopel (geweiht 537) gefundene Lösung (ib. Tafel 6 u. 39 Nr. 14; Salzenberg Tafel 6—32). Ich wiederhole die anschauliche Beschreibung, die Cl. Brockhaus in der zweiten Auflage dieses Werkes von ihr gegeben hat: „Hier ist eine Rundkuppel von 104 Fuß Durchmesser über quadratem Grundriß und nur vier Pfeilern angelegt, die wegen dieses Minimums von Stützflächen gleichsam in der Luft schwebt, und für die, um ihr die nötige Leichtigkeit zu geben, Ziegel gebrannt worden sein sollen, die fünfmal leichter waren als gewöhnliche. Um der Kuppel das geeignete Wiederlager zu schaffen, sind zwei riesige Halbkuppeln östlich und westlich gegen sie gelegt, zugleich den Pfeilern selbst an der Außen-

wand Strebepfeiler gegenübergestellt, auf die die Last der Kuppel durch Gewölbe übergeleitet wurde. An der Ostseite fand der Bau seinen Abschluß in der innern halbrunden, außen polygonen Apsis, neben der zwei hohe Nischen als Nebenapsiden in die an die Hauptkuppel gelehnte Halbkuppel schneiden, denen zwei gleiche an der westlichen Halbkuppel entsprechen. An der Mauer der Kuppel öffnet sich, ebenso wie in den Nebenapsiden über den durch die Pfeiler eingeengten Seitenschiffen das durch Säulenstellung ausgefüllte Obergeschoß für die Frauen. Eine doppelte Vorhalle führte zu diesem Wunderbau, von dem Justinian das stolze Wort sprach: Ich habe dich übertroffen Salomo, und dessen grandiose Verhältnisse, reiche Ausschmückung mit musivischem Schmucke, köstliche Geräte, den Glanz der Fenster, und das Meer der Lampen Paulus Silentiarius in einem schwülstigen Gedicht beschreibt." Es ist klar, daß im Unterschied von S. Vitale in der Sophienkirche der im Osten befindliche Altarraum auf die geistreichste Weise vorbereitet ist; es geschieht dadurch, daß nur östlich und westlich an den Mittelraum große mit Halbkuppeln bedeckte Nischen sich anlehnen, während die entsprechenden Räume nördlich und südlich sich geradlinig gegen ihn abschließen. Aber indem dadurch in die Gesamtanlage die Längsrichtung eingeführt wird, ist das Wesen des Centralbaues aufgegeben: die Harmonie der Anlage ist nicht wie in S. Vitale an einer Stelle durchlöchert, es ist von Anfang an auf sie verzichtet.

Wenn trotzdem die Centralanlagen an ästhetischem Wert die Basiliken weit übertreffen, so ist der Grund leicht erkennbar. In der Basilika ist der Raum dem Zweck vortrefflich angepaßt, aber er ist ungegliedert; in den Centralbauten dagegen giebt es keine ungegliederte Masse: hier zerlegt sich alles in stützende und tragende Glieder, die in unlöslicher Beziehung zu einander stehen, und die den Bau beleben, indem sie ihn bilden.

Im orientalischen und dem von ihm abhängigen russischen Kirchenbau ist durch die Sophienkirche die Herrschaft der Kuppelkirche begründet worden. Die Grundrißbildung schloß sich aber nicht an die Sophienkirche an; man bevorzugte vielmehr die kreuzförmige Anlage. Indem dann jeder Kreuzarm ebenso wie der Mittelraum durch eine eigene Kuppel überwölbt wurde, gelangte man zu einer Mehrzahl gleichartiger Räume nebeneinander und damit zur Auflösung dessen, worin der Hauptreiz der Centralanlage besteht, der strengen Einheitlichkeit der Raumdisposition.

2. Das Mittelalter. In der Basilika übererbte die untergehende antike Welt den neuen und erneuerten Völkern, die nun die Träger der Kulturentwickelung wurden, eine entwickelungsfähige, aber noch ziemlich unentwickelte Bauform. Sie war die einzige, die auf das Mittelalter wirklich Einfluß geübt hat. Allerdings war man nicht blind für den Reiz des Centralbaues. Es ist einer der vielen Beweise für die in jeder Hinsicht überragende Geistesgröße Karls d. Gr., daß er S. Vitale zum Vorbild für die Palastkirche in Aachen (D. u. v. B. Tafel 40) machte: er hat mit klarem Blick die schönste Kirche des Abendlandes entdeckt. Später hat die Grabeskirche die Wallfahrer aus dem Westen begeistert; man hat sie da und dort nachgeahmt. Allein diese Kirchen blieben vereinzelt; sie bestimmten den Fortgang des Kirchenbaues nicht. Für ihn bildet ausschließlich die Basilika den Ausgangspunkt.

Bemerkenswert ist nun, wie die verschiedenen Nationen sich zu diesem Erbe aus der Vergangenheit stellten. In Rom fehlte es niemals ganz an Bauthätigkeit, und wenn diese auch vorwiegend restaurierend war, so war sie es doch nicht ausschließlich. Aber 600 Jahre nach Gregor d. Gr. hatte man noch nicht den Gedanken, daß man anders bauen könne, als in den Jahrhunderten vor ihm gebaut worden war. Die Neubauten des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, S. Maria in Trastevere und S. Lorenzo f. l. M. (neuer Teil D. u. v. B. Tafel 16 Nr. 4) wiederholen einfach das Schema der Basilika. Man erkennt, was das heißt, wenn man sich vergegenwärtigt, daß als Honorius III. den Bau von S. Lorenzo begann, in Frankreich schon seit länger als einem halben Jahrhundert gotische Kirchen gebaut wurden: Rom kommt für die Geschichte des mittelalterlichen Kirchenbaues überhaupt nicht in Betracht.

Man kann nicht sagen, daß das übrige Italien ebenso unfruchtbar gewesen wäre. Schon die nördliche Nachbarlandschaft des Patrimoniums, Toskana, ist nicht arm an mittelalterlichen Bauten, die jedermann bewundert. Sie stehen zum Teil ganz in der älteren Entwickelungsreihe. Denn so sehr z. B. S. Miniato bei Florenz, D. u. v. B. Tafel 69 u. 77 den Beschauer durch das Ebenmaß der Verhältnisse durch den Versuch die Massen zu beleben und durch den Reiz der Dekoration anzieht, so wenig kann man urteilen, daß neue konstruktive Gedanken hier vorlägen. Zum Teil führen sie darüber

hinaus. Das ist besonders der Fall bei dem toskanischen Hauptwerk, der Kathedrale von Pisa (D. u. v. B. Tafel 68—70). Hier ist nicht nur das Höchste geboten, was Toskana in der Gestaltung großer Verhältnisse und im Reichtum der Dekoration zu leisten vermochte, sondern hier geschieht auf Grund der basilikalen Anlage ein Schritt vorwärts. Sie wird erweitert zu einem ausgesprochen kreuzförmigen Bau, und sie wird mit dem Hauptglied der centralen Anlage, der Kuppel, verbunden. So sehr man nun die manchfachen Schönheiten des Doms von Pisa rühmen mag, so können sie doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Verschmelzung des Widersprechenden hier noch weniger gelungen ist als in S. Vitale oder der Hagia Sophia. Besonders zwischen der Kuppel und der flachen Decke des Mittelschiffes klafft ein unlöslicher Widerspruch. Der Pisaner Dom entfaltet nicht die im Basilikenschema liegenden Möglichkeiten, sondern er klebt der Basilika ein fremdes Element an. Energischer blickte man in Oberitalien vorwärts. Denn hier wurde die große Aufgabe der Überwölbung der Basilika ins Auge gefaßt. Man kam nicht sofort zum Ziel. In der Ambrosiuskirche zu Mailand (D. u. v. B. Tafel 158 u. 161) ist die Durchführung der Wölbung durch den Verzicht auf direkte Belichtung des Mittelschiffes erkauft: trotz der südlichen Sonne leidet die Kirche an unerfreulicher Lichtarmut. Erst in S. Michele in Pavia und im Dom zu Parma gelang es diesen Mangel zu überwinden (D. u. v. B. Tafel 156. 158. 161).

Doch knüpft sich der Fortschritt in der allseitigen Durchbildung des Basilikenschemas nicht an die Bauten der Lombardei. Er vollzieht sich diesseits der Alpen. Hier wurde er von der fränkischen Zeit an nicht mehr unterbrochen: sein erstes Ergebnis war die sogen. romanische Basilika. Wir haben bei diesem zweiten wichtigen Kirchentypus zu verweilen. Der Name ist jung; er stammt nach Dehio und v. Bezold Bd I S. 150 Anm. 1 von A. de Caumont; nach Kraus KG II, 1, S. 100 von de Gerville. Niemand wird ihn für sachgemäß halten; allein sein Gebrauch ist dadurch geschützt, daß alle anderen vorgeschlagenen und von einzelnen eine Zeit lang gebrauchten Namen ihn dadurch noch unterbieten, daß sie irreführend sind.

Die Entwickelung, die wir hier zu verfolgen haben, liegt nicht so völlig im Dunkel wie diejenige, deren Ergebnis die Basilika war. Aber der Schleier, mit dem alles Werden sich verhüllt, ist doch auch hier vorhanden. Wir versuchen die vereinzelten Punkte zu erkennen, die aus dem Dunkel ans Licht treten. Die schwächste Partie der alten Basilika war die Anordnung des Querschiffes; an diesem Punkte setzte die Fortbildung ein. Schon vor Karl d. Gr. sind im fränkischen Reich kreuzförmige Basiliken gebaut worden (Kirche in Rebais, Vita Agil. 15 ASB II, S. 308, in Jumièges, Vita Filib. 7, S. 786). Die Kreuzgestalt wurde erreicht, indem das Mittelschiff über das Querschiff hinaus verlängert wurde: so erschien die Kirche als ein auf die Erde gelagertes Riesenkreuz. Da man die Kreuzgestalt betonte, so ist zu vermuten, daß man nicht aus ästhetischen Erwägungen, sondern um der symbolischen Beziehung willen diese Form suchte. Der ästhetische Gewinn war jedoch außerordentlich groß. Denn nun erst war das Querschiff dem Bau eingefügt, und indem das Querschiff zum Gemeindehaus, der Raum zwischen Querschiff und Apsis zum Priesterchor gezogen wurde, war der letztere so erweitert, daß er in einem harmonischen Verhältnis zum Ganzen der Kirche stand. Zu weiteren Fortbildungen führte, wie es scheint, die Steigerung der Reliquienverehrung. Man hatte schon früher den Altar gerne über einem Märtyrergrab errichtet. Nun begann man die engen Grüfte der älteren Zeit zu Oratorien auszubauen (s. Dehio u. v. Bezold I S. 183 f. und die von mir KG Deutschlands II S. 259 Anm. 6 aus litterarischen Quellen gesammelten Belege). Die Folge für die Kirche war die Erhöhung des Chors über die Bodenfläche der Schiffe. Wahrscheinlich das gleiche Motiv führte zur Erbauung einer zweiten Apsis an der westlichen Schmalseite der Kirche (ebenfalls schon vorkarolingisch, s. Dehio u. v. Bezold I S. 169). Sodann geschahen die ersten Schritte, um Kirche und Turm zu verbinden. Die altkirchliche Basilika kennt den Turmbau nicht. Nur in Syrien kommen turmartige Aufbauten in mehreren Fällen vor (de Vogüé pl. 17. 66. 123 f. 132). Wie es scheint, ohne Zusammenhang mit dem Osten, erscheinen im Übergang zum Mittelalter in Italien die ältesten Türme, unschöne Bauten in der Form von Cylindern oder Parallelepipeden, die das Unvermögen des Zeitalters, ein gegliedertes Bauwerk zu schaffen, deutlich zeigen (Dehio u. v. Bezold Taf. 24 f.). Den Versuch, sie mit der Kirche zu verbinden, machte man nicht: man begnügte sich die Türme in der Nähe der Basilika zu stellen. Im fränkischen Reich ist der Turmbau mindestens gleichalterig wie in Italien, jedenfalls vorkarolingisch (s. Ven. Fort. Carm. III, 1 v. 31; Vita Anstr. 14 ASB II S. 940). Hier aber treten uns alsbald die Versuche entgegen, das ungefüge Bauwerk zu gliedern und in ein Verhältnis zur Kirche

zu setzen: der erstere, indem der Turm mit einer schlanken Dachpyramide gekrönt wurde (St. Wandrille, die Pyramide war 35′ hoch, Gesta abb. Font. 17 S. 55), der letztere, indem man ein Turmpaar symmetrisch zur Apsis anordnete (Bauriß von St. Gallen). Endlich wagte man auch die stützenden Glieder neu zu gestalten: man ersetzte die Säule durch den kräftigeren, tragfähigeren Pfeiler (Einhards Bauten in Michelstadt u. Seligenstadt, D. u. v. B. Tafel 42 Nr. 5). Es ist möglich, daß die Schwierigkeit, Säulen zu beschaffen, den Anlaß hierzu gab; bei Einhards Bauten ist das freilich sehr unwahrscheinlich; denn das Mainthal und der Odenwald boten ihm geeignetes Material für Säulen in Fülle. Wie immer, so lag in der Aufnahme des Pfeilers ein Gewinn. Die Benützung der Säule in der Basilika war von Anfang an eine Vergewaltigung dieses feinsten Baugliedes der Antike. Denn sie war nicht gedacht als Stütze der hohen Mittelschiffmauern der christlichen Kirche. Ihre Gestalt und ihre Verwendung ergaben eine ungelöste Dissonanz. Die Baumeister des 4. und 5. Jahrhunderts haben sie nicht empfunden. Wer möchte sagen, ob Einhard sie fühlte? Jedenfalls aber hat er sie beseitigt.

Man sieht, an den verschiedensten Punkten wirkte im fränkischen Reiche die Tendenz, über das Bisherige hinauszukommen. An diesem Orte setzte man hier ein, an jenem dort; wie weit man in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts gelangt war, zeigt der Bauriß von St. Gallen. Das schließliche Gesamtergebnis war die romanische Basilika, wie sie seit der Karolingerzeit in allen christlichen Ländern diesseits der Alpen herrschte. Dabei ist das eingetreten, was in der nachkonstantinischen Zeit fehlte: es kam in den verschiedenen Ländern zu verschiedenartigen Bildungen, wie denn keine andere Bauform eine ähnliche Variabilität zeigt, wie die romanische Basilika.

Für die allgemeine Entwickelung kommen hauptsächlich Deutschland und Frankreich in Betracht. Wir vergegenwärtigen uns, soweit es die Grenze gestattet, die diesem Artikel gesteckt sein muß, die Hauptzüge der Entwickelung in beiden Ländern. In Deutschland wurde von der alten Basilika beibehalten: die Teilung des Gemeindehauses in drei Schiffe, die Überhöhung und damit direkte Belichtung des Mittelschiffes, die flache Bedeckung der Schiffe, der Abschluß des Gesamtbaues in der Chornische. Neu war 1. die Vorliebe für die kreuzförmige Anlage. Mit ihr hing die allmählich sich vollziehende Bildung eines festen Maßes für die Hauptteile der Kirche zusammen: das Querschiff wurde in gleicher Breite wie das Mittelschiff gebildet; das Quadrat, das sich durch die Durchschneidung beider Schiffe ergab, die sogen. Vierung, wurde die Maßeinheit: es wurde je einmal wiederholt bei dem östlichen, südlichen und nördlichen Kreuzarm, mehreremal bei dem westlichen. Neu war 2. die Verbindung des Turmbaues mit der Kirche. Sie geschah in der manchfaltigsten Weise, sei es so, daß ein Turm dem Mittelschiff vorgelegt wurde, sei es so, daß ein Turmpaar oder zwei Turmpaare dasselbe flankierten, der Zweck war immer, den Turm oder die Türme als integrierenden Bestandteil des ganzen Bauwerks erscheinen zu lassen. Neu war 3., daß man aufhörte lediglich auf die Innenwirkung bedacht zu sein: durch den Fassaden- und den Portalbau, durch Gliederung und Belebung der Wandflächen erhielt auch das Äußere der Kirche den Charakter imponierender Schönheit. Neu war 4. die nach und nach sich vollziehende Umbildung und Neubildung der Einzelglieder. Man hat die aus der Antike überkommenen Formen nicht verworfen; wie lange wurde das Akanthuskapitell nachgeahmt! aber daneben her geht die Erfindung eigener neuer Formen. Das Wesentliche dabei scheint mir, daß die Form mit dem verwendbaren Material und mit dem konstruktiven Zweck ins Gleichgewicht gesetzt wurde. Man kann das romanische Würfelkapitell dem zierlichen korinthischen Kapitell gegenüber roh finden; aber wenn man fragt, welches von beiden als Auflager für den kräftigen Bogen, der die schwere Oberwand trägt, an seinem Platz ist, so wird niemand zweifeln, wie er zu antworten hat. Darin aber liegt der höhere ästhetische Wert des ersteren an diesem Platze: denn es giebt keine zweckwidrige Schönheit, sondern alles Zweckwidrige ist unschön.

Neben diesen überall zu findenden Zügen bemerkt man die größte Freiheit der Bewegung: besonders die Chorpartie wurde in der manchfaltigsten Weise bereichert: man brachte an der östlichen Seite der Kreuzarme Apsiden an, die den Seitenschiffen respondierten: sie waren als deren Abschluß gedacht, wie die Hauptapsis als Abschluß des Mittelschiffes; oder man führte auch die Seitenschiffe jenseits des Querschiffes fort und schloß sie erst hier mit einer Apsis, oder man ließ sie als Umgang die Hauptapsis umziehen und belebte den Umgang weiter durch radial gestellte Apsiden. Mit der halbrunden Nische wechselte die polygonale, auch der rechtwinkelige Abschluß kam wieder vor. Dieselbe Freiheit herrschte in Bezug auf die Wahl der Stützen: hier hielt man an der Säule als Träger der Mittelschiffwand fest, dort griff man zum Pfeiler, oder man ließ Pfeiler und Säule

in regelmäßigem Wechsel aufeinanderfolgen. Bei der Gestaltung des Aufbaues bot die Anlage oder Vermeidung einer Empore die Möglichkeit verschiedenartiger Bildungen.

Der Reiz der romanischen Basiliken beruht nicht zum mindesten auf diesem schier unerschöpflichen Reichtum eigenartiger Gestaltungen. Kein Stil schließt das Schablonenhafte so sehr aus wie dieser; man möchte sagen: jeder der baute, mußte eigenartig bauen. Und was von der Anlage gilt, gilt auch in Bezug auf die Bildung aller einzelnen Bauglieder, der konstruktiven sowohl, wie der dekorativen: nie konnte die künstlerische Phantasie sich freier bewegen. Auf diesem Wege gelangte man zur Herstellung von Kirchen, die an ästhetischem Werte die altchristlichen Basiliken übertreffen. Denn wer möchte zweifeln, daß so fein gegliederte Bauten wie die Abteikirche von Gernrode (D. u. v. B. Tafel 46 f. 64) oder St. Michael in Hildesheim (ib. Tafel 43. 53. 64), als Werke der B a u k u n s t der Paulskirche in Rom ebenso sehr überlegen sind, wie sie an prahlerischem Schmuck des Marmors und des Goldes hinter ihr zurückstehen?

Und doch war die flachgedeckte Basilika nur eine Vorstufe für eine höhere Form: die gewölbte Basilika.

Es war schwerlich das ästhetische Ungenügen an der durch die flache Decke scharf abgeschnittenen Halle, was zu diesem Fortschritte führte. Vielmehr drängte die Rücksicht auf die Feuersicherheit dazu, die flache Holzdecke durch das Steingewölbe zu ersetzen. Alle mittelalterlichen Geschichtswerke sind voll von Nachrichten über die immer wiederholten, verheerenden Brände der Hauptkirchen. Das Ziel wurde nur allmählich erreicht; nachdem sich die Kraft an der Überwölbung der Seitenschiffe erprobt und geübt hatte, wagte man zuerst am Dom zu Speier seit dem Jahr 1097 auch das weite Mittelschiff zu überwölben (D. u. v. B. Tafel 164. 171. 173). Der Meister des Baues ist vielleicht Bischof Otto von Bamberg (s. KG Deutschlands III S. 920 Anm. 2). Er oder seine technischen Ratgeber wählten das Kreuzgewölbe, d. h. diejenige Art des Gewölbes, welche durch die Durchschneidung zweier Tonnengewölbe entsteht, und durch welche die Hauptlast des Gewölbes auf die vier dasselbe stützenden Pfeiler übertragen wird. Dem Vorgang von Speier folgte man alsbald in Mainz und Worms (D. u. v. B. a. a. OO.), bei dem Bau der Abteikirche in Laach (D. u. v. B. Tafel 165. 171 u. 175) und anderwärts nach. In der gewölbten Basilika war derjenige Typus für den Kirchenbau geschaffen, der alle früheren Werke übertraf, und selbst kaum übertroffen worden ist. Schon die Zeitgenossen haben seine Vorzüge sofort erkannt; das ergiebt sich aus dem ungeteilten Lob, das dem Bau von Speier überall zu teil wurde (KG Deutschlands III, S. 921 f.).

Die Aufnahme des Gewölbebaues ermöglichte nun vollends eine streng symmetrische Anordnung der Gesamtanlage. Nicht nur wurde die vorhin erwähnte Abmessung von Quer- und Mittelschiff überall Regel, sondern es wurden auch die Seitenschiffe in ein festes Verhältnis zum Mittelschiff gebracht: sie erhielten die halbe Breite des letzteren bei doppelter Zahl der Gewölbefelder. Das führte weiter zu der verschiedenen Ausgestaltung der Pfeiler als Haupt- und Nebenpfeiler, je nachdem sie die Mittel- und Seitenschiffgewölbe oder nur die letzteren zu tragen hatten.

Die großen romanischen Kirchen waren sämtlich Stifts- oder Klosterkirchen; sie dienten also nicht nur dem Gemeindegottesdienst, sondern auch den Offizien der Kanoniker oder Mönche. Daraus erklärt sich der, der Anlage des Baues widersprechende, Abschluß des Chors vom Gemeindehaus durch hohe Steinschranken, den man in romanischen Kirchen nicht selten findet: der Chorraum wurde für den Stiftsgottesdienst abgeschieden; für den Gemeindegottesdienst wurde vor den Schranken ein eigener Altar, der sogen. Kreuzaltar errichtet. Da an den Schranken ein Pult zur Verlesung der Perikopen angebracht wurde, das lectorium, so bezeichnete man die Wand selbst als Lectionar, germanisiert als Lettner. Die Verbindung der Stifts- oder Klostergebäude mit der Kirche führte zur Anlage der sogen. Kreuzgänge. Die Klostergebäude waren um ein Rechteck angeordnet, dessen eine Langseite die Kirche bildete. Um den offenen Hof zogen sich breite nach dem Hofe zu sich öffnende Hallen: die Kreuzgänge.

Stellt man die romanische Basilika in ihrer vollen Durchbildung der altkirchlichen gegenüber, so ist die Verschiedenheit einleuchtend: dort herrschte die Längsrichtung ausschließlich: die ganze Anlage mußte den Blick des Eintretenden sofort auf den Altar und den dahinter befindlichen Priesterraum richten. Hier ist die Herrschaft der Längsrichtung nicht aufgegeben, aber sie ist gemildert; denn die Anordnung aller Räume ist bedingt durch das Prinzip der Gruppierung. Das Gemeindehaus ist nicht ein einheitlicher Raum wie das Mittelschiff der alten Basilika, sondern es ist durch eine Gruppe quadratischer Felder gebildet: nicht in gerader Linie sondern in Schwingungen wird der Blick zum

Chore geleitet. Man kann sich keinen romanischen Dom denken, dessen Schiffwand von einer Prozession von Heiligen erfüllt wäre, die in ununterbrochener Reihe vom Eingang bis zum Chore sich folgen, wie in S. Apollinare nuovo. Ebenso gruppieren sich die Nebenapsiden um die Hauptapsis, die Seitenschiffe um das Mittelschiff, die beiden Chöre um das Gemeindehaus. Nicht minder herrscht im Äußeren in jeder Hinsicht die Absicht zu gruppieren. Es ist klar, daß darauf der malerische Charakter der romanischen Basilika und ihre Überlegenheit über die altkirchliche beruht. Denn nicht Einförmigkeit sondern Rhythmus fordert die Kunst. Liegt schon hierin der Umschwung des Schönheitsgefühls, so zeigt sich derselbe noch deutlicher in der Verschiedenheit der Verhältniszahlen für Breite und Höhe. Während vordem 1 : 1,4 schon eine ungewöhnliche Höhenentwickelung bedeutete, ist für die flachgedeckte romanische Basilika das Verhältnis 1 : 1,9, Limburg a. d. Hardt, 1 : 2 St. Michael in Hildesheim, selbst 1 : 2,4 Paulinzelle; in der gewölbten Basilika steigert sich die Differenz noch weiter 1 : 2 Mainz, 1 : 2,3 Worms, 1 : 2,5 Speier.

Sieht man auf Frankreich, so ist das Bild in vieler Hinsicht ein anderes als in Deutschland. An Stelle der allmählichen, um nicht zu sagen folgerichtigen Entwickelung diesseits der Vogesen bemerkt man jenseits einen fast verwirrenden Reichtum von Gestalten und Motiven. Im allgemeinen freilich führt der Forschritt auch dort von der flachgedeckten zu der gewölbten Kirche. Aber nicht nur ist der Zeitpunkt, in dem der Übergang vollzogen wird, in den verschiedenen Landschaften Frankreichs verschieden — das war in Deutschland nicht anders — sondern vor allem liegt der Endpunkt, zu dem die Bewegung führte, auf ganz verschiedenen Seiten. Denn im Süden wurde, um die Überwölbung zu ermöglichen, die Bahn verlassen, die man seit dem dritten Jahrhundert eingehalten hatte: man verzichtete auf das Basilikenschema und griff zu der einschiffigen Saalkirche zurück, indem man diese mit einem Tonnengewölbe überspannte (Kathedrale zu Orange, K. zu Neddes, D. u. v. B. Tafel 93. 95. 99) und kam von da aus zu kreuzförmigen Anlagen [Montmajour, Magelonne Tafel 93. 95. 97), oder man hielt zwar an der dreischiffigen Anlage fest, sah aber von der Überhöhung des Mittelschiffs ab und bildete die Schiffe als annähernd gleichhohe mit Tonnengewölben geschlossene Hallen (Beispiele St. Martin d'Ainay in Lyon, Carcassone ib. Tafel 117 u. 122); indem man anderwärts Emporen über den Seitenschiffen anbrachte, näherte man sich der Basilika wieder (S. Sernin in Toulouse, ib. Tafel 119. 130. 133; N. Dame du Port in Clermont ib. Tafel 130—132); endlich fehlt es nicht an Beispielen, daß man die basilikale Anlage mit der Überwölbung durch eine Halbtonne kombinierte (S. Trophime in Arles, ib. Tafel 134 f.). Neben dem Tonnengewölbe fand die Kuppel manchfach Verwendung, ohne daß man doch zu centralen Anlagen überging: man überwölbte Langräume, indem man eine Reihe gleich großer Kuppeln aufeinander folgen ließ (Cahors, Angoulême ib. Tafel 100. 101. 104. 106).

Dagegen hielt der Norden an der Basilika fest. Wie in Deutschland war die Überwölbung durch die Verstärkung der Stützen vorbereitet: Die Säule wurde zu einem Rundpfeiler umgebildet oder durch einen eckigen Pfeiler ersetzt. Das Ergebnis war in sofern von dem deutschen abweichend, als in Frankreich zwar ebenfalls das Kreuzgewölbe vielfach Verwendung fand, aber doch nicht zu so ausschließlicher Herrschaft kam wie in Deutschland. Besonders in Burgund benützte man auch für die Wölbung der Basilika die Halbtonne (zerstörte Kirche von Cluni, Paray le Monial, Autun, D. u. v. B. Tafel 120 f. 138 f.). Damit erreichte man diejenige Form der gewölbten Basilika, die dem Geist der ursprünglichen Anlage am genauesten entsprach: das Tonnengewölbe fügt sich der Herrschaft der Längsrichtung völlig ein. Aber da im übrigen die Anlage ähnlich wie in Deutschland gruppiert war, so war das Resultat gleichwohl nicht ganz harmonisch.

Seit dem 12. Jahrhundert wurde die Herrschaft der romanischen Basilika zuerst erschüttert, dann gebrochen durch das Aufkommen der Gotik.

Auch mit diesem Namen ist niemand zufrieden. In der That ist er eine sinnlose Bezeichnung, erfunden von dem unwissenden Hochmut der Italiener. Aber seine Herrschaft ist geschützt durch seine allgemeine Rezeption und durch die Unmöglichkeit, einen andern Namen zu finden, der alle befriedigt. Die Bezeichnungen als französischer oder deutscher Baustil waren Eintagsnamen, historisch bemerkenswert, da in ihrem Gegensatz gegen den Namen Gotik der vollständige Umschwung des Urteils sich kund gab.

Nichts ist eigentümlicher als der Ursprung der Gotik. Man kann sagen: Aus der altchristlichen Basilika mußte die romanische entstehen, das forderte die Entwickelungsfähigkeit und die Unvollkommenheit der ersteren. Aber niemand wird analog über die romanische und die gotische Kirche urteilen. Der Ursprung des gotischen Stils hat etwas

Willkürliches, wie er denn aus der Lösung eines einzigen technischen Problems: beste Bildung des Kreuzgewölbes, erwachsen ist. Und doch muß er dem entsprochen haben, was das Zeitalter unbewußt suchte. Wie wäre er sonst so rasch zur Herrschaft in der ganzen abendländischen Welt und durch die Kreuzfahrer auch in einem Teil des Orients gekommen?

Die Heimat der Gotik sind die nördlichen Provinzen Frankreichs. Über eine Reihe von Vorstufen führte der Meister des Neubaues der Abteikirche von S. Denis unter Abt Suger 1140—1144 hinaus. Denn hier zuerst wurde der Wand jede Bedeutung als tragendes Glied abgenommen und das Gewölbe ausschließlich auf die durch Strebebögen gesicherten Pfeiler gestützt: die Decke bedarf der tragenden Wand nicht mehr, sie ist etwas für sich; jener fällt, so weit sie überhaupt erhalten bleibt, nur noch die Aufgabe zu, den Raum zu umschließen. Die technische Möglichkeit war durch die Ausführung des Gewölbes zwischen Kreuzrippen gegeben. Denn infolgedessen wurde die ganze Last des Gewölbes auf die vier stützenden Punkte übergeleitet.

Darin aber besteht das Wesen der Gotik: durch die Konstruktion der Gewölbe zwischen den Rippen und die Sicherung der Pfeiler durch das Strebewerk macht sie die Decke unabhängig von der Wand, und indem sie sodann für die Konstruktion des Gewölbes den Spitzbogen verwendet, macht sie die Gewölbe unabhängig von der quadratischen Grundfläche. Die freie Disposition über den Raum war gewonnen. Oder schien sie nur gewonnen? Denn von der Freiheit der Raumdisposition machte man kaum Gebrauch: die Gotik blieb bei der romanischen Anordnung des Mittelschiffes mit zwei Seitenschiffen von je der halben Breite, nur daß die Jochzahl in Mittelschiff und Seitenschiffen nun die gleiche wurde; sie blieb auch bei der Bereicherung der Choranlage durch radial gestellte Kapellen; sie blieb ebenso bei der Überhöhung des Mittelschiffes, nur daß durch die Beseitigung der Emporen eine größere Höhenentwickelung der Seitenschiffe möglich gemacht ward. Weder im Grundriß noch im Aufbau wurde also das bisherige Schema beseitigt. Dagegen wurden alle Einzelglieder neu und übereinstimmend gestaltet: nachdem der Spitzbogen in der Gewölbebildung die Herrschaft erlangt hatte, wurde er maßgebend für alle durch Bögen überspannte Bauglieder: für Fenster, Thüren, Arkaden. Auch das Ornament wurde fast nur noch aus sich schneidenden Kreislinien konstruiert, es erstarrte zum Maßwerk. Durch das Rippengewölbe wurde die Gliederung der Pfeiler bedingt: jeder Bogen des Gewölbes setzte sich am Pfeiler in einem vorspringenden Gliede fort, das ihm entsprach, den sogen. Diensten, die wie überschlanke Säulchen gestaltet den Pfeiler als einen Säulenbüschel erscheinen ließen. Wie das Haus, so wurden auch die Türme aus Pfeilern konstruiert. Fast völlig beseitigt wurden die Wände: der Raum zwischen den Strebepfeilern wurde Fenster, die Wand, an die sich die Pultdächer der Seitenschiffe anlehnen, Triforium; nur die Fenstersockel der Seitenschiffe erinnerten daran, daß man ein Haus nicht ganz ohne Wand bauen kann.

Man hat wohl gesagt, in der Gotik werde das vertikale Prinzip bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt (Brockhaus in der 2. Aufl. dieses Werkes). Aber dieser Satz ist offenbar unrichtig. Denn die Teile der gotischen Kirche beziehen sich nicht auf eine Vertikalaxe; auch der gotische Dom ist ein Langhausbau. Wie in der romanischen Basilika ist der die Kirche abschließende Chor das Hauptglied des Baues, auf ihn werden durch die in enger Reihe sich drängenden Arkaden der Schiffe die Blicke der Beschauer hingeführt. Insofern bezweifele ich, ob man es als Inkonsequenz bezeichnen kann, daß im Fassadenbau der französischen Dome überall die vertikalen Linien durch horinzontal laufende Glieder durchbrochen werden. Diese vollkommensten Leistungen des gotischen Stils sind kein Widerspruch gegen das gotische Prinzip. Richtig ist nur, daß die stärkere Betonung der Höhenentwickelung, die schon in der romanischen Epoche einsetzte, in der gotischen ihren Fortgang hat. Das zeigt besonders der Turmbau, das zeigen auch die Verhältniszahlen der Höhe und Breite des Mittelschiffes: Paris N. Dame 1 : 2,8, Reims 1 : 3, Amiens 1 : 3,3, Beauvais 1 : 3,4, Köln 1 : 3,5.

Fragt man, worin der Grund lag, daß die Gotik dem 12. und 13. Jahrhundert so vollständig Genüge that, so wird er zum Teil in dem eben berührten, der bisher unübertroffenen Höhenentwickelung, zu finden sein: das Höchste erscheint als das Erhabenste. Sodann kommt die Kühnheit und die gewissermaßen logische Konsequenz der Konstruktion in Betracht; hierfür war das Zeitalter Alberts d. Gr. und Thomas' v. Aquino empfänglich. Nicht minder wird der steigende Reichtum und die wachsende Neigung zum Luxus gewirkt haben; wenn Konrad von Hochstaden die Kirchen seiner Metropole mit Notre Dame in Paris verglich, so konnten sie ihm nur schlicht ja ärmlich erscheinen. Für die Architekten wird der technische Vorzug des gotischen Kreuzgewölbes entscheidend gewesen

sein. Mit einem Wort, der gotische Bau entsprach dem Schönheitsgefühl des Jahrhunderts ebensosehr, wie seiner Freude an Pracht und Luxus, und seiner Neigung alle Konsequenzen eines gegebenen Gedankens zu ziehen. Daraus erklärt sich seine rasche Rezeption; kirchliche Gründe können nicht mitgewirkt haben; denn für den kirchlichen Gebrauch bot er nicht mehr als sein Vorgänger.

Die Begeisterung, die der neue Stil erregte, bewies sich zunächst in Frankreich. Im gleichen Jahr mit der Kirche von St. Denis war der Neubau des Doms von Sens begonnen worden. Man ging sofort zum gotischen Stil über. Seit 1163 folgte der Neubau von Notre Dame in Paris, 1210 der des Doms zu Rheims, einige Jahre später der der Kathedrale von Amiens. In nicht ganz einem Jahrhundert wurden die vollkommensten Werke des neuen Stils (D. u. v. B. Tafel 146. 153. 362 f. 366. 375. 379. 384—386) in Angriff genommen und vollendet.

Von Frankreich aus trat die Gotik ihren Siegesgang durch die Welt an. Bei den engen Beziehungen, die zwischen England und dem Westen von Frankreich in dieser Zeit bestanden, ist es verständlich, daß sie sofort jenseits des Kanals nachgeahmt wurde. Indem sich mit ihr Elemente aus dem normannischen Stil verschmolzen, erhielt sie eine eigenartige und charaktervolle Ausbildung; gleichwohl ist der französischen Gotik die englische nicht ebenbürtig: der Prunk vermag nicht die Schönheit und die Massenhaftigkeit nicht die Eurhythmie zu ersetzen.

In Deutschland war die erste Wirkung des Eindringens der Gotik die Entstehung des sogenannten Übergangsstils: man nahm unter Beibehaltung der bisherigen Gesamtanlage einzelne Elemente aus der Gotik auf (Spitzbogen, Rippengewölbe). Beispiele bieten das Langhaus des Doms zu Bamberg (Dehio Tafel 179. 184) und der Chor des Magdeburger Doms. Seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts ist der Sieg der Gotik entschieden. Lassen die früheren Werke noch eine gewisse Zurückhaltung ihren Konsequenzen gegenüber nicht verkennen (St. Elisabeth in Marburg, Dehio und von Bezold Tafel 453. 471), so wurde diese Befangenheit rasch überwunden Im Kölner Dom (ib. Tafel 363. 463. 485) schuf Deutschland seit der Mitte des 13. Jahrhunderts diejenige Kirche, der mindestens der Ruhm nicht versagt werden kann, daß in ihr die gotischen Prinzipien in unvergleichlich folgerichtiger Weise durchgeführt sind. Aber darin liegt zugleich, daß die Entwickelung auf einen toten Strang geriet: niemand konnte den Kölner Dom überbieten; also mußte man rückwärts. Denn bei dem erreichten Punkt zu verharren, wie die altchristlichen Meister Jahrhunderte lang bei dem Basilikenschema verharrt waren, widersprach zu sehr der rastlos vorwärtsdrängenden Gesamtentwickelung des 14. und 15. Jahrhunderts, als daß es möglich gewesen wäre. So kam es unter Beibehaltung der gotischen Formen im allgemeinen zu dem, was ich als das Abbröckeln der Gotik bezeichnen möchte: man hielt an der Überhöhung des Mittelschiffes fest, aber verzichtete auf die Bildung des Triforiums — und die Wand trat wieder in ihr Recht; man unterließ es, den Fenstern die Breite des Pfeilerabstandes zu geben — dieselbe Wirkung in erhöhtem Maß. Man sah ab von der mehrschiffigen Anlage und begnügte sich mit dem spitzbogig überwölbten oder wohl gar flach gedeckten Saal, oder man verzichtete auf die Überhöhung des Mittelschiffes und konstruierte die Kirche als Hallenkirche — in beiden Fällen entstanden Räume, die ganz ungotisch empfunden waren. Das gilt nicht nur von dem flachgedeckten Saal, sondern auch von der Hallenkirche: denn bei ihr kommt der Höhe gegenüber die Gesamtbreite zur Geltung und sie verhält sich z. B. in der Wiesenkirche zu Soest wie 1:1, die Breite des Mittelschiffes zur Höhe wie 1:2,7. Selbst die Gewölbebildung blieb von dieser Flucht der Gotiker aus der Gotik nicht unberührt: indem man die Zahl der Rippen stark vermehrte, wurden Gewölbe konstruiert, die in ihrer ästhetischen Wirkung von der des Kreuzgewölbes ebensoweit entfernt sind, als sie sich unmittelbar mit der des spitzbogigen Tonnengewölbes berühren (z. B. Paulinerkirche in Leipzig).

Der Kunstwert der Werke dieser gebrochenen Gotik ist sehr verschieden. Daß das Innere der Hallenkirche dem Raumgefühl der Gegenwart entspricht, zeigt das schier uneingeschränkte Lob, das es überall findet. Um so schwächer ist vielfach das Äußere; man muß Kirchen wie St. Thomas in Leipzig gesehen haben, um zu glauben, daß eine solche Häßlichkeit möglich ist.

Italien hat mit der Gotik stets nur gespielt. Von Anfang an standen die italienischen Baumeister ihr anders gegenüber, als die der nordischen Länder. Den letzteren bot sie die lange gesuchte Lösung eines technischen Problems; in Italien fehlten die Voraussetzungen, sie von dieser Seite zu betrachten. Sie wurde schier wie eine fremde Mode im-

portiert. Vermittler waren die Bettelorden, für die ja Paris von Anfang an ein wichtiger Centralpunkt war. Die Architekten verhielten sich dem neuen Stil gegenüber nicht ablehnend; ihre Phantasie wurde durch die neuen Formen ergriffen und angeregt. Aber die Fähigkeit, Fremdes rein aufzunehmen, ist bei den Italienern stets geringer gewesen, als bei den nordischen Nationen; so kam es, daß die Gotik, indem sie in Italien Aufnahme fand, so gründlich umgebildet wurde, daß zwischen ihr und der nordischen Gotik wenig Ähnlichkeit blieb: man konstruierte, wie im Norden, das Kreuzgewölbe als Rippengewölbe; aber welche Verwandtschaft besteht zwischen den vier weiten Gewölbejochen, die das Langhaus von Sta Maria del fiore überspannen (D. u. v. B. Tafel 535 und 542—544) und den sechs schmalen Feldern, die das um ein Drittel kürzere Langhaus des Kölner Doms bilden? Die Wirkung ist so total verschieden, daß man kaum von Identität des Stils reden kann. Man vergrößerte auch in Italien die Fenster; aber nirgends in dem Maße, daß ihre Ausdehnung zur Aufhebung der Mauer führte. Die Beibehaltung der Wandflächen fand ihre Ergänzung in der flachen Bildung der Pfeiler, und beides läßt es nicht als barbarisch empfinden, daß man Räume mit spitzbogigen Arkaden mit einer flachen Decke versah (S. Croce in Florenz D. u. a. B. Tafel 534 und 551 f.). Am wichtigsten ist, daß die Italiener dem nordischen Raumgefühl keine Konzessionen machten: im Florentiner Dom ist das Verhältnis der Breite zur Höhe 1:2,5, in S. Maria novella 1:2,1, in S. Petronio zu Bologna 1:2,3: man ging über die Maße der romanischen Zeit nicht hinaus.

Anhangsweise mag eine Bemerkung über die sogenannte Orientierung der Kirchen gemacht werden. Die mittelalterlichen Kirchen haben regelmäßig den Chor im Osten. In der alten Kirche befand sich dagegen der Eingang an der östlichen, die Apsis an der westlichen Seite. Das bezeichnet Paulinus von Nola ep. 32, 13, S. 288 als usitatior mos; das war nach Eus. h. e. X, 4, 38, S. 462 bei der Kirche in Tyrus der Fall, das fordern die apostolischen Konstitutionen II, 57, 3, S. 66. Die Sache erklärt sich aus der allgemein herrschenden Sitte, sich beim Gebet nach Osten zu richten, vgl. Tert. apol. 16, S. 91, Ausgabe von Öhler, Clem. Alex. Strom. VII, 7, S. 186 f., Ausg. von Potter. Die Sitte stammte aus dem Heidentum. Demgemäß waren die Tempel orientiert und zwar so, daß sich die Lage des Tempels nach dem Sonnenaufgang am Festtag des Gottes bestimmte, die Lage also nicht genau ost-westlich war. Die Christen übernahmen die Sitte; maßgebend für sie war der Sonnenstand am Tage des Heiligen. Die Umkehr der Richtung im MA erklärt sich aus der veränderten Stellung des Priesters am Altar. Begründet wurde die Orientierung aus ähnlichen Erwägungen, wie früher; Honorius von Autun sagt: Ideo ecclesiae ad orientem vertuntur, ubi sol oritur, quia in eis sol iustitiae adoratur et in oriente paradisus, nostra patria, esse praedicatur, Gemm. an. I, 129 MSL 172 S. 586. Vgl. H. Otte in der Zeitschrift für christl. Arch. und Kunst I, 32 f.; H. Nissen, Das Templum, Berlin 1869, S. 162 ff.; derselbe im Rhein. Museum für Phil., NF Bd 28, 1873, S. 513; 29 S. 369; 40, 1885, S. 38, 329, 480. Bericht über die Verhandlungen im Ver. für Gesch. und Altertumskunde Frankfurts vom 10. März 1898, Frankf. Nachrichten Nr. 60, S. 1403 ff.

3. Die Neuzeit. Seit dem Zusammenbruch der Herrschaft der Gotik kennt die Baugeschichte eine so einheitliche Entwickelung nicht mehr, wie sie zur Basilika und von ihr zum romanischen und gotischen Dom führte. Man suchte seitdem die Lösung der Aufgabe des Kirchenbaues auf den mannigfachsten Wegen. Der Tendenz, die die Renaissance beherrschte, entsprach es durchaus, daß man vom gotischen und romanischen Stil zur altchristlichen Basilika zurücklenkte. Niemand aber wird darin ihr Verdienst suchen; denn Kirchen wie S. Lorenzo oder S. Spirito in Florenz, Laspeyres Tafel 7 ff., sind vielleicht nicht ebenso frostig, wie die modernen Nachahmungen der Basilila in Potsdam und anderwärts; aber neue Wege haben sie nicht gezeigt. Dagegen besteht der große Gewinn, den die Renaissance dem abendländischen Kirchenbau gebracht hat, darin, daß sie die Centralanlage für ihn gewissermaßen eroberte. Es dünkt mich der Hauptmangel in der Beurteilung des Kirchenbaues der Renaissance bei Kraus II, 1, S. 179 f., daß diese Thatsache — man kann bei einem so genauen Kenner Italiens nicht sagen — übersehen, aber nicht in Rechnung gesetzt worden ist.

Der Centralbau war die naturgemäße Form für die Denkmalkirche. Als ihr vollendetstes Muster wird man stets den Riesenbau der Peterskirche bewundern, ein Werk von so unverwüstlicher Schönheit der Anlage, daß weder das störende Langhaus, noch die unerfreuliche Dekoration die überwältigende Wucht des Eindrucks aufheben und die Bewunderung

für die Größe des Wurfs mindern kann. Noch wertvoller ist indes, daß die Künstler der Renaissance die Centralanlage auch bei Gemeindekirchen und bei kleineren Bauten anwandten. Es war eine der schwächsten Seiten der Gotik, daß sie unfähig war, ein Kunstwerk in kleinen Dimensionen zu schaffen. Hier wurde sie von den Meistern der Renaissance weit übertroffen: Bauten wie die Badia in Florenz (Laspeyres Tafel 15), St. Giovanni delle Monache in Pistoja (ib. Tafel 18) und besonders die Madonna die S. Biagio in Montepulciano (ib. Tafel 32) haben den Beweis geführt, daß es möglich ist, auch bei Werken von mäßiger Ausdehnung die Größe der Linie zu bewahren.

Hier war ein neuer Ansatz vorhanden; aber die weitere Entwickelung des Kirchenbaues war weder auf katholischer noch auf protestantischer Seite in jeder Hinsicht erfreulich. Seitdem im Gefolge der katholischen Restauration der Jesuitismus in der katholischen Kirche herrschend geworden ist, hat sie den Sinn für das Schlichte verloren; man hat den Eindruck, als glaubte der Katholicismus nur noch dann an sich selbst, wenn er prahlt. Das charakterisiert den Kirchenbau: er strebt nach Prunk. Diese Tendenz herrscht nicht nur in den großen Domen und Wallfahrtskirchen, sondern überall, herunter bis zur Dorfkirche; nur daß der Prunk je weiter herab um so mehr zum wertlosen Flitter wird. Die Entwickelung der Kunst in Barock und Rokoko kam dieser Neigung entgegen: so entstanden jene überladenen Prunkräume, die für den modernen Katholicismus so ungemein charakteristisch sind, und denen, mögen sie in Deutschland, Italien oder Frankreich stehen, stets das Gleiche fehlt: die stille Größe.

Auch auf den protestantischen Kirchenbau haben die Stilwandlungen der modernen Baukunst natürlich eingewirkt. Aber nicht darin liegt das, was ihn charakterisiert, sondern darin, daß ihm jede einheitliche Richtung abgeht. Es wurde in allen protestantischen Ländern nicht wenig gebaut und man gestaltete die Kirchen in jeder möglichen Form: man baute mehrschiffige Hallen und einschiffige Säle: man gestaltete diese quadratisch oder rechteckig, oval oder kreisrund, ja man glaubte etwas besonderes gefunden zu haben, indem man zwei Hallen im rechten Winkel aufeinander treffen ließ; man bedeckte die Kirchen wie früher mit Steingewölben, oder man wählte ein Holzgewölbe, oder noch lieber die flache Decke. In der mannigfaltigsten Weise wurden besonders auch die schier nirgends fehlenden Emporen behandelt, bald als bescheidene Gänge, bald als vornehme Logen. Man stellte den Altar bald in den Chor, bald in die Kirche, hier an eine Langseite, dort an eine Schmalseite, wohl auch in die Mitte, ebenso die Kanzel bald zwischen die Bankreihen, bald hinter den Altar und dann wieder vor ihn.

In dieser Mannigfaltigkeit des protestantischen Kirchenbaues hat sich ein Reichtum an Erfindungsgabe bewiesen, der dem der katholischen Architekten der nachreformatorischen Zeit ohne Zweifel überlegen ist. Aber zur Herrschaft ist keine Form gekommen. Denn so oft man auch das Urteil hören kann, in diesem oder jenem Bau sei der echteste und eigentlichste Typus der protestantischen Kirche gegeben, so zweifelt doch kein Vernünftiger daran, daß solche Urteile Sätze ohne Gehalt sind. Es giebt keinen Typus der protestantischen Kirche, so wenig es seit dem Beginn der Renaissance einen solchen der katholischen Kirche giebt. Und mir wenigstens scheint es vergebliche Mühe, einen solchen erfinden zu wollen. Am unmöglichsten ist der Versuch, ihn von dogmatischen Gesichtspunkten aus zu konstruieren. Wer dem Architekten die Aufgabe steckt, den Grundsatz des allgemeinen Priestertums durch die Gestaltung des Raums auszusprechen (vgl. das sogenannte Wiesbadener Programm Nr. 2), handelt ebenso vernünftig, wie einer, der von ihm verlangen wollte, er solle den Begriff Kontrapunkt durch die Gestaltung eines Konzertsaals zur Anschauung bringen. Denn die Baukunst ist nicht dazu da, dogmatische Gedanken auszusprechen, sondern praktischen Bedürfnissen zu dienen: der Zweckgedanke, nicht die dogmatische Vorstellung beherrscht sie. Daß zweckmäßige Kirchen unter Verwendung der verschiedenen Baustile hergestellt werden können, zeigt die Erfahrung. Wie die Dinge liegen, werden wir deshalb über einen weitgehenden Eklekticismus in Bezug des Stils nicht hinauskommen. Hier entscheiden aber nicht kirchliche Gedanken, sondern neben der Rücksicht auf die verfügbaren Geldmittel die auf die Umgebung der Kirche und den baulichen Charakter des Ortes. So verfehlt es war, daß man seiner Zeit die Elisabethkirche in Nürnberg mit ihrem Säulenportikus und ihrer Kuppel zwischen den weißen Turm, das Spittlerthor und die Jakobskirche setzte, ebenso verfehlt wäre es gewesen, zwischen dem Berliner Schloß und dem neuen Museum einen Dom im Stil von Notre Dame zu bauen. Wenn die deutschen Kirchenregierungen den gotischen Stil bevorzugen, Eisenacher Regulativ Nr. 3, so giebt es einen sachlichen Grund hierfür nicht. Oder sollte jemand glauben, daß die Paulskirche in London ein Verstoß gegen die „Würde des christlichen

Kirchenbaues“ sei? Ich fürchte, daß die Bevorzugung der Gotik einer der Gründe ist, weshalb viele moderne Kirchen so wenig Individualität haben. Ohne sie aber ist ein Kunstwerk von bleibendem Wert nicht denkbar. **Hauck.**

Koimeterien (die altchristlichen Begräbnisstätten). — I. Namen. Unter den verschiedenen Bezeichnungen für die Plätze, an denen die Christen der ersten Jahrhunderte zur Grabesruhe bestattet wurden, steht an Häufigkeit und wohl auch an Alter *κοιμητήριον* und coemeterium mit den vulgären Nebenformen *κυμητήριον*, cymiterium, cimiterium, clymiterium u. dgl. voran. Zwar fehlt noch *κοιμητήριον* in den LXX und im NT, wohl aber begegnet hier *κοιμᾶσθαι* im wörtlichen und übertragenen Sinne. Im NT überwiegen sogar die Stellen, wo dieses vom Schlaf der Toten ausgesagt wird. Vgl. Mt 27, 52; AG 7, 59; 13, 36; 1 Ko 7, 39; 15, 6. 18. 20. 51; 1 Th 4, 13 ff.; 2 Pt 3, 4; Mt 28, 13; Lc 22, 45; Joh 11, 11 f.; AG 12, 6; 1 Ko 11, 30. Während *κοιμητήριον* bei den Griechen sehr selten erscheint — nach Athenäus nannten die Kreter ein Zimmer zum Beherbergen von Gastfreunden *κοιμητήριον*; vgl. Henr. Stephanus, Thesaurus Graecae linguae s. v. *κοιμητήριον* — wird es bei den Christen und Juden häufig in der Bedeutung von Einzel- und Familiengruft und Friedhof angetroffen, gleichviel ob diese an oder unter der Erdoberfläche angelegt sind. Als Belege für *κοιμητήριον* = Einzel- und Familiengrab seien erwähnt die christl. Inschriften Corp. Inscriptionum Graec. IV n. 9298. 9304 bis 9306. 9310—9316 u. s. w. W. A. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia vol. I part. II (1897), p. 530. 539. 559 sq. 719 sq. 733; C. Bayet, De titulis Atticae christianis n. 2. 3. 4. 6. 7 u. s. w.; Kaibel, Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae n. 2517. Corpus Inscriptionum Latinarum XI n. 1700, und die jüdischen Inschriften Bayet, l. c. n. 121. 122. In Phrygien erscheint neben *κοιμητήριον* und noch weit häufiger wie dieses als Bezeichnung für das christliche Familiengrab *ἡρῷον*. Vgl. Ramsay, l. c. p. 517—522. 524—526. 528—539. 560. 718. 730. 737. Auch sonst kommt dieses Wort vor. Vgl. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, 1895, p. 259. *Κοιμητήριον* (coemeterium) = Friedhof kennt schon Tertullian, de anima c. 51. Weitere Beispiele s. de Rossi, Roma sott. I, p. 85 sq.; 211 sqq.; Bullettino 1890, p. 58. RQS 1891, S. 5 ff. Den vielen Fällen, wo *κοιμητήριον* und coemeterium mit ihren Nebenformen auf den Inschriften und in der Litteratur der Christen und Juden gefunden werden, steht m. W. nur ein einziger gegenüber, wo heidnische Gräber coemeteria genannt zu sein scheinen. Vgl. Corpus inscriptionum Lat. VIII n. 7543: coemeteria. memoriae gentis Lepidiorum etc. Aber gesetzt auch, diese Inschrift aus Constantine würde von Heiden stammen und Heiden gewidmet sein, so würde doch eine solche Ausnahme der Regel gegenüber, daß die Heiden für ihre Gräber in tausenden von Fällen andere Bezeichnungen wählten, nichts bedeuten. Daß aber wirklich der Ausdruck Koimeterien als ein spezifisch christlicher und jüdischer galt und darum von heidnischer Seite als etwas Fremdartiges angesehen wurde, erhellt aus Edikten römischer Kaiser mit ihren *τὰ καλούμενα κοιμητήρια*. Vgl. Eusebius, Hist. eccles. VII, c. 11. 13. In derselben Bedeutung wie coemeterium verwendeten gelegentlich die lateinisch redenden Christen accubitorium, womit von Hause aus ein Raum zum Speisen bezeichnet wurde. Vgl. Corpus inscript. Lat. VIII n. 9586; de Rossi, Roma sott. I, p. 86. 106; III, p 427. Zeigen diese Wörter, daß sie von dem christlichen Glauben mit Gedanken und Hoffnungen verknüpft wurden, die in dem Tod einen Schlaf und in den Grabstätten eine Schlafkammer sahen, so geschah dies natürlich in einem höheren Sinne wie bei den Heiden, die wohl auch euphemistisch den Tod als Schlaf bezeichneten, dabei aber den ewigen Schlaf meinten. Zu somnus aeternus vgl. z. B. die heidnische Inschrift Corpus inscriptionum Lat. X n. 6706.

Neben den erwähnten spezifisch christlichen Ausdrücken für die Begräbnisstätten kennen Litteratur und Inschriften noch eine Reihe von Bezeichnungen indifferenter Natur. Indem ich an dieser Stelle die unwichtigeren beiseite lasse, nenne ich zunächst hypogaeum und *κατάγαιον*, womit die Lage der Grabstätte unter der Erdoberfläche gekennzeichnet wird. Hypogaeum (ypogeu) liest man auf einer Inschrift in einem der ältesten Teile der Domitillakatakombe zu Rom, wo es sich auf eine Familiengrabkammer bezieht. Vgl. de Rossi, Roma sott. I, p. 109. *Κατάγαιον* bietet eine Inschrift unbekannter Herkunft dar. In der betr. unterirdischen Gruft standen zwei Sarkophage; über ihr lag ein Platz mit Säulenhallen und gärtnerischen Anlagen. Vgl. de Rossi, l. c. III, p. 432. Wie hier so wurde auch auf heidnischen Inschriften von dem an der Oberfläche der Erde gelegenen

Teil der unter demselben gelegene einer Privatgrabanlage durch hypogaeum unterschieden. Vgl. Corpus inscript. Lat. X n. 3037. In der modernen Terminologie werden Hypogäen nicht bloß kleinere, sondern auch größere Grabanlagen, Familiengrüfte und Gemeindefriedhöfe, genannt, soferne diese unter der Erdoberfläche ausgehöhlt sind. — Oft findet sich bei den Lateinern area. Auch den heidnischen Grabinschriften sind area und areola nicht fremd. Vgl. z. B. Corpus inscript. Lat. X n. 6706. 7307. Aber, soviel ich sehe, wird damit nur ein Teil von heidnischen Begräbnisanlagen bezeichnet, während in Nordafrika die christlichen Friedhöfe vielfach areae genannt wurden. Vgl. Tertullian, Ad Scapulam c. 3, wo neben areae sepulturarum auch bloß areae vorkommt, und Corpus inscriptionum Lat. VIII n. 9585, dazu de Rossii, Bull. 1864, p. 25 sqq. Roma sott. I, p. 86 sq. Bis jetzt ist area = Friedhof nur in Afrika nachgewiesen. Jedoch hat man sich nach de Rossis Vorgang daran gewöhnt, alle altchristlichen Gottesäcker, unter freiem Himmel angelegt, als areae zu bezeichnen. Merkwürdigerweise hat sich auch der Ausdruck *λατόμιον* in das Christentum hinübergerettet. Vgl. Ramsay l. c. p. 524. Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Österreich-Ungarn Jahrgang 8, 1884, S. 223 ff.

Jünger wie die erwähnten Wörter ist Katakombe, dem es aber trotzdem gelungen ist, volkstümlicher zu werden als jene. Heißen doch in der Gegenwart nicht bloß die unterirdischen Grabanlagen der alten Christen, sondern vielfach auch diejenigen der alten Juden und anderer Religionen und Völker Katakomben. So begegnet dieser Name als Bezeichnung der Gräber, die die Ureinwohner der kanarischen Inseln ausgehöhlt haben, und der alten Steinbrüche zu Paris, in denen die auf den dortigen Kirchhöfen ausgegrabenen Gebeine untergebracht sind. In der Litteratur wird Katakombe erstmals in Verbindung mit dem nahe der Via Appia vor Rom gelegenen Cirkus des Maxentius angetroffen, indem es von dem Erbauer heißt: fecit et circum in catecumbas. Vgl. Mommsen in den Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1. Bd. S. 648. Im Zusammenhang mit einem christlichen Friedhof ist jedoch der Ausdruck nicht vor dem Chronographen vom Jahre 354 nachweisbar. Vgl. daselbst S. 631. Die hier in der depositio martirum vorliegende Angabe XIII. kl. Feb. Fabiani in Calisti et Sebastiani in Catacumbas zeigt, daß die St. Sebastians-Begräbnisstätte an der appischen Straße um die Mitte des 4. Jahrhunderts die Bezeichnung in Catacumbas führte, wie etwa des Coemeterium SS. Petri et Marcellini als ad duas lauros oder des Coemeterium Pontiani als ad ursum pileatum Erwähnung geschieht. Diese Benennung blieb Jahrhunderte lang auf den altchristlichen Gottesacker bei der jetzigen Sebastianskirche beschränkt. Soviel bekannt, ist Johannes Diakonus der früheste Zeuge für die Thatsache, daß man auch andere christliche Grabstätten und selbst solche außerhalb Roms catacumbae hieß. Vgl. Chronicon Episcoporum S. Neapolitanae Ecclesiae. Später wurde der Name, wie schon bemerkt, noch mehr verallgemeinert. So bekannt aber heutzutage das Wort ist, so wenig Sicheres weiß man über seine ursprüngliche Bedeutung. Um diese zu ergründen, sind namentlich von Marchi, Du Cange, de Rossi und de Waal Versuche gemacht worden. Vgl. die Nachweise bei Kraus, Roma sotteranea 2. Aufl. S. 120; V. Schultze, Katakomben S. 39 f. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat aus etymologischen und sachlichen Gründen die Vermutung de Waals, der sich auch Schultze anschließt, für sich. Danach wurde der Cirkus des Maxentius und der Sebastiansfriedhof catacumbas = *κατὰ κύμβας* bezw. *κατὰ* cumbas, „bei der Schlucht" genannt, weil in ihrer unmittelbaren Nähe das Gelände samt der Via Appia sich dermaßen senkt, daß man füglich noch jetzt von einer Schlucht sprechen kann. — Neuerdings ist hier und da der Versuch gemacht worden, so z. B. von Kulakowsky, RQS 1894, S. 49 Anm., einer allzu häufigen Verwendung der Bezeichnung Katakomben entgegenzuarbeiten. Der russische Gelehrte unterscheidet zwischen Katakomben und Grabkammern. So richtig aber sein Vorgehen betreffs der unterirdischen Begräbnisstätten in Kertsch auch ist, so ist es doch anderwärts selbst für den Fachgelehrten nicht immer möglich, haarscharf die Grenze zwischen Katakomben und Grabkammern zu ziehen. Dazu kommt, daß die großen Kreise sich kaum daran gewöhnen dürften, nur die großen unter der Erde angelegten Koimeterien der alten Christenheit Katakomben zu benennen.

II. Geschichte der Koimeterienforschung. — Da Rom unter allen Städten der Welt die meisten Koimeterien besitzt und ein beträchtlicher Teil von ihnen verhältnismäßig frühe erschlossen wurde, so beschäftigte sich Jahrhunderte lang die gelehrte Forschung fast ausschließlich mit den altchr. Begräbnisstätten der ewigen Stadt. Erst im 18. Jahrhundert tauchen gelegentlich einige außerrömische aus der Vergessenheit auf. Größeres

Interesse für die Grabanlagen in geringerer und weiterer Entfernung von Rom weckte das 19. Jahrhundert, das zugleich auch den Höhepunkt in der stadtrömischen Katakombenforschung bezeichnet. Demgemäß kann man in der Geschichte der christlichen Koimeterien-Wissenschaft zwei große Zeitalter unterscheiden, das der stadtrömischen und der allgemeinen Forschung, jenes durch das 16.—18., dieses durch das 19. Jahrhundert begrenzt. Freilich hat die zweite Epoche noch nicht ihr Ende erreicht. — Zum folgenden vgl. de Rossi, Roma sotteranea t. I p. 1 sqq.; Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, 1867, S. 695 ff.; F. X. Kraus, Ueber Begriff, Umfang, Geschichte der christl. Archäologie, Freiburg i. Br. 1879.

1. Von der großen Welt des unterirdischen Rom waren im 14. Jahrhundert nur noch einige wenige Inseln bekannt, in der Hauptsache die Katakomben S. Sebastiani und S. Pancratii. Erstere hatte eine hervorragende Stelle in den libri indulgentiarum und wurde darum viel von Pilgern aufgesucht. Im darauf folgenden Jahrhundert erweiterte sich etwas die Kenntnis der Roma subterranea. Einzelne Personen und kleinere oder größere Gesellschaften, namentlich Franziskaner, drangen in die Callistkatakombe ein, und der Humanist Pomponius Lätus, das Haupt der römischen Akademie, und seine Genossen kamen bei ihren Ausflügen auch in dieses Hypogäum wie in dasjenige des Prätextatus und der Heiligen Petrus und Marcellinus. Indessen, abgesehen von einer dürftigen Notiz bei Platina, hielten es diese Besucher nicht der Mühe wert, in ihren Schriften auf die Katakomben zurückzukommen. Ja, man wüßte kaum etwas von ihren Besuchen, hätten sie nicht ihre Namen da und dort auf die Wände der Hypogäen geschrieben. Vgl. dazu besonders de Rossi, Bullettino 1890 p. 81 sqq. und die dort mitgeteilte Litteratur. Während in der ganzen Renaissancezeit die bis dahin bekannten Katakomben die Rolle des Aschenbrödels gespielt, wurde das unterirdische Rom mit einem Schlage populär, ein Umschwung, über den man sich um so mehr wundern muß, als er nur durch die Auffindung einer neuen Grabanlage an der Via Salaria am 31. Mai 1578 herbeigeführt wurde. Aber die an sich geringfügige Ursache hatte eine große Wirkung, sie machte Epoche. Denn die Entdeckung brachte nicht nur ganz Rom auf die Beine, das hinauslief, um zu schauen und zu staunen, sondern sie mahnte auch die Gelehrten an eine lang versäumte Pflicht. Vgl. Baronius, Annales eccl. ad ann. 130 § II. RQS 1888, S. 209 ff. Allerdings kam der in erster Linie Berufene, Cäsar Baronius, der Verfasser der Annales ecclesiastici, über ein allgemeines Interesse nicht hinaus; und das Gleiche gilt von den zeitgenössischen Italienern. So wurden denn drei Ausländer, der Spanier Alphons Ciacconio sowie die beiden Flamländer Philipp de Winghe und Jean l'Heureux (Macarius) die ersten Pfadfinder der Katakombenforschung. Ciacconio wendete seine besondere Aufmerksamkeit den Malereien in den Koimeterien der Jordani, der Priscilla, Novella, des Callist, der Domitilla u. s. w. zu, die er durch eine Anzahl von Zeichnern kopieren ließ. Aber diese waren der Aufgabe so wenig gewachsen, daß sie zum Teil anstatt getreuer Kopien Karikaturen lieferten. Von der Unzulänglichkeit namentlich der Zeichnungen aus der Jordani-Katakombe überzeugt, begann de Winghe sowohl neue Kopien herzustellen, als auch Material für deren Erklärung zu sammeln. Indessen wurde er mitten in der Arbeit 1592 von einem frühzeitigen Tode ereilt. Vgl. J. Wilpert, Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien, 1891. Der Erforschung der altchr. Bildwerke überhaupt widmete l'Heureux 20 Jahre seines Lebens. Jedoch starb auch er, ohne die Frucht seiner Studien in Druck gegeben zu haben. Erst 1856 veröffentlichte Garrucci das Manuskript: Hagioglypta sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores praesertim quae Romae reperiuntur explicatae a Joanne l'Heureux (Macario). Freund der drei Gelehrten war Antonio Bosio, in dem um 1576 auf der Insel Malta der Columbus der Katakomben geboren wurde. Schon als Knabe nach Rom gekommen, studierte er hier Litteratur, Philosophie und Jurisprudenz und wurde sodann neben seinem Oheim, der Geschäftsträger der Maltheserritter war, Sachwalter des gleichen Ordens. Wichtiger als dieser sein eigentlicher Beruf sollte freilich seine Nebenbeschäftigung werden. Vermutlich war es im Jahre 1593, als Bosio mit seinen Besuchen und Forschungen im unterirdischen Rom begann, die er ohne Unterbrechung bis zu seinem Tod 1629 mit staunenswertem Fleiß und großem Erfolg fortsetzte. Von der richtigen Erkenntnis geleitet, daß das Studium der Koimeterien Hand in Hand gehen müsse mit dem der sie erläuternden Litteratur, durcharbeitete er die Akten der Märtyrer und Konzilien, die Kirchengeschichte, die Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller u. s. w. Aus ihnen entnahm er die Fingerzeige zur Auffindung von neuen Katakomben und Material zur Bearbeitung der früher und von ihm selbst entdeckten. Wenn es ihm dabei nicht immer glückte, sich auf dem Wege der

Kritik zu halten, und wenn er namentlich in der Wiedergabe seines Materials lange nicht das letzte Ziel erreichte (vgl. Wilpert, a. a. O. S. 66 ff.), trotzdem bleibt ihm der Ehrentitel, die wissenschaftliche Katakombenforschung namentlich durch die von ihm in Anwendung gebrachte topographische Methode begründet zu haben und der größte Gelehrte auf diesem Gebiet bis zu de Rossi herab gewesen zu sein. Als Bosio starb, war noch nichts von seiner Lebensarbeit veröffentlicht; aber seine Schätze sollten nicht untergehen. Dafür sorgten in erster Linie der Kardinal Francesco Barberini und die Malteserritter. Nachdem der Pater des Oratoriums, Giovanni Severano, die ihm notwendig scheinenden Ergänzungen, aber auch bedeutende Abstriche vorgenommen, gelangte 1632 das Werk an die Oeffentlichkeit: Roma Sotteranea opera postuma di Antonio Bosio Romano antiquario ecclesiastico singolore de'suoi tempi. Compita, disposta, et accresciuta dal M. R. P. Giovanni Severani da S. Severino ... Roma 1632. Bosio hatte bereits an eine lateinische Bearbeitung seines Werkes gedacht und auch damit begonnen. Ohne diese Vorarbeit zu berücksichtigen, lieferte Paolo Aringhi eine lateinische Übertragung, die leider vielfach von ihrer Vorlage abweicht: Roma Subterranea novissima in qua post Antonium Bosium antesignanum, Jo: Severanum congreg. Oratorii presbyterum, Et celebres alios Scriptores antiqua Christianorum Et praecipue Martyrum Coemeteria, ... illustrantur ... opera et studio Pauli Aringhi Romani congreg. eiusdem presbyteri ... tom. I. II. Romae 1651. Es giebt wie von Bosio eine verkürzte Ausgabe, so auch von Aringhi Nachdrucke, Auszüge und eine deutsche Übersetzung, die aber für wissenschaftliche Zwecke unbrauchbar sind.

Hätte man erwarten sollen, daß der Stein, den Bosio ins Rollen gebracht, sich zu einer mächtigen Lawine entwickele, so zeigte die Zeit bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, daß dieser Heros eine einsame Größe war und blieb. In den nächsten Jahrzehnten nach Bosios Tod stehen die Katakomben unter dem Zeichen der Reliquiensuche. Die Hoffnung, in denselben noch unzählige Märtyrerreste zu finden, ließ Private und religiöse Genossenschaften von der Kurie sich die Erlaubnis zu Ausgrabungen verschaffen, die sie dann auch in ihrer Weise ausführten. Um diese und den durch sie der Katakombenwissenschaft zugefügten furchtbaren Schaden zu verstehen, braucht man nur de Rossis Klagen und Anklagen über und wider die Veranstalter der Grabungen, die obersten kirchlichen Instanzen und die müßig zusehenden Gelehrten jener unheilvollen Zeit nachzulesen. Vgl. Roma sott. I, p. 46 sqq. Wurden damals in Rom die Koimeterien nur als großes Reliquienschatzhaus behandelt und mißhandelt, so wendeten sich mehrere Protestanten nicht nur gegen die Reliquiensucht, sondern ließen sich auch durch ihre Borniertheit dazu hinreißen, die Katakomben selbst als heidnische Massengräber, für Sklaven und das niedere Volk bestimmt (puticuli), u. dgl., zu diskreditieren. Einige englische Reisende haben das zweifelhafte Verdienst, mit dieser Ansicht von den Koimeterien den Reigen eröffnet zu haben. Vgl. G. Burnet, Some letters, containing an Account of what seem'd most remarkable in travelling through Switzerland, Italy, some Parts of Germany, etc. In the Years 1685, and 1686 (1708) p. 210 sqq.; Max. Misson, Noueau voyage d'Italie, Fait en l'année 1688, II. partie (1691) p. 106 sqq. Wenn ihnen auch einige Deutsche mit ihren übrigens kurzen akademischen Gelegenheitsschriften nachgetappt sind, so kann man diese bis zu einem gewissen Grade damit entschuldigen, daß sie nicht mit eigenen Augen die Katakomben gesehen hatten. Vgl. E. S. Cyprian, De ecclesia subterranea liber, Helmstadii 1699; Peter Zorn, Dissertatio Historico-Theologica de Catacombis seu cryptis sepulchralibus etc., Lipsiae 1703. Von den beiden Abhandlungen Fehmels, die de Rossi und Kraus unbekannt blieben, ist mir nur die eine zugänglich: De Catacumbis Romanis Dissertatio posterior partem criticam continens, sententiis Aringhii, Bosii, Mabillonii, Fabretti et Ciampini modeste opposita in Academia Lipsiensi ... proposita a M. Amando Gotthold Fehmelio, Lipsiae 1713.

Das 18. Jahrhundert sah in der römischen Katakombenforschung ein Epigonengeschlecht, nicht befähigt oder nicht gewillt, das Erbe eines Bosio nach allen Seiten zu mehren. Zwar hätte Raffaele Fabretti durch sein Amt als Kustos der Katakomben, auch wenn sich dieses nur zunächst auf die Reliquien bezog, Gelegenheit und, wie sein epigraphisches Hauptwerk zeigt, das Zeug gehabt, um die Lücke, die der Columbus der Katakomben zurückgelassen, annähernd auszufüllen; aber er beschränkte sich auf kurze Mitteilungen über die Entdeckung je eines Cömeteriums an der Via Latina und Labicana. Vgl. Raphaelis Fabretti Gasparis f. Urbinatis inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis asservantur explicatio et additamentum, Romae 1699, p. 545 sqq. Weit

größere Materialien veröffentlichte Marc' Antonio Boldetti in seinen Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri, ed antichi cristiani di Roma . . . Libro I. II., Roma 1720, die sich auf eine mehr als dreißigjährige Thätigkeit in der gleichen Stellung, die vordem Fabretti bekleidet, stützen. Indessen diese amtliche Wirksamkeit war so wenig einwandsfrei, daß sie Wilpert „frommes Unwesen" nennt (vgl. RQS 1888 S. 9) und Marucchi von ihr als der eines „frommen Vandalen" spricht (vgl. Guide des Catacombes Romaines p. 132); und sein Buch mußte schon darum in falsche Bahnen geraten, weil ihm als Hauptaufgabe eine apologetische bezw. polemische gestellt war, nämlich Mabillons de cultu sanctorum ignotorum sowie Burnet und Misson zu bekämpfen. Trotzdem hätte Boldetti der Archäologie die wichtigsten Dienste leisten können, wäre er bei seinen „Forschungen" mit Sorgfalt anstatt mit „gewohnter Nachlässigkeit" verfahren. Vgl. Wilpert, a. a. O. Wahrscheinlich würde sich Giovanni Marangoni, der Boldetti ebenso wie der gleich zu nennende Gelehrte in seiner amtlichen Thätigkeit unterstützte, den ersten Platz unter den Katakombenforschern des 18. Jahrhunderts erworben haben, hätte nicht eine Feuersbrunst fast alle seine Kollektaneen vernichtet. Aus den wenigen Trümmern ging später seine wertvolle Monographie Acta S. Victorini illustrata, Romae 1740, hervor. Eine gleich tüchtige Spezialarbeit über die Goldgläser lieferte schon vorher Filippo Buonarroti mit seinen Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma, Firenze 1716. Weit weniger als ihr Nebentitel Roma sotteranea erwarten läßt, bieten die Sculture e Pitture Sagre estratte da i cimiterj di Roma pubblicate dagli autori della Roma sotteranea ed ora nuovamente date in luce colle spiegazioni, tomo I. II. III., Roma 1737—1754, dar. Ihr Urheber, der Florentiner Giovanni Gaetano Bottari (1689—1775), der mit seiner Arbeit und deren Anlage dem besonderen Befehl des Papstes Clemens XII. entsprach, arbeitete, abgesehen von einem kurzen Anhang, nur mit dem Bildermaterial Bosios, ohne jedoch auch von diesem seine Texte zu entlehnen. Vielmehr schrieb er zu den Abbildungen Bosios eigene Erläuterungen, peinlich bemüht, dogmatischen und dogmengeschichtlichen Erörterungen aus dem Wege zu gehen.

Bereits 1692 fanden auch die Katakomben Neapels Beachtung in einem freilich ungenügenden Bericht Carlo Celanos. Vgl. dessen Delle Notizie del Bello, dell' Antico e del Curioso della città di Napoli Giornata settima. Im 18. Jahrhundert folgten ähnliche Arbeiten für Sicilien, Castellamare und Neapel. Vgl. Delle antiche Siracuse vol. I, che contiene i due Libri della Siracusa illustrata da D. Giacomo Bonanni ecc., Palermo 1717. Octavius Cajetanus in Petr. Burmann, Thesaurus antiquitatum et historiarum Siciliae Vol. II, Lugd. Bat. 1723, p. 122 sqq. Pius-Thomas Milante, De Stabiis, Stabiana ecclesia et episcopis ejus, Napoli 1750. Alexius Aurelius Pellicia, De Coemeterio, sive Catacumba Neapolitana, enthalten in dessen De christianae Ecclesiae, primae, mediae, et novissimae aetatis politia, tom. IV, Vercellis 1785, p. 1—183. Vgl. auch tom. III, p. 321 sqq.

2. Die weiten Kreise, die Winkelmanns Persönlichkeit und Wirksamkeit auf dem Gebiet der Archäologie und Kunstgeschichte zog, berührten nicht unmittelbar die Katakomben. Erst Seroux d'Agincourt, der seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts im Anschluß an Winkelmann die Geschichte der Kunst am Ende des christlichen Altertums und im MA erforschte, stellte in römischen und außerrömischen Koimeterien eingehendere Studien an, die in seiner Histoire de l'art par les monuments depuis sa décadence au 5ème siècle jusqu'à son renouvellement au 15ème siècle, 6 voll., Paris 1809—1823, niedergelegt wurden. Die französische Originalausgabe erschien auch in italienischer und deutscher Bearbeitung, diese unter dem Titel: Sammlung von Denkmälern der Architektur, Sculptur und Malerei vorzugsweise in Italien vom 4. bis zum 16. Jahrhundert. Gesammelt und zusammengestellt durch J. B. L. G. Seroux d'Agincourt, nebst Einleitungen und erläuterndem Texte. Revidiert von A. Ferd. von Quast, 1840. Daß d'Agincourts Angaben und Abbildungen mit großer Vorsicht aufzunehmen sind, hat neuerdings Wilpert für die Malereien nachgewiesen. Vgl. die Katakombengemälde u. s. w. S. 70 ff. Größeres Unheil und unermeßlichen Schaden richtete er aber dadurch an, daß er eine Reihe von wertvollen Katakombenbildern von ihrem Fundort nahm, um sie in Museen u. dgl. unterzubringen, in Wirklichkeit jedoch meistens in wertlose Mörtelteile zerstückelte. Obwohl weit weniger bekannt als der französische Gelehrte, erwarb sich doch weit größere Verdienste als er um die Katakombenforschung der italienische Mathematiker Giuseppe Settele, der schon vor seiner Ernennung zum Konservator der Katakomben genau Buch über die Inschriftenfunde und hernach auch über die sonstigen

Entdeckungen in den Koimeterien führte. Vgl. darüber wie über die weiteren ähnlichen Aufzeichnungen bis 1851 außer de Rossi, Roma sott. I, p. 64 noch RQS 1898 S. 333—360. 1899 S. 1—16. Während Settele mehr in der Stille arbeitete, trat Wilhelm Röstell 1830 vor ein größeres Publikum mit seinen „Roms Katakomben und deren Alterthümer" enthalten in Platner, Bunsen, Gerhard und Röstell, Beschreibung der Stadt Rom 1830 bis 1842, 1. Bd S. 355—416. Es ist dies die erste größere Arbeit, die auf Grund eigener Anschauung ein evangelischer und deutscher Gelehrter über die Katakomben lieferte, von de Rossi ebenso günstig beurteilt wie die neun Jahre später veröffentlichte tüchtige Monographie des evangelischen Gesandtschaftspredigers in Neapel, Christ. Fr. Bellermann, Über die ältesten christlichen Begräbnisstätten und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemälden, Hamburg 1839. Zwischen diese beiden Publikationen fallen die Schriften Raoul-Rochettes, Trois Mémoires sur les antiquités chrétiennes des catacombes, zuerst in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles lettres, Tome XIII, 1838, und sodann auch als Separatausgabe gedruckt, Discours sur l'origine, le développement et le caractère des types imitatifs qui constituent l'art du Christianisme, Paris 1834, Tableau des Catacombes de Rome, 1837, worin der Verfasser der ganzen bisherigen Auffassungsweise dadurch den Krieg erklärt, daß er im Anschluß an den an sich richtigen Satz un art ne s'improvise pas eine vollkommene Abhängigkeit der christlichen von der heidnischen Kunst nach Form und Inhalt nachzuweisen sich bemüht. Diese revolutionäre Tendenz machte begreiflicherweise Aufsehen, aber sie vermochte die besonnene Forschung nicht aufzuhalten. Schon war ja damals de Rossi zum Jüngling herangewachsen, um bald darauf auch mit seiner Arbeit einzusetzen. Vorerst stand allerdings noch sein archäologischer Lehrer, der Jesuitenpater Giuseppe Marchi, im Vordergrund, der als Nachfolger Setteles durch seine amtliche Obliegenheit auf die Koimeterien ganz besonders hingewiesen war. Er wendete sein Hauptinteresse der Katakombe der St. Agnes bezw. dem Coemeterium Ostrianum zu, wo unter seiner Leitung ausgedehnte Ausgrabungen veranstaltet wurden. Das Ergebnis derselben, soweit die Architektur in Betracht kommt, zusammen mit seinen Studien über die bauliche Beschaffenheit anderer römischer Hypogäen legte Marchi in dem Werke Architettura della Roma sotteranea cristiana, 1844, nieder. An diesen Band sollten sich einige weitere über die altchristliche Architektur an der Erdoberfläche, die Malerei und Skulptur anschließen, für die der Gesamttitel Monumenti delle arti cristiane primitive nella Metropoli del Cristianesimo gewählt war. Aber der gelehrte Jesuit gab schließlich seinen Plan auf, veranlaßt durch die ungünstige Lage seines Ordens in den Jahren 1848 und 1849, das Erscheinen von Perrets Les catacombes de Rome und mehr noch durch die Überzeugung, zu der er sich allmählich hindurchgerungen, daß der Roma sotteranea nur eine topographische Behandlungsweise fruchten könne. Freilich er selbst hielt sich für zu alt, müde und schwach, um diese gewaltige Aufgabe lösen zu können; dagegen entsprach es seinen Wünschen, daß das Riesenwerk den Händen seines Schülers und Freundes de Rossi anvertraut wurde.

Giovanni Battista de Rossi ward am 23. Februar 1822 in Rom geboren. Im Collegium Romanum vorgebildet, bezog er die Universität seiner Vaterstadt, die alte Sapienza, um Jurisprudenz zu studieren. Große Begabung, gepaart mit eisernem Fleiße, zeichneten den Gymnasiasten und Lyceisten aus, und sie bewirkten es auch, daß der Student am Ende seiner Universitätsjahre 1843 unter außergewöhnlichen Ehren zum Doktor beider Rechte promoviert wurde. Bereits bei dem Knaben zeigte sich eine ausgesprochene Vorliebe für die Monumente der Vergangenheit. Darum glaubte auch sein Vater dem erst Elfjährigen kein geeigneteres Geburtstagsangebinde als ein Exemplar von Bosios Roma sotteranea schenken zu sollen. Die naturgemäß anfangs mehr allgemeinen Neigungen verdichteten sich infolge entsprechender Spezialstudien und des persönlichen Umgangs mit Marchi, den de Rossi häufig in die Katakomben begleitete und bei seinen Forschungen unterstützte, nach und nach zu bestimmten Zielen und Aufgaben. Unter diesen steht zeitlich voran der schon von dem Studenten ins Auge gefaßte Plan einer kritischen Sammlung und Bearbeitung der christlichen Inschriften Roms, der denn auch nach vielen mühseligen Vorarbeiten im Jahre 1861 sich zu verwirklichen begann. Vgl. darüber und die sonstigen epigraphischen Werke de Rossis oben Bd IX S. 171. Nachdem er in den Jahren 1849 bis 1854 schon 35 Aufsätze und Abhandlungen meistens über Themata aus der klassischen und christlichen Inschriftenkunde veröffentlicht hatte, lieferte er 1855 auch die erste glänzende Probe von seinem archäologischen Können durch die Monographie De christianis monumentis ἰχθύν exhibentibus, enthalten in J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense tom. III, p. 545—577. Dieser ersten Probe folgte hernach eine sehr stattliche Reihe von

Büchern, Broschüren und Abhandlungen. Vgl. die Titel im Albo dei sottoscritti pel busto marmoreo del Comm. G. B. de Rossi etc., Roma 1892, p. 31 sqq.; de Rossi, Bullettino 1894 p. 130. Was insbesondere seine Forschungen in den altchristlichen Koimeterien angeht, so wurde er in den Jahren 1849 bis 1851 mit der Leitung von Ausgrabungen in den Katakomben des Prätextatus, sowie der Heiligen Petrus und Marcellinus betraut. Die Erfahrungen, die de Rossi dabei sammelte, führten dazu, daß die Jahrhunderte alte Willkür bei den Ausgrabungen aufgegeben, eine besondere Commissione di sacra archeologia als Aufsichtsbehörde für die Koimeterien eingesetzt und dieser zum Zweck von neuen Grabungen ein festes Jahreseinkommen von dem Papst überwiesen wurde. Die ersten großartigen Entdeckungen de Rossis knüpfen sich an die Katakombe des Callist. 1849 fand er ein Bruchstück von der Grabschrift des Bischofs Cornelius in einem Weinberg an der Via Appia. Dieses benutzte er als Wegweiser zum Grab des Bischofs, und letzteres hinwiederum zusammen mit dem Studium der Pilgerbücher zeigten ihm die Pfade zur Auffindung der sog. Papstkrypta sowie der anderen Teile des Coemeterium Callisti. Hielten manche de Rossis Vermutungen und Kombinationen, die er anläßlich der Ermittelung des erwähnten Fragments und hernach aufstellte, für bloße Phantasterei und suchten sie deshalb Pius IX. gegen den trefflichen Gelehrten einzunehmen, so wurde er durch die überraschenden Ergebnisse der Ausgrabungen glänzend gerechtfertigt. Von den zahlreichen späteren Entdeckungen erregten größtes Aufsehen diejenigen in den Katakomben der Domitilla und Priscilla, wo u. a. die Gräber der Flavier und der Acilii Glabriones zum Vorschein kamen. In seiner Roma sotteranea wollte de Rossi alle altchristlichen Friedhöfe Roms in topographischer Reihenfolge monographisch behandeln. Dabei sollten Litteratur und Monumente, Geschichte und Archäologie Hand in Hand gehen. Indessen war es ihm leider trotz angestrengtester Arbeit und eines verhältnismäßig langen Lebens nur vergönnt, seine Absichten hinsichtlich der Katakomben des Callist und der Generosa verwirklichen zu können in La Roma sotteranea cristiana Tomo I 1864, Tomo II 1867, Tomo III 1877. Eingeleitet wird der erste Band durch Prolegomena über die Geschichte der Katakombenforschung und das Cömeterialwesen, die ebenso grundlegend sind als die Ausführungen über die Anlage, die Grabformen u. s. w. der altchristlichen Friedhöfe im 3. Buch des 3. Bandes. Angehängt ist dem 1. Band eine Analisi geologica ed architettonica und dem 3. Band eine Appendice architettonica e fisica von Michele Stefano de Rossi, der seinem großen Bruder als Architekt und Naturwissenschaftler zur Seite trat und sich besondere Verdienste durch die Herstellung der Pläne für die Roma sotteranea erwarb. Hatte der schaffensfreudige Gelehrte, als er den ersten Band seines großen Werkes der Öffentlichkeit übergab, und auch noch hernach der Hoffnung gelebt, außer den christlichen Koimeterien in der nächsten Umgebung Roms auch diejenigen in der weiteren Umgebung, sowie die altjüdischen Begräbnisstätten bearbeiten zu können, so sah er es später sehr gerne, daß Enrico Stevenson die Arbeit für die suburbicarischen und der Schreiber dieser Zeilen diejenige für die jüdischen Friedhöfe übernahm. Indessen, wenn es auch dem Meister nicht gelang, seine Roma sotteranea zu vollenden, so konnte er doch einige Teile des großen Gebäudes nahezu unter Dach bringen und für die anderen wenigstens die Fundamente legen und wertvolles Baumaterial bereit stellen. In dieser Hinsicht kommt sowohl seine litterarische Hinterlassenschaft als auch sein Bullettino in Betracht. Jene gelangte nach seinem Tode in die Vatikanische Bibliothek, wo sie jetzt als Cod. Vat. 10612—10643 aufbewahrt wird. Vgl. Nuovo Bullettino di archeologia cristiana 1899 p. 253—255. Dieses, unter dem Titel Bullettino di archeologia cristiana 1863 von de Rossi ins Leben gerufen, erschien anfangs monatlich, später vierteljährlich bis zum Tode seines Herausgebers. Wie im Vorwort des ersten Jahrgangs bemerkt ist, war es bestimmt, der christlichen Archäologie, namentlich der Katakombenforschung, und der Epigraphik in und außerhalb der ewigen Stadt zu dienen, ein Programm, das de Rossi bis in die Zeit hinein, wo er infolge seiner letzten Krankheit kaum mehr die Feder zu halten vermochte, gewissenhaft durchführte. Obwohl diese Zeitschrift mit wenigen Ausnahmen lediglich Arbeiten von ihm enthält, war sie doch in den Jahren 1863—1894 das bedeutendste Organ für die gesamte christliche Altertumsforschung. Denn kaum ein Gebiet derselben blieb de Rossi fremd. Wo er aber auswärts nicht persönlich mit seinen Forschungen einsetzen konnte, da teilten ihm wenigstens Freunde und Fachgenossen die neuen Funde mit, die er dann in seinem Bullettino bekannt gab und besprach. Freilich die wertvollsten unter allen den wertvollen Arbeiten, die der große Gelehrte in dieser und anderen Zeitschriften sowie in besonderen Büchern niedergelegt hat, sind diejenigen über die römischen Katakomben, für deren Erforschung er mehr geleistet hat als irgend jemand vor ihm, und schwerlich dürfte ihn auf diesem Ge-

biete in Zukunft jemand übertreffen oder auch nur einholen. Indem Marchis Lehrling und nachheriger Gehilfe mit klarem Blick die Unzulänglichkeit der Methode seines Lehrmeisters erkannte und sich zu Bosio zurückwendete, lieferte er sein archäologisches Meisterstück. Wenn er aber weiterhin als Entdecker, Forscher und Schriftsteller selbst über den Columbus der Katakomben hinauswuchs, so verhalfen ihm dazu nicht sowohl äußere glückliche Umstände, wie z. B. die dankenswerte materielle Unterstützung seiner Bestrebungen durch Pius IX. und noch mehr durch Leo XIII., als seine außergewöhnliche Begabung, die mit ihrer kritischen Seite auch schwierigste Probleme löste, sein unermüdlicher Fleiß, mit dem er sich dem Unterzeichneten gegenüber gelegentlich einmal als „halben Deutschen“ bezeichnete, während in Wirklichkeit den bescheidenen Mann nur wenige Deutsche an Fleiß übertroffen haben dürften, und, durch sein Genie und seine Thatkraft bedingt, sein staunenswertes Wissen, das auch die klassische Altertumswissenschaft, die Geschichte u. s. w. umspannte. Dank diesen Eigenschaften erwarb sich der Gelehrte schon bei Lebzeiten ein fast kanonisches Ansehen und den Ehrentitel „Fürst der christlichen Archäologie“, dem namentlich anläßlich seines 60. und 70. Geburtstages Tausende von Verehrern, gekrönte Häupter, Freunde, Fachgenossen u. s. w., huldigten. Indessen nicht nur als Mann der Wissenschaft war er eine Größe ersten Ranges, sondern auch als Mensch. Um nur einige Züge aus diesem harmonischen Charakterbild zu nennen, so war es ausgezeichnet durch kindliche Frömmigkeit, lautere Gesinnung, demütige Bescheidenheit und herzliche Freundlichkeit, die das Band zwischen ihm und seiner trefflichen Gemahlin und Tochter zu einem überaus innigen gestalteten, die aber auch Fremde schon bei der ersten Begegnung zu seinen Verehrern und Freunden werden ließen. — Weitere Züge aus seinem persönlichen Leben s. in Paul Maria Baumgarten, Giovanni Battista de Rossi, Köln 1892. Von dem Verfasser dieser wohlgelungenen Skizze wird auch eine Biographie des Meisters erwartet. — Zur Vervollständigung der oben mitgeteilten Daten sei noch bemerkt, daß de Rossi bald nach seiner Doktorpromotion zum Scriptor der vatikanischen Bibliothek und später auch zum Präfekt des christlichen Museums im Vatikan ernannt wurde. Daneben war er zeitlebens als praktischer Jurist thätig. Er war Sachwalter französischer Bischöfe bei der Kurie. Seine letzten Lebensjahre trugen das Gepräge des Kreuzes. Im Oktober 1891 traf ihn ein Schlagfluß und lähmte seine rechte Seite; und damit begann ein langes Siechtum, von dem der große Mann und Gelehrte am 20. September 1894 zu Castel Gandolfo bei Rom durch einen sanften Tod erlöst wurde.

Es versteht sich von selbst, daß von einer Persönlichkeit wie de Rossi nachhaltige Anregungen ausgingen, und die nachhaltigsten für das Gebiet, dem er zum Rang einer Wissenschaft verholfen. Zunächst wurden seine Katakombenforschungen in zusammenfassender Darstellung von Gelehrten des In- und Auslandes größeren Kreisen vermittelt, so von Desbassayns de Richemont, Les catacombes de Rome, Paris 1870, in deutscher Übersetzung: Die neuesten Studien über die römischen Katakomben. Von Graf Desbassayns de Richemont, Mainz 1872; J. Spencer Northcote und W.-R. Brownlow, Roma sotteranea, London 1878, II. ed. 1879; Paul Allard, Rome souterraine, Paris 1872, II. ed. 1874, durch deren Veröffentlichungen auch in Frankreich das zwar prächtig ausgestattete, aber in seinen Abbildungen und in seinem Text, soweit dieser nicht von Le Blant und Renier stammt, völlig unzuverlässige Werk von Louis Perret, Catacombes de Rome, vol. I—VI, Paris 1851—1855, an Boden verlor; Franz Xaver Kraus, Roma sotteranea, Freiburg i. B. 1873, 2. Aufl. 1879; Ferdinand Becker, Roms altchr. Cömeterien, Düsseldorf 1874; Mariano Armellini, Le catacombe Romane, Roma 1880; id., Gli antichi Cimiteri cristiani di Roma e d'Italia, Roma 1893; Horace Marucchi, Éléments d'Archéologie chrétienne, I Notions générales, II Les Catacombes Romaines, Paris Rome 1900. Unter diesen Werken bieten besonders die von Kraus und Marucchi auch wertvolle eigene Studien dar. Indem ich von einer Aufzählung der populären Schriften und Broschüren in dieser Reihe absehe, erwähne ich weiter solche Gelehrten, die schon bei Lebzeiten de Rossis seine den Katakomben gewidmeten Arbeiten ergänzten und nach seinem Hinscheiden mit der Fortführung seiner Forschungen und dem Abschluß seiner großen Publikationen betraut wurden. Das große Glück eines vieljährigen persönlichen Umgangs mit dem Meister durften sich erfreuen die in Rom ansässigen Italiener Giuseppe Gatti, Enrico Stevenson (gest. 1898), Orazio Marucchi, Mariano Armellini (gest. 1896), Cosimo Stornaiolo, Pietro Crostarosa, Giuseppe Bonavenia und Rodolfo Kanzler, sowie die ebenfalls dort wohnenden Deutschen Anton de Waal und Joseph Wilpert, die auch allesamt mit größeren oder kleineren wissenschaftlichen Arbeiten die Litteratur über die römischen Koimeterien bereichert haben. Die meisten dieser Arbeiten, sowie auch anderer Gelehrten Beiträge zur römischen

und außerrömischen Koimeterienforschung sind veröffentlicht in dem Nuovo Bullettino di archeologia cristiana, das 1895 an die Stelle von de Rossis Bullettino getreten ist, und in der von de Waal seit 1887 herausgegebenen archäologischen Abteilung der Römischen Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und Kirchengeschichte. Sie werden hernach unter III ebenso verzeichnet wie diejenigen, welche in Buchform erschienen sind. Wie bereits oben IX. Bd S. 171 hervorgehoben, ist die Fortsetzung der Inscriptiones christianae Urbis Romae in die Hand des treubewährten Amanuensis de Rossis, Gatti, gelegt, während außer ihm Marucchi, Wilpert, Crostarosa und Kanzler die Fortführung der Roma sotteranea, deren 4. Band, Il cimitero di Domitilla sulla via Ardeatina, bereits im Druck ist, übernommen haben. Unabhängig von der Roma sotteranea werden demnächst erscheinen die Malereien der römischen Katakomben von Wilpert, der sich schon seit Jahren als der hervorragendste Kenner der römischen Gemälde ausgewiesen und sich die archäologische Wissenschaft zu lebhaftem Dank verpflichtet hat, indem er sie von den Trugbildern der alten Kopisten Ciacconios, Bosios u. s. w. befreite, völlig oder fast völlig vergessene Originalbilder wieder ans Licht zog und diese sowie längst bekannte Gemälde in zuverlässigen Reproduktionen der Forschung erschloß. Ist seine erwartete große Veröffentlichung als die erste Abteilung eines Corpus monumentorum christianorum gedacht, so soll ihr die Herausgabe und Bearbeitung aller altchristlichen Sarkophagreliefs, darunter auch der in den Katakomben gefundenen, womit der Unterzeichnete von dem im vorigen Jahre in Rom abgehaltenen zweiten internationalen Kongreß für christliche Archäologie betraut wurde, als zweiter Teil folgen.

Sowohl den römischen, als auch den süditalischen und sizilischen Katakomben wendete Victor Schultze seine Studien zu, deren Ergebnisse, soweit jene in Betracht kommen, zum Teil einen weit schärferen Gegensatz zu de Rossis Forschungen bezeichnen, als die Resultate, zu denen der französische evangelische Geistliche Théophile Roller in seinen mit vorzüglichem Bildermaterial ausgestatteten Les Catacombes de Rome, Paris 1879. 1881, gelangte. Während Schultzes Aufstellungen namentlich über den altchristlichen Bilderkreis Veranlassung zu heftigen Auseinandersetzungen gaben, erfuhren seine Verdienste um die Erforschung der Koimeterien Neapels und Siziliens wohl von allen Seiten die verdiente Anerkennung. Vgl. Die Katakomben von San Gennaro dei Poveri in Neapel, Jena 1877; De Christianorum veterum rebus sepulcralibus, Leipziger Habilitationsschrift, Gotha 1879; Archäologische Studien über altchristliche Monumente, Wien 1880; Die Katakomben, Leipzig 1882; Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895. Gegen Schultze schrieb u. a. Wilpert, Principienfragen der chr. Archäologie, Freiburg i. Br. 1889.

Wie in den beiden Jahrhunderten vorher, so lenkten auch im 19. und noch vor Schultze außer dem schon erwähnten Bellermann drei Italiener ihr Augenmerk auf die Neapeler Katakomben. Vgl. Giuseppe Sanchez, La Campania sotteranea, Napoli 1833; Andrea de Jorio, Guida per le Catacombe di S. Gennaro de' Poveri, Napoli 1839; Giovanni Scherillo, Le Catacombe Napolitane, Napoli 1869; id., Esame speciale delle Catacombe a S. Gennaro dei Poveri, Napoli 1870; id., Archeologia sacra, Vol. I. Napoli, Torino 1875. Aus der allerneuesten Zeit ist diesen noch Ferd. Colonna anzureihen. Vgl. Scoperte di antichità in Napoli dal 1876 a tutto il 1897 etc., Napoli 1898; Nuovo Bullettino di arch. crist. 1899, 106 bis 108. 1900, 177—183. — In Sizilien, das von den christlichen Archäologen bis zu Schultze herab recht stiefmütterlich behandelt worden war, wurde neuerdings mit viel Energie und schönem Erfolg begonnen, das Versäumte nachzuholen. Hier sind die verdientesten Koimeterienforscher Paolo Orsi, dessen vortreffliche Arbeiten in den Notizie degli scavi di antichità und in der RQS veröffentlicht sind (s. unten unter III, A, j); Joseph Führer, von dessen Eifer und Gründlichkeit die Forschungen zur Sicilia sotteranea, AMA I. Kl. XX. Bd III. Abth., München 1897, rühmliches Zeugnis geben, und Vincenzo Strazzulla mit seiner Schrift Dei recenti scavi eseguiti nei cimiteri cristiani della Sicilia, enthalten im Archivio storico Siciliano, nuova serie, anno XXI, Palermo 1896, p. 104—188. Anderes s. unten unter III, A, j. — Von den wichtigeren Katakomben im übrigen Italien fanden im 19. Jahrhundert nur diejenigen von Chiusi größere Beachtung namentlich durch Giov. Battista Pasquini, Breve ragguaglio di un antico cimitero di cristiani in vicinanza della città di Chiusi detto Le Catacombe di S. Mustiola, Siena 1831; id., Relazione di un antico cimitero di cristiani in vicinanza della città di Chiusi etc., Montepulciano 1833; Domenico Bartolini, Le nuove catacombe di Chiusi etc., Atti della Pontificia Accademia di archeologia t. XIII (1855), p. 1—60; Celestino Cavedoni, Ragguа-

glio storico-archeologico di due antichi cimiteri cristiani della città di Chiusi, Modena 1853; Francesco Liverani, Le Catacombe e antichità cristiane di Chiusi, Siena 1872.

Das lebhafte Interesse, das sich im verflossenen Jahrhundert in steigendem Maße den Katakomben zuwendete, teilte sich auch der Erforschung der unter freiem Himmel gelegenen Koimeterien mit. Auch auf diesem Gebiet war de Rossi der Bannerträger mit seinen Arbeiten über römische und außerrömische Begräbnisstätten an der Erdoberfläche, veröffentlicht hauptsächlich in der Roma sotteranea und im Bullettino. Durch ihn unmittelbar oder mittelbar beeinflußt wurden Edmond Le Blant, Franz Xaver Kraus, Emil Hübner und Ch. Bayet, die Hand in Hand mit der Sammlung der altchristlichen Inschriften Frankreichs, der Rheinlande, Spaniens, Britanniens und Griechenlands auch die Gräber, aus denen dieselben stammen, mehr oder minder eingehend berücksichtigten. Diesen Gelehrten reihe ich an die Herausgeber des Corpus Inscriptionum Graecarum und Latinarum sowie Dario Bertolini, der den Friedhof von Julia Concordia behandelte, Francesco Bulić und seinen Neffen Luca Jelić, die Salona und seine Begräbnisstätten in ausgezeichneter Weise bearbeiteten, und A. L. Delattre, St. Gsell, R. Cagnat, Ch. Vars u. a., die wie der Gesamtarchäologie und Epigraphik, so auch der chr. Grabkunde in Nordafrika eine neue große Welt erschlossen. Die Litt. s. unten unter III, A, h; B, b, c, g — k und oben IX. Bd S. 169 ff.

Gegenüber der Schaffensfreudigkeit, die besonders seit de Rossis Auftreten für das Abendland verzeichnet werden muß, fällt die Rückständigkeit der cömeterialen Forschung im Orient doppelt auf. Wohl fehlt es namentlich in Reisewerken nicht völlig an Notizen über die in Asien, Ägypten und in der Cyrenaika vorhandenen oder vorhanden gewesenen Grabanlagen, ja einzelne Gelehrte, wie de Vogüé und Néroutsos-Bey, wendeten Mühe an, um die Begräbnisstätten in Syrien und Alexandrien der Archäologie zu erschließen, jedoch selbst von ihnen kann man nicht behaupten, daß sie ihrer Aufgabe gewachsen waren. Unter diesen Umständen ist es natürlich auch unmöglich, eine Darstellung der Geschichte der Koimeterienforschung im Orient zu geben. Was aber an einzelnen Namen und Büchern in Betracht kommt, werde ich unten unter III mitteilen. Hoffentlich ist die Zeit nicht mehr ferne, wo ein oder einige Fachleute wie Joseph Strzygowski oder am Besten er selbst, nachdem er die vielverkannte Kunst des Morgenlandes als Ganzes mit seinen epochemachenden Studien wieder zu Ehren gebracht, auch die empfindliche Lücke, die noch das Sondergebiet dieser Kunst, die altchristlichen Koimeterien, aufweisen, voll und ganz ausfüllen.

Da es nicht mehr im Rahmen meiner Aufgabe liegt, zu zeigen, in welcher Weise die Koimeterienforschung die Archäologie, Kunstgeschichte sowie die allgemeine und die Kirchengeschichte in weiterer und näherer Vergangenheit befruchtete, so muß ich auch darauf verzichten, eine stattliche Anzahl von Gelehrten mit ihren kleineren und größeren litterarischen Arbeiten, die hierher gehören, namhaft zu machen. Für das Wichtigste kann übrigens auf F. X. Kraus, Ueber Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archäologie; Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, verwiesen werden; einiges s. auch unten. Nur für vier Werke möchte ich, weil sie die Koimeterien in besonders eingehender Weise berücksichtigen, eine Ausnahmestellung beanspruchen. Es sind dies die zwei lexikalischen Nachschlagewerke von Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes. Nouv. éd. 1877 und von Franz Xaver Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, 1. und 2. Band, Freiburg i. B. 1882. 1886, sowie die zwei bisher umfangreichsten Darstellungen der Geschichte der chr. Kunst, Raffaele Garrucci, Storia della arte cristiana, vol. I—VI, Prato 1873—1881; Franz Xaver Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, 1. Bd 1. Abtheil., Freiburg i. B. 1895. Die Beschaffenheit der einschlägigen Artikel in den beiden ersten Werken ist eine sehr verschiedene: gute wechseln mit solchen, die mit Vorsicht aufzunehmen sind. In Garruccis weit angelegtem Werk ist wohl die bisher größte Aufspeicherung von altchristlichen Monumenten erzielt; aber seine Abbildungen lassen eine treue Wiedergabe vermissen und der sie erläuternde Text bewegt sich nur zu oft in den falschen Wegen der Katakombenwerke vor de Rossi, dessen Ansichten der übrigens sehr gelehrte Jesuitenpater leider auch aus persönlichen Gründen häufig ablehnt. Ungleich besser ist Kraus' Geschichte der chr. Kunst, die in einzelnen Partien sogar auch die entsprechenden Teile der Roma sotteranea des Verfassers übertrifft.

III. Verzeichnis der Koimeterien in geographischer Reihenfolge. Seitdem Franz Xaver Kraus erstmals den Versuch gemacht, die Koimeterien in einem besonderen Verzeichnis zusammenzustellen (vgl. Roma sott. 2. Aufl. S. 517—557; 600—613; Real-Encyklopädie II. Bd S. 110—136), ist diese so notwendige Aufgabe nicht wieder gelöst

worden. Indem ich im folgenden eine neue Liste darbiete, lege ich das Hauptgewicht auf diejenigen Begräbnisstätten, die durch Entdeckungen in neuerer Zeit erschlossen sind, während ich Anlagen, deren Kenntnis bisher lediglich durch litterarische Quellen vermittelt ist, nur ausnahmsweise berücksichtige. Vollständigkeit ist dabei hinsichtlich der Katakomben angestrebt. Dagegen muß ich mich betreffs der an der Erdoberfläche hergerichteten Grabstätten auf eine geeignete Auswahl beschränken. Denn wollte man auch hier alles verzeichnen, so so wäre man genötigt, sämtliche Plätze namhaft zu machen, die durch Funde von Inschriften und von den Toten mitgegebenen Gegenständen u. dgl. sich als chr. Gräber zu erkennen geben. Die gewählte geographische und topographische Anordnung bedarf keiner Rechtfertigung. Daß sie mit Palästina und dem Orient beginnt, fordert schon die Rücksicht auf die Urgeschichte des Christentums. Der Kürze halber erwähne ich nur die Orte und Örtlichkeiten, wo sich die Koimeterien finden, und, wo es thunlich erscheint, die Namen, die diese führen. Daneben wird die wichtigste Litteratur über die betreffenden Anlagen notiert, abgesehen von den Monographien in Büchern und Zeitschriften, besonders auch die Aufsätze und kürzeren Bemerkungen in de Rossis Bullettino di archeologia cristiana (Bull.), im Nuovo Bullettino di archeologia cristiana (N.B.), in der Römischen Quartalschrift für Christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte (RQS), nach Bedarf auch Boldetti, Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma (Bold.) und das Corpus inscriptionum Latinarum (CIL) u. dgl. Mit Hilfe dieser Angaben findet man auch jeweils leicht den Weg zu der älteren Litteratur, namentlich zu den Katakombenwerken von Bosio, Aringhi und Bottari sowie zu de Rossis Roma sotteranea und Inscriptiones. Vgl. über dieselben oben unter II.

A. Begräbnisstätten unter der Erdoberfläche (Katakomben).

a) Palästina. Unter allen Ortschaften des hl. Landes besitzt Jerusalem weitaus die meisten alten Begräbnisstätten, von denen die große Mehrzahl für jüdisch gehalten wird, freilich, wie ich glaube, ohne zwingende Gründe. Außer den Grabanlagen in der Hauptstadt, die mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit den alten Christen zugesprochen werden müssen, sind zweifellos christliche da und dort in den Provinzen nachgewiesen worden, so in edduweimi, schefā-aʿmr, ḳudus (Kedes-Naphtali). Fast alle Reisewerke, die Palästina behandeln, berücksichtigen auch die dortige Grabwelt. Vorzüglich kommen aber in Betracht die nachfolgenden Bücher und Zeitschriften, in denen auch die ältere Litteratur zu finden ist, Titus Tobler, Golgatha, St. Gallen und Bern 1851, S. 201 ff. u. ö.; ders., Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen, 2. Buch, Berlin 1854, S. 227 ff. u. ö.; Sepp, Jerusalem und das hl. Land, 1. Bd, 2. Aufl., Schaffhausen 1873, S. 273 ff. u. ö.; Carl Mommert, Golgotha und das hl. Grab zu Jerusalem, Leipzig-R. 1900; The Survey of Western Palestine. Vol. I sqq. London 1881 sqq.; Palestine Exploration Fund. Quaterly Statements for 1873 sqq. London. ZdPV, 1. Bd ff., Leipzig 1878 ff.; Mittheilungen u. Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins, 1. Bd ff., Leipzig 1895 ff.; Revue Biblique trimestrielle Publiée Sous la direction des Professeurs de l'École pratique d'Études bibliques établie au convent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem. 1° année sqq., Paris 1892 sqq.; Les Missions Catholiques t. XXI, Lyon 1889, p. 381 sqq.; Bull. 1890, 5—7; RQS 1890, 321 bis 330. Corpus inscript. Graec. IV n. 9138—9143 und die dort angef. Litt.

b) In Syrien sind neben kirchlichen und Profanbauten auch zahlreiche altchristliche Grabanlagen an und unter der Erdoberfläche zu Tage gefördert worden. Als Fundorte nenne ich u. a. Ḥâß, Dana, El-Barah, Serdjilla, Moudjeleia, Roueiha und Sidon. Vgl. de Vogüé, Syrie centrale t. I, Paris 1865—1877, p. 103—119, t. II, pl. 70—97; Franz E. C. Dietrich, Zwei Sidonische Inschriften, Marburg 1855 S. 11 ff. Corpus inscript. Graec. IV n. 9148. 9150 sqq. und die dort mitgeteilte Litt.

c) Mesopotamien: Wiranschehr (Kohrasar oder Koḥ Ḥiṣar, Constantina) kommt mit einer chr. Nekropole sub divo in Betracht. Vgl. The Journal of the Royal Geographical society of London vol. X, 1841, p. 522 sqq.; Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Berlin 1890, S. 405 f. — Urfa (Edessa) und Dârâ (Anastasiopolis) haben unterirdische Koimeterien. Vgl. ZdmG 36. Bd, 1882, S. 142—167. Eduard Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien, Leipzig 1883, S. 202 f. 396. Dazu über Dârâ auch gefl. mündliche Mitteilung des H. Dr. Paul Rohrbach.

d) Kleinasien. Nach dem Vorgang von älteren Gelehrten wurde in neuester Zeit besonders von Franz Cumont und W. M. Ramsay den christl. Inschriften Kleinasiens die verdiente Beachtung zu teil. Vgl. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire XV° année 1895, Paris et Rome, p. 245 sqq.; Ramsay, Journal of Hellenic studies und

The cities and bishoprics of Phrygia. Vol. I, P. I. II, Oxford 1895. 1897. Dagegen hat auffallenderweise das altchr. Grabwesen Kleinasiens bisher eine große Vernachlässigung erfahren. Nur ganz gelegentlich nehmen die Forschungsreisenden darauf Bezug. Nähere Angaben finden sich unten unter IV, A, 3. — Wenn nach J. T. Wood, Discoveries at Ephesus, London 1877, p. 12 sq. und Kunst-Chronik, Beiblatt zur Zeitschrift für bildende Kunst, 13. Jahrg., 1878, S. 43 (J. P. Richter) es den Anschein hat, als besitze Ephesus ein chr. Hypogäum, so ist dies nach G. Weber, Guide du voyageur à Ephèse, Smyrne 1891, p. 21 zu bezweifeln.

e) Nachdem in den Jahren 1859—1881 in der Krim bei Kertsch schon ungefähr 200 nichtchristliche Grabkammern entdeckt worden waren, kam dazu 1890 auch eine christliche vom Jahre 491. Vgl. RQS 1894, 49—87. 309—327. Die Abhandlung ist vorher in russischer Sprache erschienen.

f) Ägypten. Für Unterägypten kommen heidnische, jüdische und christliche Katakomben in Betracht, wobei namentliche Erwähnung Alexandrien und Chat Bey auf der Strecke Alexandrien-Ramley verdienen. Vgl. Richard Pococks Beschreibung des Morgenlandes und einiger anderer Länder, übersetzt durch Chr. E. von Windheim 1. Theil, Erlangen 1754, S. 15; H. C. Agnew, Remarks on some Remains of Ancient Greek Writings etc. in Archaeologia: or, miscellaneous tracts relating to antiquity. Published by the society of antiquaries of London. Vol. XXVIII, London 1840, p. 152—170; Néroutsos-Bey, Notice sur les fouilles récentes exécutées à Alexandrie 1874—1875, Alexandrie 1875, p. 26 sqq. 48; id., L'ancienne Alexandrie, Paris 1888, p. 38 sqq. 53 sq. 61. Bull. 1865, 57—64; 73—77. 1866, 72. 1872, 26 sq. 1881, 116 sq.; Sepp, a. a. O. 2. Bd S. 655 f.; The American Journal of archaeology and of the history of the fine arts 1887, Baltimore, p. 145 sq.; H. Thiersch, Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie Nr. 3, 1900; Frankfurter Zeitung 1900 Nr. 344; Société archéologique d'Alexandrie. La catacombe nouvellement découverte de Kom el Chougafa. Les Bas-Reliefs de Kom el Chougafa (Munich 1901).

g) Die Cyrenaika besitzt unterirdische Koimeterien sowohl bei der alten Hauptstadt, als auch an sonstigen Orten. Die hauptsächlichsten Angaben darüber verdankt man J. R. Pacho, Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrénaïque etc., Paris 1827; R. Murdoch Smith und E. A. Porcher, History of the recent discoveries at Cyrene, London 1864.

h) In Nordafrika sind bisher nur unterirdische chr. Grabanlagen zu Tipasa in Numidien und zu Arch-Zara unferne der alten Hafenstadt Sullectum in der Provinz Byzacena nachgewiesen. Vgl. Revue Africaine XXVII^{e} année, Alger 1883, p. 321—323. Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques. Année 1886, Paris 1887, p. 216—218. Wenn Delattre anfangs auch bei Carthago ein chr. Hypogäum gefunden zu haben glaubte, so änderte später er seine Ansicht dahin, daß er die Anlage mit Recht für eine jüdische Kat. hielt. Vgl. Les Missions Catholiques t. XV, Lyon etc. 1883, p. 119 sq. Revue archéologique III^{e} série tome XIII, Paris 1889, p. 178 sqq., wo auch die sonstige Litt. angegeben ist.

i) Die griechischen Inseln haben, abgesehen von Melos, nicht viele Ausbeute für das altchristliche Grabwesen gewinnen lassen, obwohl sie altchristliche Inschriften aufzuweisen haben. Vgl. oben Bd IX S. 170 Z. 9 f. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, l. c. p. 272 sq. Erwähnenswert sind auf Cypern „einige alte christliche Gräber" bei Curium und Gräber aus byzantinischer Zeit bei Larnaka. Vgl. Louis Palma di Cesnola, Cyprus, deutsch bearb. von Ludwig Stern, 1879, S. 254. 50. Besondere Beachtung verdient aber die chr. Kat. in der Schlucht Klima auf Melos. Vgl. Ludwig Roß, Reisen auf den griechischen Inseln des ägäischen Meeres, 3. Bd, Stuttgart und Tübingen 1845, S. 145—151; Bulletin de Correspondance Hellénique, 2. année, Paris 1878, p. 347—359 (Ch. Bayet). — Rhodus besitzt, wie mir Hiller von Gärtringen mitteilt, keine Katakomben. Danach ist Schultze, Katakomben S. 25 zu berichtigen.

j) Sizilien, Malta und Sardinien. Keine Provinz des römischen Reiches ist an größeren und kleineren unterirdischen Grabanlagen so reich wie Sizilien. Joseph Führer allein konnte, abgesehen von den großen Koimeterien bei Syrakus, 1892 und 1894/95 mehr als 70 und 1899/1900 mehr als 150 solcher Begräbnisstätten, die entweder schon bekannt waren, oder aber von ihm, teilweise im Verein mit Paolo Orsi, erst entdeckt wurden, durchforschen. Freilich sind diese nicht allesamt christlichen Ursprungs. Hoffentlich ist der verdiente Gelehrte in der Lage, den „Forschungen zur Sicilia sotteranea" sein

geplantes großes Werk über alle Koimeterien Siziliens bald folgen zu lassen. Die früher und neuerdings zugänglich gewordenen Grabstätten der Insel gleichen einer großen Kette, die sich den Küstenstrichen entlang zieht, ohne daß jedoch ihre Glieder überall gleich zahlreich sind. Die meisten Koimeterien birgt der Osten, die wenigsten der Norden. Es kommen in Betracht eine oder mehrere Anlagen in oder bei den folgenden Städten und Ortschaften: 1. Im Osten: Lentini. Vgl. Fr. Saverio Cavallari, Appendice della topografia archeologica di Siracusa (1891) p. 60; Führer, Forschungen S. 8. — Valle del Molinello zwischen Augusta und Lumidoro. Vgl. Archivio storico Siciliano 1896, 184—187 (Strazzulla); Führer, a. a. O. S. 8. — Melilli. Vgl. Führer, a. a. O. S. 8. — Priolo. Vgl. Notizie degli scavi 1896, 252. 336. Führer a. a. O. S. 8. 10. — In und bei Syracus die Katakomben zu S. Giovanni und in der Vigna Cassia bezw. unter dem ehemaligen Kloster S. Maria di Gesù sowie zahlreiche kleinere Hypogäen. Vgl. Bull. 1872, 81—83. 1875, 83 sq. 1879, 39 sq. 1881, 118. 1894, 125; Schultze, Archäologische Studien S. 121—144; Archäologie S. 144 f. Kraus, Real-Encyklopädie II. Bd, S. 134 f., wo auch die ältere Litteratur mitgeteilt wird; F. Saverio Cavallari und Adolfo Holm, Topografia archeologica di Siracusa, Palermo 1883, p. 35; 43; 362—367; Fr. Saverio Cavallari, l. c. p. 60 sq.; Bernhard Lupus, Die Stadt Syracus im Alterthum Straßburg 1887, S. 271. 275. 323—327; Isidoro Carini im Archivio storico Siciliano, anno I., Palermo 1873, p. 260—263. 506—523; id., Le catacombe di S. Giovanni in Siracusa e le memorie del papa Eusebio (La Sicilia artistica ed archeologica, anno III. fasc. VII e VIII, 1889); Paolo Orsi in den Notizie degli scavi di antichità 1891, 395—404; 1893, 276—314; 1895, 215 sq.; 477—521; 1896, 334—356; 1899, 70; 1900, 209 (jüd. Hypogäen); derselbe in der RQS 1895, 299 bis 308. 463—488; 1896, 1—59; 1897, 475—495 (jüd. Hypogäen); 1900, 187 bis 203; Vincenzo Strazzulla, Studio critico sulle Iscrizioni Cristiane di Siracusa, Palermo 1895; ders., RQS 1897, 1—29; ders. in La Sicilia sacra Vol. II, Palermo 1900, p. 18—22. Joseph Führer, Eine wichtige Grabstätte der Katakombe von S. Giovanni bei Syrakus, München 1896 und Nachtrag; ders., Forschungen (Titel siehe oben unter II.), wo hinsichtlich der älteren Litteratur u. a. auch S. 59 f. einzusehen ist. — Canicattini. Vgl. Notizie degli scavi 1895, 239 sq.; 1896, 253. Führer, Forschungen S. 8; 10. — S. Alfano. Vgl. Notizie degli scavi 1895, 239; Führer, a. a. O. S. 9 f. — Pantalica. Vgl. Bull. 1875, 82. — Palazzolo-Acreïde. Vgl. Gabriele Judica, Le antichità di Acre, Messina 1819, p. 19. 35 sqq. u. ö.; Bellermann, Über die ältesten chr. Begräbnißstätten S. 106; Bull. 1875, 82; Schultze, Katakomben S. 295—297; derselbe, Archäologie S. 144. — 2. Im Südosten der Insel hat sich bis jetzt die größte Ausbeute an unterirdischen Koimeterien gewinnen lassen. Da mehrere unter ihnen bald nach diesem, bald nach jenem Nachbarort von den Forschern benannt werden, so empfiehlt es sich im Interesse der Kürze, die in Frage kommenden Orte zusammen aufzuführen, nämlich Noto, Maccari, Rosolini, Pachino, Spaccaforno, Val d'Ispica, Granieri, Modica, Ragusa superiore, Chiaramonte-Gulfi, S. Croce-Camerina. Vgl. Bellermann, a. a. O. S. 105; Philologus 32. Bd (1873) S. 490 ff. 528; Cavallari, Appendice p. 60 sq. Filippo Pennavaria, Ricordi archeologici e paletnologici, memoria seconda, Palermo 1891, ö.; Notizie degli scavi 1893, 276; Schultze, Archäologie S. 144. 150; Archivio storico Siciliano 1896, p. 113. 180 sq.; Führer, Forschungen S. 9 f. — 3. Im Süden: Naro. Vgl. Bull. 1875, 83; Schultze, Katakomben S. 294. — Nonna Ligora. Vgl. Schultze, a. a. O. — Girgenti. Vgl. Julius Schubring, Historische Geographie von Akragas in Sicilien, Leipzig 1870; Bull. 1875, 83; Schultze, Katakomben S. 291—293, woselbst noch weitere Litteraturangaben sind; Kraus, Real-Encyklopädie II. Bd, S. 134. — 4. Im Südwesten bezw. Süden: In Selinunt wurde 1899/1900 von Führer eine Nekropole nachgewiesen. Vgl. auch Archivio storico Siciliano, nuova serie, anno VII, Palermo 1883, 126—135. Notizie degli scavi 1885, 288—298. — Mazzara. Vgl. Cavallari, l. c. p. 61. — Marsala. Vgl. Armellini, Ggli antichi cimiteri di Roma e d'Italia, p. 733 sq. — 5. Im Norden: Grazia di Carini. Vgl. Notizie degli scavi 1899, 362—367 (Salinas). — Palermo. Vgl. Schultze, Katakomben S. 298 f.; Kraus, a. a. O., wo auch die frühere Litteratur zu vergleichen ist; Vincenzo di Giovanni, La topografia antica di Palermo vol. II (1890) p. 133—169.

Verhältnismäßig zahlreich sind die Hypogäen auf der Insel Malta. Schon seit Jahrhunderten kennt man die Anlagen, benannt S. Paolo, S. Agata, S. Venera, S. Cataldo, S. Maria della Grotta, S. Maria della Virtù, L'Abazia. Vgl. Gio. Francesco Abela,

Della descrittione di Malta, Malta 1647, p. 36—55; Idem, ed. Giovannantonio Ciantar, Malta 1772, I, p. 166—200; Bold. p. 631—633; Onorato Bres, Malta illustrata, Roma 1816, p. 440—451; George Percy Badger, Description of Malta and Gozo, Malta 1838, p. 255—260; Gatt. Said, La grotta di S. Paolo, Malta 1863; A. A. Caruana, Recent discoveries at Notabile, Malta 1881, p. 18; id., Report on the Phoenician and Roman antiquities in the group of the islands of Malta, Malta 1882, p. 104—112; HJG, 17. Band 1896, S. 479—482 (Albert Mayr); Mittheilungen des Archäologischen Instituts Rom, Bd 13 (1898) S. 275—281 (Georg Stuhlfauth). Dazu ist 1884 eine neue Kat. gekommen. Vgl. A. A. Caruana, el-Gherien tal-Liebru, Malta, A Hypogeum discovered in July, explored and described in October, 1884 (Malta 1884). — Trotz dieser großen Litteratur hat die wissenschaftliche Forschung für die Katakomben von Malta noch so ziemlich alles zu leisten.

Zu den früher bekannten Hypogäen in Cagliari auf Sardinien ist 1892 ein weiteres gefunden worden. Vgl. Giuseppe Manno, Storia di Sardegna. Ed. 3, Milano 1835, p. 183 sqq. Notizie degli scavi 1892, 183—189. Bull. 1892, 130—144. 157; A. Mitius, Jonas S. 28. 40. 44. Fälschlich gelten als chr. Katakomben je eine Anlage bei der alten Stadt Torres und bei Bonorva, von denen die zweite Catacombe di S. Andrea Abriu genannt wird. Vgl Bulletino archeologico Sardo Anno II, Caglari 1856, p. 146 sq. 270 sq.

k) Unteritalien. 1. In Apulien: Kat. im Thal S. Sofia bei Canosa. Vgl. Bellermann, Begräbnißstätten S. 114. Michele Ruggiero, Degli scavi di antichità nelle province di Terraferma, Napoli 1888, p. 531 sq. CIL IX n. 410; p. 659 ad n. 410. — Außer dem schon seit 1853 bekannten jüdischen Hypogäum bei Venosa fand ich daselbst noch eine Anzahl von Katakomben. Ob sie jüdisch oder christlich sind, kann erst durch Ausgrabungen festgestellt werden. — 2. In Campanien: Eine frühmittelalterl. Kat. bei Sorrento. Vgl. Bull. 1879, 37. — Koimeterien in und bei Castellamare, dem alten Stabiae, von denen eines an der Erdoberfläche angelegt war. Vgl. Milante, De Stabiis (Titel s. oben unter II). Bellermann, a. a. O. S. 113 f. Bull. 1879, 36 sq.; 118—127; Kraus, Roma sott. 2. Aufl. S. 602 f.; V. Schultze, Katak., S. 300. CIL X n. 8132 sqq.; Giuseppe Cosenza, Il cimitero e la capella stabiana di S. Biagio, 1898. — Kat. des St. Hippolistus in Atripalda bei Avellino. Vgl. G. Galante, Il Cemetero di S. Ipolisto martire in Atripalda, Napoli 1893; CIL X n. 1188. 1191—1195. — Mehrere Hypogäen, von denen jedoch keineswegs feststeht, daß sie von Christen stammen, bei Prata unfern Avellino. Vgl. Gioacchino Taglialatela, Dell' antica basilica e della catacomba di Prata im Archivio Storico per le province Napoletane Anno III, Napoli 1878, p. 129—144; Bull. 1880, 86 sq.; V. Schultze, Katakomben S. 301—303. — Kat. zu Cimitile bei Nola. Vgl. Bellermann, a. a. O. S. 12; 114. Bull. 1876, 93; de Rossi, Roma sott. III, 533; CIL X n. 1338—1395. — Eine ganze Reihe von Katakomben wurde zu verschiedenen Zeiten in Neapel aufgedeckt, deren Zahl aber sich wegen Mangels genügender Nachrichten nicht genau feststellen läßt. Die wichtigsten sind die Katakomben von S. Gennaro, S. Gaudioso und S. Severo. Vgl. außer den unter II aufgeführten Werken Lorenzo Giustiniani, Memoria sullo scovrimento di un antico sepolcreto Greco-Romano, II. ediz. Napoli 1814, p. 10 sqq. Goacchino Taglialatela, Di un imagine di S. Protasio, Napoli 1874. Bull. 1865, 56; 62. 1867, 72—74. 1871, 37 sq.; 155—158. 1877, 154 sq. 1880, 89. 1881, 103; 110. 1883, 85 sq. 1887, 122 sq. — Kat. in Sessa. Vgl. N.B. 1897, 140 sq.

l) Mittelitalien: 1. Im Gebiet der Vestini: Kat. zu Bazzano. Vgl. Armellini, Ggli antichi cimiteri p. 692 sq. — Kat. bei Paganica. Vgl. Angelo Signorini, La diocesi di Aquila p. 288. — 2. In Sabina: Kat. bei S. Vittorino unfern der Stadt Aquila. Vgl. J. Marangoni, Acta S. Victorini, Romae 1740, p. 32 sqq. Bold. p. 603. Bellermann, a. a. O. S. 111. CIL IX n. 4320. — Kat. der Heiligen Anatolia und Victoria bei Monte Leone, dem alten Trebula Mutuesca. Vgl. Bold. p. 576. Bull. 1880, 108. — 3. In Latium ausschließlich Rom: Wahrscheinlich war das Koim. in Anzio unter freiem Himmel angelegt. Vgl. Bull. 1869, 81 sq. — Zweifelhaft ist es, ob die christl. Gräber in dem alten Privernum Hypogäen waren. Vgl. Bull. 1878, 85—99. CIL X n. 6460. — Das Gleiche gilt auch von dem coemeterium ad aquas altas bei Subiaco. Vgl. Bull. 1881, 108 sq. —

4. In näherer und weiterer Entfernung von Rom. — Die Koimeterien in der Umgebung Roms sind entweder solche, die den Christen der Stadt als Begräbnisplätze dienten, oder solche, die von den christl. Bewohnern der Städte, Dörfer und Einzelgehöfte in den

Landbezirken benützt wurden. Jene liegen zwischen dem 1. und 3. Meilenstein, von der aurelianischen Mauer aus gerechnet, diese zwischen dem 3. und 30. Meilenstein etwa. Zum Unterschied von den ersteren werden die letzteren als suburbicarische Koimeterien bezeichnet. Vgl. de Rossi, Roma sott. I Analisi geologica ed architettonica p. 42 sqq. Bull. 1869, 65. 1873, 84. Die zur Stadt gehörigen Katakomben, von de Rossi, Roma sott. I p. 175—183; 207 tabellarisch geordnet, sind neuerdings von Crostarosa auf einer besonderen Karte eingezeichnet worden mit Angabe ihrer Entfernung von Rom. Vgl. N.B. 1900, 321—336 und tav. XI—XII. Darauf wird auch in dem folgenden Verzeichnis Bezug genommen, wo die jeweils in Klammern mitgeteilte Meterzahl die Maße Crostarosas wiedergiebt.

Zur Bestimmung der Lage, des Namens, des Inhalts u. s. w. der römischen Katakomben ist von großem Wert — manche der noch nicht wieder gefundenen Begräbnisstätten kennt man sogar nur aus diesen Quellen — eine Reihe von litterarischen Denkmälern, hauptsächlich topographische Stadtbeschreibungen, Itinerarien (Pilgerbücher), Martyrologien, Kalendarien, der liber pontificalis, Verzeichnisse von Koimeterien u. dgl. Diese Denkmäler stammen in ihrer überwiegenden Mehrzahl aus dem MA. Da sie sich in ihren Angaben nicht selten widersprechen, so ist bei ihrer Benützung Vorsicht geboten. Vgl. die Zusammenstellung und Besprechung bei de Rossi, Roma sott. I, p. 111—183, dazu Ergänzungen im Bull. besonders 1897, 255—279, und in der RQS. Außerdem kommen noch in Betracht: Kard. Mariano Rampolla del Tindaro, Di un catalogo cimiteriale Romano etc., Roma 1900; August Urbain, Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des 5. Jahrhunderts, Leipzig 1901.

a) Die Katakomben in der unmittelbaren Umgebung Roms.

1. An der Via Appia: Das Coemeterium S. Callisti (1450 m), in dem eine Anzahl von ursprünglich selbstständigen Koimeterien zusammengeschlossen ist. Nach de Rossis Vorgang werden unterschieden die Krypten der St. Lucina, das Koim. des Callistus im engeren Sinn, das Koim. der St. Soteris, die regio Liberiana und ein Teil, der noch näherer Untersuchung harrt, vielleicht das Koim. des St. Markus oder der St. Balbina. Aber diese Benennungen stoßen angesichts der Itinerarien auf Bedenken, denen vor kurzem auch Joseph Wilpert Ausdruck verlieh. Vgl. RQS 1901, 32 ff. Auf Grund zuverlässiger Pilgerangaben lagen die Hypogäen der Balbina, des Hippolytus (arenarium) und der Soteris weniger entfernt von Rom als die Callistkat. Gleich hinter der Stelle, wo die via Ardeatina von der via Appia abzweigt, ist das Cöm. der Soteris und etwas weiter hinaus an der appischen Straße das Arenarium des Hippolytus und ungefähr an dem Platz, wo jetzt das Trappistenkloster steht, das Cöm. der Soteris zu vermuten. — Ueber die Callistkat. vgl. de Rossi, Roma sotteranea tom. I—III, dazu Ergänzungen im Bull., N.B. und in der RQS; Nortet, Les catacombes de S. Calixte, 1887; ZKG 1888, 1—66; Jos. Wilpert, Die Malereien der Sakramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus, 1897; Peter Ant. Kirsch, Die hl. Cäcilia, 1901. — Das Coemeterium Praetextati (1600 m). Vgl. Bull. 1863, 1—6; 16—22; 32; 42; 75; 90 sq. 1864, 60. 1865, 24; 36; 41; 97. 1866, 16; 36. 1867, 1; 3; 23; 81; 88. 1868, 91. 1870, 42—48; 61. 1871, 149 sq. 1872, 31 sq.; 45—80; 134 sq. 1874, 35—37. 1875, 28; 64 sq. 1877, 23. 1878, 46 1882, 56; 128. 1884/5, 12 sq.; 98; 155 sq. N.B. 1895, 172—180. 1897, 142 sq. 1898, 56 sq.; 151 sq.; 154; 209—211; 231. RQS 1887, 148; 346—353. 1891, 193. 1892, 277. 1894, 113. 1896, 247 f. 1898, 284 f. 1900, 303. Mariano Armellini, Scoperta d'un graffito storico nel cemeterio di Pretestato sulla Via Appia, Roma 1874. — Das Coemeterium ad Catacumbas oder S. Sebastiani (2150 m). Vgl. Bull. 1863, 1. 1872, 47; 57; 99. 1877, 62; 141—147. 1878, 46; 58. 1880, 98. 1881, 18. 1882, 168. 1886, 12—14; 29—33. 1892, 30 sq.; 34 sq.; 38 sq. 1894, 53 sq.; 125; 147—150. RQS 1887, 266—271. 1888, 81; 84 f. 1892, 181—183; 275—309. 1894, 337—340. 1895, 111—117; 409—461. 1896, 238 f. 1897, 209 f. 1899, 328—330. 1900, 307 f.; ZKG 1885, 1 ff.; Bessarione Anno II, 1, Roma 1897/98, 317—330; Anton de Waal, Des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte, 1871; ders., Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia, 1894; Orazio Marucchi, Di un ipogeo recentemente scoperto nel cimitero di S. Sebastiano, 1878; id., Le memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nella città di Roma con alcune notizie sul cimitero apostolico di Priscilla, 1894; id., Decrizione delle Catacombe di S. Sebastiano, 1895; J. B. Lugari, Le catacombe ossia il sepolcro apostolico dell' Appia, 1888. — 2. An der Via Latina liegen mehrere Katakomben, die aber noch wenig durchforscht sind, so daß man für ihre Kenntnis hauptsächlich auf die Itinerarien und die alten Katakombenwerke

angewiesen ist. Zu erwähnen sind das Coem. SS. Gordiani et Epimachi (600 m), das Coem. SS. Quarti et Quinti, das Coem. SS. Simplicii et Serviliani, das Coem. Tertullini, das Coem. Aproniani oder S. Eugeniae (1350 m). Vgl. Bold. p. 561; Thom. Marucchi, Il cimitero d'Aproniano detto anche di S. Eugenia sulla Via Latina, 1840; Mariano Armellini, I cimiteri cristiani della Via Latina, 1874; Bull. 1876, 153 sq. 1878, 46 sq. — 3. An der Via Labicana: Das Coem. S. Castuli (1025 m). Vgl. Bull. 1864, 80. 1865, 9 sq. 1867, 30. — Das Coem. SS. Petri et Marcellini, auch genannt ad duas lauros, ad S. Helenam (Mausoleum der St. Helena) sub Augusta — in comitatu (3025 m). Vgl. Bull. 1864, 10; 82. 1877, 21. 1878, 46; 69—71; 149. 1879, 75—87. 1881, 164 sq. 1882, 83; 111—135; 137 bis 158. 1883, 79; 92. 1891, 23. N.B. 1896, 156. 1897, 117—125; 185. 1898 118—121; 137—193; 211. 1899, 90; 92; 99 sq. 1900, 68 sq.; 70 sq.; 73; 75 sq.; 78 sq.; 85—97. RQS 1887, 135; 138. 1888, 16., 1891, 195—197. 1892, 23; 183 f. 1896, 241 f.; 343; 346 f.; 349. 1898, 283 f. 1900, 219 f.; 303 f.; Jos. Wilpert, Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heil. Petrus und Marcellinus, 1891. — Die Katakombe in der vigna del Grande unfern vom dem Mausoleum der St. Helena, deren christlicher Ursprung aber zweifelhaft ist. Vgl. Giuseppe Marchi, Monumenti delle arti cristiane p. 46 sqq. N.B. 1898, 142 sq. — 4. An der Via Praenestina: Der Cimitero passata l'Acqua detta Bulicante. Vgl. Bold. p. 567. — 5. An der Via Tiburtina: Das Coem. S. Cyriacae oder S. Laurentii (1150 m). Vgl. Bull. 1863, 73—80. 1864, 36; 41—46; 54 bis 56. 1867, 30; 83. 1869, 9; 36; 61. 1870, 13. 1876, 16—26; 145—149. 1877, 61 sq. 1881, 86—100. 1882, 10 sq.; 15; 20—22; 43—45; 47; 50. N.B. 1895, 74—105; 119; 165. 1897, 114; 116 sq.; 129 sq.; 185 sq. 1898, 151; 171. 1899, 208—215. 1900, 127—141; 168—170; 178. RQS 1891, 102. 1896, 85 bis 91. 1898, 286. 1900, 304. — Das Coem. S. Hippolyti (1300 m). Vgl. Bull. 1863, 2. 1866, 38; 97. 1879, 31. 1881, 26—55; 164. 1882, 9—76; 110; 113. 1883, 60—65; 99; 103 sq.; 107 sq.; 114. 1884/85, 13; 137. N. B. 1900, 77 sq. RQS 1897, 224—228. 1900, 304. — 6. An der via Nomentana: Zwei Hypogäen in der villa Patrizi, von denen das eine das Coemeterium Nicomedis (450 m) ist. Vgl. Bull. 1864, 80; 95. 1865, 11; 24; 49—55; 95. 1867, 71. 1868, 32. N. B. 1900, 167. RQS 1892, 12 f. 1894, 94. — Von den älteren Katakombenforschern wurden für ein und dieselbe Katakombe gehalten das Coem. S. Agnetis (2100 m) und das Coem. Ostrianum (2300 m); erst de Rossi hat in ihnen zwei verschiedene Anlagen erkannt. Das zweite führt auch die Bezeichnungen Coem. majus, ad Nymphas S. Petri. Vgl. Bull. 1864, 82. 1865, 10 sq.; 48. 1867, 37—40; 45. 1868, 91. 1869, 9; 95. 1871, 30—34; 150. 1872, 32—35. 1873, 135; 161 sq. 1874, 38 sq.; 125—128. 1875, 80—82. 1876, 150—153. 1877, 23; 29; 57 sq.; 60 sq.; 154. 1878, 51; 53 sq. 1879, 96; 148—155. 1880, 66—68; 93—95; 101; 103 sq. 1881, 81; 131. 1882, 52; 95 sq.; 98 sq.; 126. 1883, 161. 1884/85, 127 sq. 1886, 130. 1887, 130 sq. 1888/89, 75; 96; 130 sq. 1890, 15; 18. 1894, 99—102. N.B. 1896, 155 sq.; 188—190. 1898, 151. RQS 1887, 23; 135. 1900, 309—315. Mariano Armellini, Il Cimitero di S. Agnese sulla Via Nomentana, Roma 1880. Katholik 1900 II, S. 299—317. — 7. An der Via Salaria nova; vgl. dazu den Situationsplan Bull. 1894, tav. I. II: Das Coem. Maximi ad S. Felicitatem (750 m). Vgl. Bull. 1863, 20 sq.; 41—46. 1869, 19; 45. 1873, 6 sq.; 9; 12. 1881, 17; 19. 1884/85, 149—184. 1886, 11 sq. 1887, 10. 1891, 59 sq. 1894, 8. N.B. 1898, 231. RQS 1888, 3; 207. 1900, 304. — Das Coem. Thrasonis ad S. Saturninum (1050 m). Damit stand wohl in Verbindung ein Arenar mit der noch nicht wieder gefundenen Krypta des St. Chrysanthus und St. Daria. Vgl. Bull. 1865, 41. 1868, 88. 1872, 159. 1873, 5—12; 41—76. 1877, 50. 1878, 46. 1882, 173. 1883, 72 sq. 1884/85, 133. 1887, 28. RQS 1888, 3—5. 1892, 28 f. — Das Coem. Hilariae. Vgl. Bull. 1873, 10—12. RQS 1900, 304. — Das Coem. Jordanorum ad S. Alexandrum (1500 m). Vgl. Bull. 1863, 20. 1869, 45. 1873, 5—21; 43—76. 1878, 46. 1880, 9. RQS 1888, 5—7; 212—217. 1900, 304. — Das Coem. Novellae (2400 m). Vgl. Bull. 1873, 7. 1877, 67 sq. 1800, 8. RQS 1888, 7. — Das Coem. S. Priscillae (2500 m). Vgl. Bull. 1863, 20. 1864, 9—13; 54; 73. 1865, 11; 25; 30 sq.; 36. 1867, 43; 45 sq. 1868, 65; 91; 94. 1869, 16; 56; 95. 1870, 24; 56 sq. 1873, 6—8; 14; 51; 54. 1876, 127. 1877, 23. 1878, 46. 1879, 150; 152; 155. 1880, 5—54. 1881, 15; 163 sq.; 1882, 93 sq.; 104 sq. 1883, 5 sq.; 11. 1884/85, 49; 54;

59—85; 155; 167. 1886, 34—165. 1887, 7—35; 48; 55; 109—117; 135. 1889/90, 7—57; 72; 75 sq.; 78—83; 85 sq.; 91; 96—100; 103—133. 1890, 12; 24; 60 bis 62; 68—80; 97—122; 140—146. 1891, 11 sq.; 19 sq.; 21 sq.; 26 sq.; 33—39. 1892, 23; 29 sq.; 32 sq.; 38; 57—129. 1894, 10; 57; 59—61; 119 sq. N.B. 1896, 153. RQS 1887, 24; 135; 138. 1888, 7—19; 88—92; 207—217. 1889, 143. 1891, 8 f.; 86—88. 1892, 183. 1894, 121—130. 1896, 342. 1898, 42—54. 1900, 304. Joseph Wilpert, Fractio panis, Freiburg i. Br. 1895. Bessarione Anno I, Roma 1896/97, p. 230—233. — 8. An der Via Salaria vetus. Vgl. im allgemeinen Bull. 1894, 7 sqq. Situationsplan Bull. 1894 tav. I. II. Eine unbenannte Katakombe liegt in der Nähe von Al Leoncino (800 m.) Vgl. Boldetti p. 575. Bull. 1894, 9 sq. — Das Coem. S. Pamphili (1275 m). Vgl. Bull. 1863, 45. 1865, 1 sq. 1894, 6 sqq. RQS 1887, 135. — Das Coem. S. Hermetis oder Basillae (1400 m). Vgl. Bull. 1863, 87. 1865, 2. 1869, 9. 1870, 59. 1873, 51. 133 sq. 1875, 29. 1877, 28; 73 sq. 1878, 46. 1880, 96. 1882, 125. 1888/89, 79 sq; 96. 1891, 13; 22. 1894, 5—35; 37 sq.; 64; 70—76; 106 sq.; 111—113; 115 sq.; 118 sq.; 122 sq. N.B. 1895, 11—16; 121 sq. 163; 165 sq. 1896, 99—114; 154; 157. 1897, 113 sq.; 116. 1898, 77—93; 151; 157. RQS 1894, 138—144. 1900, 305. Civiltà Cattolica 1891, 21. Marzo. Eine größere Monographie wird erwartet von Giuseppe Bonavenia. — In der Nähe der Hermes-Katakombe liegt ein kleines Cömeterium ohne Namen. Vgl. Bull. 1894, 13 sq. — Das Coem. ad septem palumbas (columbas) ad caput S. Joannis in clivum Cucumeris. Vgl. Bull. 1865, 2. 1878, 46 sq. 1883, 156 sq. 1894, 10—13. — 9. An der Via Flaminia: Das Coem. S. Valentini (1500 m). Vgl. Bull. 1876, 68 sq. 1877, 58—60; 74—76. 1878, 59. 1888/89, 78; 84; 94 sq. 1890, 15 sq. N.B. 1897, 103 sq. 1898, 151. RQS 1887, 184. 1888, 299—302. 1889, 15—30; 114—133; 305—342. 1890, 149—152. 1892, 12; 20; 31 f. 1894, 16. 1898. 286. Orazio Marucchi, La cripta sepolcrale di S. Valentino sulla Via Flaminia, Roma 1878; id., Il cimitero e la basilica di S. Valentino, 1890. — 10. An der Via Cornelia: Das Cöm. des Vatikan. Vgl. Bull. 1864, 49 sq. 1870, 59. 1872, 19 sq. 1876, 86. 1881, 111. RQS 1887, 1—19. 1892, 283; 287. ZKG 1885, 1 ff. C. Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler, Leipz. 1899. — 11. An der Via Aurelia sind ebenso wie an der Via Latina die Koimeterien noch wenig durchforscht. Zu nennen sind: Das Coem. Octavillae oder S. Pancratii (570 bezw. 700 m). Vgl. Bull. 1881, 104. RQS 1898, 287 f. — Das Coem. SS. Processi et Martiniani oder S. Agathae ad girulum (1250 m). Vgl. Bull. 1881, 104—106. N.B. 1897, 139 sq. 1898, 231. RQS 1888, 15. 1897, 207—212. — Das Coem. der beiden Felix (?) (1900 m). — Das Coem. S. Calepodii oder Callisti (2450 m.). Vgl. Bull. 1866, 93 sq.; 97. 1878, 46. 1881, 104—106. — 12. An der Via Portuensis: Das Coem. Pontiani ad ursum pileatum (1050 m.). Vgl. Bull. 1867, 30; 76. 1869, 72. 1878, 46. 1880, 118. RQS 1896, 343; 379 f. — Das Coem. S. Felicis oder ad insalatos (ad infulatos). Vgl. Bull. 1878, 46. 1884/85, 155; 167. N.B. 1899, 77—79. — 13. An der via Ostiensis: Das Coem. Lucinae, in dem nach dem Zeugnis der apokryphen Akten und der Martyrologien der Apostel Paulus beigesetzt wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach war die ursprüngliche Begräbnisstätte nicht unter der Erdoberfläche, sondern an derselben angelegt; möglich ist es freilich, daß hier später auch ein Hypogäum hergestellt wurde. Vgl. Bull. 1872, 159 sq. N.B. 1898, 60—76. ZKG 1885, 1 ff. Hartmann Grisar, Le tombe apostoliche di Roma, 1892. C. Erbes (Titel s. vorher unter 10). — Das Coem. Commodillae ad S. Felicem et Adauctum (1300 m.). Vgl. Bull. 1877, 19. 1878, 46. 1884/85, 13. 1894, 36. N.B. 1897, 138 sq. 1898, 61—76. RQS 1889, 347. 1897, 209; 243—245. Hippol. Delehaye, Les Saints du cimitère de Commodille, 1897; Analecta Bollandiana t. XVI, 17 sqq. — Die Gruft des St. Timotheus (1500 m.). Vgl. Bull. 1872, 159 sq. N.B. 1898, 61—76. — Die Kat. der St. Thecla (2350 m.). Vgl. RQS 1889, 343—353. — Das Coem. S. Zenonis ad S. Anastasium ad aquas Salvias. Vgl. Bull. 1869, 88. 1871, 74. RQS 1888, 242. — 14. An der Via Ardeatina: Das Coem. Domitillae, Nerei et Achillei ad S. Petronillam (1400 m.). Diese größte Katakombenanlage Roms setzt sich aus drei Hauptteilen zusammen. Der älteste besteht aus der Partie, wo später die Basilika der Heiligen Nereus und Achilleus, auch St. Petronilla genannt, errichtet ward, dem Vestibulum der Flavier und dem Cubiculum des Ampliatus. Die beiden späteren sind Regionen aus dem 3. und 4. Jahrhundert. In dem jüngsten der drei Teile wurden noch neuerdings einige Koi-

meterien vermutet, die in alten Quellen unabhängig von der Katakombe der Domitilla genannt werden. Aber dieser Vermutung trat kürzlich Joseph Wilpert (RQS 1901, 32 ff.) entgegen, indem er im Anschluß an die alten Gewährsmänner den Koimeterien des Damasus und der Märtyrer Marcus und Marcellianus ihre Stelle zwischen dem Hypogäum der Balbina (s. vorher unter 1) und der Domitillakat. anweist. Vgl. Bull. 1865, 11; 17—25; 33—47 u. ö. 1866, 95. 1867, 44. 1868, 91, 1873, 160 sq. 1874, 5—35; 68—75; 122—125. 1875, 5—77. 1877, 50; 128—135. 1878, 46; 125—135. 1879, 5—20; 25; 91—95; 117; 141; 157—160; 165. 1880, 40; 69; 88; 97; 169—171. 1881, 57—74; 106; 115; 126; 163 sq. 1882, 98; 163 sq.; 170. 1883, 78. 1884/85, 13; 34; 41; 43; 91 sq.; 129 sq.; 135. 138 sq. 1886, 136; 152. 1887, 30—40; 45 sq.; 52—55; 135. 1888/89, 8 sq.; 18; 25; 74; 79 sq.; 146—153. 1894; 124. N.B. 1897, 125—129; 138; 185; 187—200. 1898, 27; 31—42; 151; 171; 232—237. 1899, 5—19; 21—41; 92 sq., 98 sq.; 279—282. 1900, 73; 80. RQS 1887, 20—40; 126—130. 1889, 290—292. 1894, 113 f. 1896, 346 f.; 349. 1897, 210. 1898, 280—283. 1900, 219. Tomo IV der Roma sotteranea ist dem Cömeterium der Domitilla gewidmet. Vgl. oben unter II. — Außer diesen Katakomben, an den Straßen des alten Rom gelegen, ist noch zu erwähnen eine 1898 am mons Janiculus in der Nähe der Kirche S. Onofrio entdeckte ohne Namen. Vgl. N.B. 1898, 232. RQS 1898, 287.

Während die bisher genannten römischen Anlagen doch wohl sämtlich die Großkirche zur Urheberin haben, müssen einige weitere wegen ihrer Malereien oder Inschriften mit mehr oder weniger Sicherheit auf chr. Gemeinschaften außerhalb der Großkirche zurückgeführt werden. An der Via Appia eine Grabkammer im Bereich des Coem. Praetextati gelegen. Vgl. Bottari, Sculture e pitture sagre t. III p. 219—236. Raffaele Garrucci, Tre sepolcri con pitture ed iscrizioni appartenenti alle superstizioni pagane del Bacco Sabazio, e del Persidico Mitra, Napoli 1852. De Rossi im Bullettino dell'instituto di corrispondenza archeologica 1853 p. 87—93. Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature vol. IV, Paris 1856, p. 1—54 (Garrucci); 129—132 (François Lenormant); 139—142 (Charles Lenormant). Schultze, Katakomben S. 42—45. — An der Via Latina eine Gruft. Vgl. Bull. 1869, 30 sq. — An der Via Praenestina ein kleines Hypogäum. Vgl. Bull. 1864, 51 sq. — An der Via Ardeatina bezw. delle sette chiese eine Grabkammer. Vgl. Giovanni Marangoni, Delle cose gentilesche e profane, Roma 1744, p. 461 sq.

β) Die Katakomben in der weiteren Umgebung Roms (suburbikarische). Vgl. im allgemeinen Kraus, Real-Encykl. 2. Bd S. 114 ff. und Plan Bull. 1873 tav. VII.—1. An der Via Appia: Mehrere Hypogäen in der Umgebung des alten Bovillae. Vgl. Bull. 1869, 67; 79. 1873, 101. — Eher eine Kat. als Gräber an der Erdoberfläche unterhalb Marino nach der Via Appia zu bei den alten Castrimoenium. Vgl. Bull. 1873, 100. — Die Kat. bei Albano. Vgl. Bold. p. 559—561. Bull. 1869, 65—78. 1873, 103. Franconi, La catacomba e la basilica Constantiniana di Albano Laziale, Roma 1877. — Vielleicht ein Hypogäum in Ariccia. Vgl. Bull. 1869, 80 sq. 1873, 104 sq. — Die Kat. bei Nemi. Vgl. La Voce della Verità 1884 n. 44. — Die Kat. in Velletri. Vgl. Bull. 1873, 107; 115. — 2. An der Via Latina: Die Kat. beim 5. Meilenstein. Vgl. Bull. 1876, 32—35; 117; 153 sq. 1878, 54 sq. 1879, 28. 1880, 34. — Die Kat. des St. Hilarius ad bivium am 30. Meilenstein der Via Latina und nahe der Stelle, wo diese mit der Via Labicana sich vereinigt. Vgl. Bold. p. 566; de Rossi, Inscriptiones I, n. 147. Bull. 1873, 109 sq. — Grabanlagen im Gebiet des alten Tusculum. Vgl. Bull. 1872, 85—121; 145 sq.; 153—155. — 3. An der via Labicana: Das Coem. S. Zotici am 10. Meilenstein. Vgl. Bull. 1872, 146. 1873, 112—116. 1875, 175. 1882, 125 sq. 1887, 21. Enrico Stevenson, Il cimitero di Zotico al decimo miglio della Via Labicana, Modena 1876. — 4. An der Via Praenestina: Die Kat. in Gabii. Vgl. Bull. 1873, 115.— Palestrina (Präneste) besitzt altchr. Gräber an der Erdoberfläche. Vgl. Bull. 1883, 88 sq.; 112 sq. N.B. 1898, 43 sq.; 97 sq. 1899, 225—244. 1900, 68 sq. Scognamiglio, Della primitiva basilica del Martire S. Agapito, 1865; Orazio Marucchi, Guida archeologica dell' antica Preneste, 1885; id., S. Agapito Prenestino, 1898. — 5. An der Via Tiburtina: Die Grabstätte der St. Symphorosa, später mit einer Basilika versehen, am 9. Meilenstein. Vgl. Bull. 1878, 75—81. Enrico Stevenson, Scoperta della basilica di S. Sinforosa al IX. miglio della via Tiburtina, Roma 1878. Studi e documenti di storia e diritto Anno I, 1880, p. 105—112. — 6. An der Via Nomen-

tana: Die Kat. des St. Alexander am 7. Meilenstein. Vgl. B. Billaud-Pélissier, Pélerinage au sanctuaire du pape S. Alexandre I.er, Rome 1856. Bull. 1864, 50 sq. 1869, 9. 1873, 135. 1881, 132. — Die Katakombe der Heiligen Primus und Felicianus ad arcus Nomentanos am 14. oder 15. Meilenstein. Vgl. Bold. p. 569. Bull. 1880, 106. — Die Katakombe des St. Restitutus am 16. Meilenstein. Vgl. Bold. p. 570. Bull. 1880, 106 sq. — 7. An der Via Salaria: Die Katakombe des St. Anthimus am 23. Meilenstein ungefähr. Vgl. Bold. p. 575. Bull. 1880, 107. N.B. 1896, 160 sq. — Das Cöm. des St. Getulius am 30. Meilenstein. Vgl. Bull. 1880, 108. — 8. An der Via Flaminia: Die Kat. beim 13. Meilenstein. Vgl. Bold. p. 577. Angelo Mai, Scriptorum veterum nova collectio t. V, p. 458 n. 2. — Die Kat. bei Lucoferonia nahe dem 20. Meilenstein. Vgl. Bull. 1865, 24. 1874, 113. 1883, 119—123. CIL XI n. 4024—4027. — Die Kat. der Theodora bei Rignano am 26. Meilenstein. In der Nähe wurden 1880 neue unterirdische Gänge gefunden, die aber wahrscheinlich nicht zu dieser Kat. gehören. Vgl. Bold. p. 577. de Rossi, Inscr. I n. 55 u. ö. Bull. 1874, 113; 159. 1880, 69—71. 1881, 119 sq. 1883, 134—159. N.B. 1898, 43. CIL XI n. 4028—4075. — Die Kat. bei Nazzano. Vgl. Bull. 1874, 113; 159. 1883, 125—127. — 9) An der Via Cassia: Das Cöm. des Bischofs und Märtyrers Alexander bei Baccano. Vgl. Bull. 1875, 142—152. — 10. An der Via Triumphalis auf dem Monte Mario eine namenlose Kat., früher fälschlich Coem. S. Lucinae seu S. Agathae genannt (4350 m.). Vgl. Bull. 1894, 133—146. — 11. An der Via Cornelia ist bisher, abgesehen von Bold. p. 538 sq., keine Kat. nachgewiesen, obwohl Märtyrerakten u. dgl. von dem Zeugentum und dem Begräbnis der Heiligen Rufina und Secunda sowie der Heiligen Marius, Martha, Audifax und Abachum an dieser Straße berichten. — 12. An der Via Aurelia ist nur die Kat. in der Nähe des alten Lorium bekannt. Vgl. Bull. 1875, 105 sq. — 13. An der Via Portuensis: Die Kat. der Generosa ad sextum Philippi (6400 m.), die unter allen suburbicarischen Koimeterien bis jetzt am besten durchforscht ist. Vgl. de Rossi, Roma sotteranea t. III, p. 645 sqq. und Nachträge im Bull. N.B. 1900, 121—126. — In Porto sind lediglich Grabstätten an der Erdoberfläche zum Vorschein gekommen. Vgl. Bull. 1866, 44; 48. 1868, 33—44; 77—87. — 14. An der Via Ostiensis: Kat. (?) des St. Cyriacus am 7. Meilenstein. Vgl. Bull. 1869, 68 sq.; 72. — Die alte Hafenstadt Ostia besitzt nur an der Erdoberfläche angelegte Gräber. Vgl. Bull. 1864, 40. 1866, 44. — 15. An der Via Ardeatina: Kat. bei dem Kirchlein der Nunziatella beim 4. Meilenstein. Vgl. Bull. 1877, 136—141. 1879, 27. 1882, 159; 168—170. 1892, 28 sq. — In der nämlichen Gegend zwei weitere Kat. Vgl. Bosio, Roma sotteranea p. 283. Bold. p. 552. — Die Kat. der St. Felicola am 7. Meilenstein. Vgl. Bull. 1877, 140 sq.

5. In Etrurien: Die Kat. in Caere (Cervetri). Vgl. Bull. 1874, 84. — Die Kat. der St. Sabinella in Nepi. Vgl. Bold. p. 579—581. Bull. 1874, 113. RQS 1893, 84. — Die Kat. bei Sutri. Vgl. Bold. p. 581. Bull. 1865, 28. — Mehrere Hypogäen bei Bolsena, von denen das bekannteste ist die Kat. der St. Christina. Vgl. Bull. 1880, 71 sq.; 109—143. 1882, 75. 1887, 107. 1894, 120 sq. Notizie degli scavi di antichità 1880, 262—283. RQS 1888, 327—353. 1889, 73. Bullettino della Società stor. Volsiniese 1892, 97. CIL XI n. 2834—2896. — Die Kat. des St. Eutychius bei Soriano. Vgl. Germano di S. Stanislao, Memorie storiche sopra S. Eutizio di Ferento ed il suo santuario, Roma 1883; id., Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti e il cimitero di S. Eutizio di Ferento etc., Roma 1886. Bull. 1882, 160. — Die Kat. bei Bassano. Vgl. Germano di S. Stanislao, Memorie etc. p. 139 sq. — Die Kat. in Sorrina Nova. Vgl. Francesco Orioli, Viterbo e il suo territorio, Roma 1849, p. 13; 34 sq. Bull. 1874, 85. — Die Kat., genannt grotta di Riello, bei Viterbo. Vgl. Orioli, l. c. p. 32 sq. — Zwei Kat. bei Chiusi, St. Catharina und St. Mustiola. Vgl. die Monographien oben unter II. Bull. 1865, 51; 56. 1876, 91 sq. CIL XI n. 2533—2582a. — Cöm. in Civitavecchia. Vgl. Bull. 1887, 104—107. CIL XI n. 3566—3571. — Vielleicht gab es in Corneto (Tarquinii) Hypogäen. Vgl. Bull. 1874, 81—118. — Die Kat. in Vulci. Vgl. Bullettino di corrispondenza archeologica 1835, 177—180. Bull. 1874, 84; 112—114. 1887, 107.

6. In Umbrien besitzt Narni wohl eine unterirdische Höhle, aber keine Kat. Vgl. Bull. 1871, 83. Dagegen kann eine Krypta bei Otricoli als Hypogäum bezeichnet werden. Vgl. Bold. p. 586—589. Bull. 1871, 83. Während de Rossi in den übrigen Teilen Umbriens keine Kat. kannte, ist neuerdings von Sordini das Vorkommen von drei christlichen Hypogäen in der Nähe von Villa S. Faustino und Spoleto behauptet. Vgl. Conventus alter

de archaeologia christiana Romae habendus, Commentarius authenticus, Romae 1900, p. 179.

m) In Oberitalien und in den Ländern diesseits der Alpen und jenseits des adriatischen Meeres fehlen größere unterirdische Koimeterien. Was hier begegnet, sind einzelne Grabkammern. Hierher gehören einige Anlagen in Reims. Vgl. Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule t. I p. 448—450; de Rossi, Roma sott. I p. 100. Bull. 1874, 150. — Einige Gelasse in Trier. Vgl. J. v. Wilmowsky, Die römischen Moselvillen zwischen Trier und Nennig, Trier 1870, S. 2 ff.; Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier von 1878 bis 1881, Trier 1882, S. 7 ff.; Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschrift f. Geschichte und Kunst, Jahrg. V, Trier 1886, Sp. 195 f.; Kraus, Roma sott., 2. Aufl., S. 611 f., wo noch weitere Litteratur. — Die Gruft des St. Maximinian bei Salzburg. Vgl. Bull. 1881, 119. — Eine Grabkammer zu Fünfkirchen in Ungarn. Vgl. Josephi Koller Prolegomena in historiam episcopatus Quinque Ecclesiarum, Posonii 1804, p. 25 sqq. Mittheilungen der K. K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale (Emerich Henszlmann) 18. Jahrg., Wien 1873, S. 57—83. Bull. 1874, 150—152.

B. Begräbnisstätten an der Erdoberfläche.

In Palästina, Syrien und Kleinasien sind zahlreiche chr. Grabanlagen auch unter freiem Himmel nachgewiesen. Angaben darüber finden sich in der oben unter III, A, a, b und d sowie unten unter V, A, a, 3 verzeichneten Litteratur. Weiter sind zu erwähnen

a) Ägypten, namentlich die Grabfelder von Achmîm, Antinoe und bei Esneh. Vgl. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, 32. Bd, Leipzig 1894, S. 52 ff. und die dort angeführte Litteratur. R. Forrer, Die Gräber- und Textilfunde von Achmim-Panopolis, Straßburg 1891; ders., Römische und Byzantinische Seidentextilien aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis, Straßburg i. E. 1891; ders., Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis, Straßburg i. E. 1893; Annales du musée Guimet t. 26[e], 3[e] partie, Paris 1897, p. 56—58. RQS 1898, 9—22. Dazu über Esneh mündliche Mitteilungen des Herrn Lic. Dr. Karl Schmidt.

b) Nordafrika, wo so viele Grabanlagen sub divo zu Tage gefördert wurden wie in keinem Land des Südens. Am bekanntesten sind bis jetzt die Koimeterien von Karthago, und unter diesen das durch Delattre erforschte von Damous El-Karita. Vgl. Les Missions Catholiques t. XIII, Lyon etc. 1881, p. 164—166. t. XIV, 1882, p. 117 bis 120. t. XV, 1883, p. 93—96. 106—108. 142 sq. 321—324. 334 sq. 343—345. 356 sq. 370 sq. 377—380; 393 sq. 403—406. 573—575. Bull. 1884/85, 44—53. Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques Année 1886, Paris 1887, p. 220—237. Recueil des notices et memoires ... de Constantine, Constantine 1886/87 p. 37—68. 1888/89 p. 279—395. 1890/91 p. 185—202 u. s. w. — Daneben nenne ich die Friedhöfe zu Sfax in der Provinz Byzacena. Vgl. Bull. 1887, 125. Revue archéologique III[e] série t. X. (Juillet—Décembre 1887) p. 28—34. 180—194. — Lepti Minus, jetzt Lamta, in der nämlichen Provinz. Vgl. Archives des missions scientifiques et littéraires III[e] série t. XIII, Paris 1886, p. 14 sqq. CIL VIII n. 11118 sqq. und die dort gegebene Litt. — Theveste, jetzt Tebessa. Vgl. Recueil des notices et memoires ... de Constantine 1876/77 p. 356 sqq. CIL VIII n. 10641. 16656 sqq. — Mastar, jetzt Ruffach, in Numidien. Vgl. Bull. 1876, 60 sq. — Thabraca, jetzt Tabarca, in der gleichen Provinz. Vgl. Bulletin de la société nat. des antiquaires de France 1883, Paris, p. 241—243. Bulletin trimestriel des antiquités Africaines t. II, 1884, p. 128—130. t. III, 1885, p. 7—11. Revue de l'Afrique Française t. V, 1887 Paris, p. 400. Bull. 1887, 124 sq. — Cäsarea in Mauretanien. Vgl. Bull. 1864, 28 sq. 1876, 64.

c) Griechenland. In Athen in verschiedenen Gegenden der Stadt und auch sonst in Attika sind Begräbnisplätze entdeckt worden. Vgl. C. Bayet, De titulis Atticae christianis antiquissimis, Lut. Paris., p. 29 sqq. Im Interesse der Vollständigkeit bemerke ich, daß Georgios Lampakis 1884 bei Chalcis auf Euböa ein Hypogäum entdeckte, das erste bis jetzt in Griechenland bekannte. Indessen ist es nicht sicher, ob es der altchr. Zeit angehört. Vgl. RkZ III S. 903.

d) Sizilien. In der Nähe der Hypogäen sind sehr häufig auch Gräber unter freiem Himmel angelegt. Vgl. Führer, Forschungen u. s. w. S. 10 und die Nachweise S. 9 f. Genauer durchforscht sind die Anlagen bei Catania. Vgl. Bull. 1868, 75 sq. Ad. Holm, Das alte Catania, Lübeck 1873, S. 25 f. Notizie degli scavi di antichità 1893 p. 385 bis 390. RQS 1898, 288 f.

e) Unteritalien. Hier verdienen besondere Erwähnung die Koimeterien zu Tropea in Calabrien. Vgl. Bull. 1877, 85—95. 148. N.B. 1900, 271—273 — und bei der Kirche S. Prisco zu Capua. Vgl. Bull. 1884/85, 105—125.

f) Mittelitalien. 1. Zahlreiche Grabstätten sub divo besitzt Rom an verschiedenen Plätzen, namentlich aber über den Katakomben des St. Callistus, der St. Agnes u. s. w. Vgl. besonders de Rossi, Roma sott. I p. 93 sqq. III p. 393 sqq. Atti della Pontificia Accademia di Archeologia t. II (1825) p. 41—104. — 2. Über die Anlagen an der Erdoberfläche in Ostia, Porto und sonstigen suburbicarischen Orten sowie in Latium s. oben III, A, l. — 3. Umbrien. Die dortigen Grabstätten waren hauptsächlich an der Erdoberfläche angelegt, so in bezw. bei Terni. Vgl. Bull. 1871, 85—87. 94. 121. 1880, 58. RQS 1889, 25 f. — Vindena. Vgl. Bull. 1871, 93. — Spoleto. Vgl. Bull. 1871, 88. 94—114. — 4. Toskana. Frühmittelalterlich sind Gräber in Arezzo. Vgl. Bull. 1882, 87—89. — 5. Romagna. Ravenna besaß einen Begräbnisplatz bei S. Apollinare in classe. Vgl. Bull. 1879, 98—117.

g) Oberitalien. Kleinere und größere Friedhöfe sind bekannt u. a. in Pavia, Mailand und Brescia. Die Litt. über sie findet man am vollständigsten im CIL V an den entsprechenden Stellen. — Ein bedeutender Gottesacker an der Erdoberfläche wurde 1873 in Julia Concordia bei Portogruaro entdeckt. Vgl. Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica, Roma 1873 p. 58—63. 1874 p. 18—47. 1875 p. 104 bis 125. Archivio Veneto Anno III, Venezia 1873, p. 49—67. Anno IV, 1874, p. 276—300. Bull. 1873, 80—82. 1874, 133—144. 1879, 27—29. CIL V n. 8721—8781. Kaibel, Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae n. 2324—2336.

h) Österreich-Ungarn. In Dalmatien kommen in Betracht: Die Nekropole zu Salona bei Spalato. Vgl. Mittheilungen der K. K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und hist. Denkmale, NF 4. Jahrg., Wien 1878, S. LXXXI f. Bull. 1878, 100—114. N.B. 1900, 275—283. RQS 1891, 10—27. 105—123. 266 bis 283. L. Jelić, Fr. Bulić u. S. Rutar, Guida di Spalato e Salona, Zara 1894, p. 234 sqq. u. ö. Ephemeris Salonitana, Jaderae 1894, p. 21—36. CIL III p. 304 sqq. 1505 sqq. Dazu Veröffentlichungen in vielen Jahrgängen des Bullettino di archeologia e storia Dalmata. — Friedhof zu Marusinac bei Spalato. Vgl. Ephemeris Salonitana etc. p. 11 sq. Jelić u. s. w., Guida etc. p. 258 sq. — In Slavonien: Die Nekropole von Mitrovica, einst Sirmium. Vgl. Bull. 1884/85, 141. 144—148. Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Österreich-Ungarn, 9. Jahrgang, Wien 1885 S. 138 f. Ephemeris Salonitana, l. c. p. 5—10, wo noch weitere Litt.

i) Ueber die Grabanlagen in Spanien vgl. Emil Hübner, Inscriptiones Hispaniae christianae, Berol. 1871. Ergänzungen dazu liefert ders., Inscriptiones Britanniae (s. hernach unter k); Inscriptiones Hispaniae christianae. Supplementum, Berol. 1900, wo auch die frühere Litt.

j) Über die Begräbnisstätten in Frankreich und am Rhein, unter denen die zu Vienne und Trier besondere Beachtung verdienen, vgl. Edmond Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, Paris 1856. 1865. Nouveau Recueil des Inscriptions chrétiennes de la Gaule, Paris 1892. F. X. Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande, Freiburg i. B. 1890 ff. CIL XII. XIII. In diesen Werken finden sich die Nachweise über die reiche Speziallitt.

k) Über die Gräber in Großbritannien vgl. Emil Hübner, Inscriptiones Britanniae christianae, Berol. 1876 und die dort gegebene Litt.

Über die Begräbnisse in Kirchen und die Mausoleen s. die Litt. unten unter V.

Wie das vorstehende Verzeichnis erkennen läßt, ist bereits eine stattliche Anzahl von altchr. Koimeterien bekannt. Aber es fehlen darin noch viele Orte, an denen das Christentum bereits vor dem nicänischen Konzil Fuß gefaßt hat, um von den späteren Sitzen ganz zu schweigen. Vgl. über die bis 325 in Betracht kommenden Städte Ad. Harnack, SBA 1901 S. 826 ff.

IV. Allgemeines über die christliche Totenbestattung und die Koimeterien.

1. Voraussetzungen der christlichen Totenbestattung. — Jesu Begräbnis im Garten des Joseph von Arimathia war der Prototyp für die Bestattung seiner Jünger zu allen Zeiten und an allen Orten. Wie die Christen ihren Heiland im Leben nachfolgen wollten, so im Tod und in der Grabesruhe, um dereinst wie er, auch aufzuerstehen. Dies gilt auch für das chr. Altertum. Zwar läßt sich in der neutestamentlichen und der daran sich anschließenden ältesten chr. Litteratur kein Verbot der Leichenverbrennung nachweisen;

aber gerade dieses Schweigen und die Thatsachen, daß auch hernach die kirchlichen Autoritäten es nicht häufig nötig hatten, die Christen vor der Verbrennung zu warnen, und daß man noch nie in Koimeterien Spuren von Cremation und Aschenurnen fand (vgl. dazu de Rossi, Bull. 1881 p. 118), beweisen, wie von Anfang an die Sitte der Beerdigung gleich einem ungeschriebenen Gesetz von den Anhängern des chr. Glaubens beobachtet wurde.

Was ursprünglich nur eine durch des Herrn Begräbnis geheiligte Sitte war, wurde später mit Reflexionen verknüpft, die mehr oder minder die Auferstehung des Fleisches in Verbindung brachten mit der Beerdigung des Leibes. So bemerkt Tertullian, de resurrectione carnis c. 63: Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. Daß es neben dem nordafrikanischen Theologen Leute im gewöhnlichen Volke gab, die einer noch etwas vergröberten Ansicht zuneigten und ihren Auferstehungsglauben durch die Beerdigung des Leibes gewährleistet sahen, ist nicht undenkbar, obwohl die Christen in Südfrankreich die Meinung der Heiden, sie könnten durch Verbrennung der Leichen der Märtyrer und die Verstreuung ihrer Asche in der Rhone die von ihren Feinden erhoffte Auferstehung vereiteln, zurückwiesen. Vgl. Eusebius, hist. eccl. V c. 2. Jedenfalls waren aber solche Anschauungen weder allgemeine, noch offiziell kirchliche. Denn Minucius Felix verteidigt die Beerdigung gegenüber der Leichenverbrennung nur als die alte und bessere Sitte: sed veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus. Vgl. Octavius c. 34, 11 (ed. Halm). In den Augen des Augustinus ist die Beerdigung der christlichen Leichen etwas Selbstverständliches; freilich ist er auch weit davon entfernt, die Auferstehung von der Bestattungsart abhängig zu machen. Vgl. de civitate Dei I c. 22 sq. de cura gerenda pro mortuis c. 3 u. ö. In derselben Richtung wie die beiden Abendländer bewegt sich Origenes. Vgl. contra Celsum V c. 23 sq. VIII c. 49 sq. de principiis II c. 10. Wenn Augustinus in Worten wie Nec ideo tamen contemnenda et abjicienda sunt corpora defunctorum (de cura gerenda etc. c. 3) die richtige Mitte hält zwischen der Überschätzung und Unterschätzung eines ehrlichen Begräbnisses, so erfährt man doch auch von übergeistlichen Leuten, die die Sorge für ein solches als etwas Überflüssiges betrachteten. Vgl. Lactantius, divinarum institutionum VI c. 12, 27.

Ob und inwieweit Christen der apostolischen Zeit in jüdischen und heidnischen Grabstätten beerdigt wurden, kann bei dem Mangel an Nachrichten nicht entschieden werden. Dagegen war später eine strenge Absonderung der Koimeterien von den nichtchr. Begräbnisstätten in Übung. Kann man aus Tertullians Wort Licet convivere cum ethnicis, commori non licet (de idololatria c. 14) schon ahnen, daß er nicht bloß den Tod, sondern auch die Bestattung im Auge hat, so lassen seine Angaben über die chr. areae und areae sepulturarum (vgl. oben unter I) keinen Zweifel, daß chr. und nichtchr. Begräbnisplätze örtlich von einander getrennt waren. Auch die Art, wie heidnische Edikte von den *κοιμήτηρια* sprechen (vgl. das.), gestatten, die Absonderung und Selbstständigkeit der chr. Grabanlagen zu erkennen. Irrig wäre es freilich, wollte man annehmen, die chr. und nichtchr. Begräbnisstätten hätten immer weit auseinander gelegen. In Rom wurden vielmehr die Koimeterien oft dicht neben heidnischen Gräbern hergestellt. Auch sonst, z. B. in Antinoe und in Trier, macht sich die Nähe beider bemerkbar. Vgl. Annales du musée Guimet t. 26°, 3° partie p. 57; v. Wilmowsky, Die römischen Moselvillen, 1870, S. 5. Offenbar fiel jedoch in alter Zeit diese Nähe nicht so sehr auf, weil die Grabbezirke mit Mauern, Zäunen u. dgl. eingefriedigt zu sein pflegten. Vgl. u. a. de Rossi, Roma sott. III p. 439; Ramsay, The cities etc. vol. I part. II p. 717 (*περίβολος*). Das Mindestmaß der Entferung einer chr. Gruft von ihrer heidnischen Umgebung dürfte in einem kleinen Platz, der jene umschloß, zu erkennen sein, wie ein solcher z. B. erscheint bei Ramsay, l. c. p. 550 sq.: *ὁ περὶ αὐτὴν* [= *σορὸν*] *τόπος*. Indessen nicht nur die räumliche Trennung der Koimeterien von den nichtchr. Gräbern ist zu betonen; es war auch verpönt, einzelne chr. Leichen in heidnischen Gräbern beizusetzen. So wird unter den verschiedenen Unthaten, die der spanische Bischof Martialis begangen, auch genannt filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos. Vgl. Cypriani epist. 67, 6. Umgekehrt wurden in den Koimeterien, soweit erkennbar, Leichen von Nichtchristen, und selbst von nahen Angehörigen, nicht zugelassen. Dies beweisen einige frühe Grabsteine aus Rom und Phrygien, in denen die Stifter der Grüfte die Benützung derselben von der Zugehörigkeit zur chr. Religion abhängig machen. Vgl. unten unter V, A, b, γ, 1; Ramsay, l. c. p. 530. Weiter verlautet nichts, daß die Christen, welche in Zeiten von Pestepidemien, wie bekannt, die Heiden pflegten und die heidnischen Toten bestatteten, diese etwa in ihren eigenen Koimeterien bei-

setzten. So bildet denn die Exklusivität der alten Christenheit in ihren Begräbnisstätten ein Gegenstück zu derjenigen in ihren Gottesdiensten, soweit es sich um die missa fidelium handelt. Ob freilich die strenge Absonderung der christlichen von den nichtchr. Leichen auch in allen Teilen des Orients die Regel ohne Ausnahme war, muß gegenwärtig noch als offene Frage behandelt werden. Für Kleinasien speziell, wo die Christen vielfach heidnische Gräber öffneten und für sich benützten, möchte ich diese Frage nicht ohne weiteres bejahen. Vgl. unten unter V, A, a, 3.

2. Vorbilder der Koimeterien. — So sehr alle kirchlichen und theologischen Autoritäten des chr. Altertums in der Ablehnung der Leichenverbrennung eines Sinnes waren, so wenig machten sie auch nur den Versuch, das chr. Grabwesen in einheitlicher Weise zu regeln, während einige jüdische Rabbinen ihren Religionsgenossen sogar Vorschriften über die Größe der Grabkammern, die Zahl der Leichenstellen u. dgl. gaben. Vgl. u. a. Joannis Nicolai Libri IV De sepulchris Hebraeorum, Lugd. Bat. 1706, p. 174 sqq. Damit blieb aber die Wahl der besonderen Grabanlagen und -Formen dem Belieben der einzelnen chr. Gemeinden und Gemeindegliedern anheimgegeben. Eröffnete sich für diese im Anschluß an die in der vorchr. Zeit gebräuchlichen Hauptbegräbnisweisen die zwiefache Möglichkeit, ihre Toten, in Gräbern unter oder an der Erdoberfläche angelegt, zur Ruhe zu betten, so zeigt das altchr. Grabwesen, daß thatsächlich von beiden Bestattungsarten Gebrauch gemacht wurde. Gewiß spielte bei der Wahl der Beisetzungsform, ob in Grüften unter dem Erdboden oder in solchen auf demselben, die geologische Beschaffenheit der verschiedenen Gegenden eine große Rolle, ob aber die einzige oder auch nur die wichtigste, wie bisher allgemein angenommen zu werden scheint. Für manche Orte trifft es ungefähr zu, daß unterirdische Grüfte aus dem vorhandenen felsigen Gestein ausgehöhlt und Gräber unter freiem Himmel in der felslosen sandigen Landschaft eingetieft wurden, freilich auch nur ungefähr. Denn selbst in Rom und auf Sizilien, die bis jetzt die meisten und wichtigsten unterirdischen Begräbnisstätten aufzuweisen haben, fehlt es auch in der vorkonstantinischen Zeit nicht an Grabanlagen sub divo. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 436 sq. 560 und oben unter III, B, d. Vollends begegnen in Syrien an den gleichen Orten und zu den gleichen Zeiten beide Formen nebeneinander. Vgl. unten unter V, A, a, 2. So müssen denn die wichtigsten äußeren Einflüsse, unter denen das älteste chr. Grabwesen entstand, anderwärts als in der Bodenbeschaffenheit gesucht werden. Diese sind aber die nämlichen, die in der Behandlung der chr. Leichen vor ihrer Beisetzung durch Zudrücken der Augen, Waschen, Einkleiden u. dgl. sich äußern, nämlich von dem Judentum und den Völkern des Altertums ausgehende. Wenn die Kirche und ihre Vertreter keinerlei Vorschriften über die Anlage und Gestaltung der Koimeterien erteilten, so war es den Christen unbenommen, entweder neue Formen für ihre Grabanlagen und Gräber zu erfinden, oder bereits vorhandene sich anzueignen. Solche gab es aber auf dem großen Gebiet, wo in den ersten Jahrhunderten die Fahne des Evangeliums aufgepflanzt wurde, an allen Orten, nicht etwa bloß bei den Juden, sondern auch bei den heidnischen Völkern. Zwar erlangte die Leichenverbrennung seit dem Ende der römischen Republik unter den Heiden eine immer weitere Verbreitung, aber auch im Abendland und selbst in der Welthauptstadt ließ sich die alte Sitte, die Leichen zu begraben, nicht völlig ausrotten. Hier kommen namentlich in Betracht aristokratische Geschlechter, wie die Cornelier, die zähe am Alten festhielten, und die misera plebs, arme Leute und Sklaven, deren Leichen nicht verbrannt, sondern in das commune sepulcrum mit seinen cisternenartigen Gruben (puticuli) geworfen wurden. Vgl. Horaz, sat. I, 8, 10. Ueber die verschiedenen Bestattungsformen in der Antike vgl. J. Marquardt, Das Privatleben der Römer 1^2 S. 374 ff. Daß die ersten Christen für ihre Koimeterien völlig neue Formen sich ausgedacht und verwendet haben sollten, erscheint schon von vornherein recht unwahrscheinlich, da sie auch anfänglich, um auf einem verwandten Gebiete zu bleiben, als Erbauer von Häusern und sogar von Kirchen, keineswegs etwas ganz Neues hervorbrachten. Wenn sie aber an bereits Vorhandenes auch auf dem Gebiet des Grabwesens sich anschlossen, so darf es weiter als fast selbstverständlich angesehen werden, daß sie nicht da und dort in der weiten Welt nach geeigneten Mustern für ihre Koimeterien Umschau hielten, sondern diese in ihrer nächsten Nähe, so z. B. die Judenchristen Palästinas bei den dortigen Juden und die Heidenchristen Siziliens bei ihren heidnischen Landsleuten, suchten. Indessen kommen hier nicht bloße Möglichkeiten in Betracht; vielmehr glaube ich auch, für diejenigen Orte und Gegenden, deren christliche und nichtchristliche Grabwelt durch die wissenschaftliche Forschung bereits in genügender Weise erschlossen ist, nachweisen und für die übrigen, von denen dies noch nicht gilt, wenigstens wahrscheinlich machen zu können, daß die alte Christenheit mit den An-

fängen ihres Grabwesens an die Gepflogenheit ihrer jeweiligen Umgebung anknüpfte. Nach dieser richtete sie sich bei der Auswahl der Bestattungsart, ob an oder unter der Erdoberfläche, mit der Gestaltung ihrer Begräbnisanlagen und Grabformen sowie vielfach auch mit ihrer Grabausstattung und ihrem Grabschmuck.

Am schnellsten vermag ich die Richtigkeit des ersten Satzes, daß die Christen bei der Wahl zwischen dem Begräbnis unter oder an der Erdoberfläche vor allem bestimmt wurden durch die in ihrer Heimat herrschende Gewohnheit, darzuthun. Denn hier können einige charakteristische Beispiele genügen. Als erstes wähle ich eines, das zwar nur mittelbar die Bestattung angeht, aber wichtig ist, weil es zeigt, wie die Christen auch noch am Ende des Altertums und später an einer alten heidnischen Übung beharrlich festhielten. Von den christlichen Kopten wurden die Leichen mit Asphalt und später mit Natron nach wie vor mumifiziert, ein Brauch, der wohl einem Mann wie Augustinus auffiel, der aber weder von ihm, noch von anderen Kirchenschriftstellern beanstandet wurde. Vgl. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde 32. Bd, 1894, S. 54. Nordafrika besitzt felsiges Gelände in Hülle und Fülle, so daß die Herstellung von unterirdischen Begräbnisstätten nichts hinderte. Trotzdem, und obschon die afrikanische Kirche mit der römischen in lebhafter Verbindung stand und afrikanische Christen in in Rom die Katakomben sahen, wurden Hypogäen in Nordafrika nur in geringer Zahl angelegt. In der Regel wurden hier die Christen, entsprechend der damals vorherrschenden heidnischen Sitte, an der Erdoberfläche beerdigt. Vgl. oben unter III, A, h u. B, b. Wie in Nordafrika so waren auch in Griechenland die geologischen Vorbedingungen für die Aushöhlung von unterirdischen Grüften nicht ungünstig. Jedoch ist bisher weder in Athen, noch in Megara u. s. w. eine chr. Katakombe zum Vorschein gekommen, wohl aber Gräber, wie sie auch die griechische Antike kennt. Vgl. oben unter III, B, c. Vielleicht giebt eine Vergleichung des Grabwesens in Etrurien und Umbrien noch mehr zu denken. Jenes besitzt bekanntlich unzählige Felsengräber und daneben zahlreiche chr. Hypogäen. Vgl. oben unter III, A, l, 5. Dagegen fehlen in Umbrien, worauf schon de Rossi hinwies (vgl. z. B. Bull. 1871 p. 83), abgesehen von einer kleinen Anlage in dem landschaftlich nicht eigentlich zu dieser Provinz gehörigen Otricoli und drei erst neuerdings genannten Hypogäen, über die Sicheres aber noch nicht bekannt ist (vgl. oben unter III, A, l, 6), christliche Katakomben, obwohl es felsiges Terrain besitzt, an Etrurien unmittelbar angrenzt und von Rom nicht weit entfernt ist, so daß die umbrischen Christen dort und hier unterirdische Koimeterien kennen lernen konnten. Dieses Rätsel löst sich freilich, wenn man erfährt, daß auch die heidnischen Umbrier unterirdische Grabanlagen, den etrurischen gleich, nicht hatten. Im Hinblick auf diese Beispiele werden, nebenbei bemerkt, die auch unter den Forschern herrschenden übertriebenen Hoffnungen und Erwartungen bezüglich der Entdeckung neuer chr. Katakomben sehr herabzumindern sein. Ohne Zweifel birgt die Erde in ihrem Schoß noch manche unterirdische Koimeterien, aber man muß sie hauptsächlich dort suchen, wo schon die vorchr. Zeit für ihre Toten Hypogäen angelegt hat. — Umständlicher ist es, die zweite und dritte Behauptung zu beweisen, weil hier eine große Fülle von einzelnen Begräbnisanlagen, Architekturformen, Ausstattungs- und Schmuckgegenständen in Betracht kommt, die miteinander verglichen werden müssen. Wie es sich aus Raumrücksicht empfiehlt, diese Vergleichung zusammen mit der hernach folgenden Besprechung der christlichen Sepulkraldenkmäler zu geben (vgl. unten unter V u. VI), so gebietet allerdings auch dort die gleiche Rücksicht, die herangezogenen nichtchr. Begräbnisstätten vielfach mehr zu erwähnen als zu schildern und selbst hinsichtlich der Koimeterien thunlichste Kürze anzuwenden. So wolle es denn auch verstanden werden, wenn ich die meisten von den oben unter III verzeichneten Grabstätten unter V nur gruppenweise behandle. Darf hier gleich das Ergebnis der Untersuchungen über die Anlage, Bauart und Grabformen der Koimeterien vorausgenommen werden, so stehen an der Spitze der Geschichte des chr. Grabwesens Privatgrüfte, die im Gegensatz zu den späteren Gemeindefriedhöfen nur eine beschränkte Anzahl von Leichen aufnahmen. Soweit Inschriften oder sonstige Nachrichten erkennen lassen, rekrutierte sich dieser Kreis aus den Angehörigen einer Familie, deren Freunden u. dgl., wozu gewiß, entsprechend der familia in der römischen Kaiserzeit, auch die chr. Freigelassenen und deren chr. Nachkommen gerechnet werden dürfen. Vgl. dazu unten unter V, A, b, γ, 1. Ob bereits in den beiden ersten Jahrhunderten wie im klassischen Altertum und später wahrscheinlich auch innerhalb der chr. Gemeinden (vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 37sqq. Commentationes philologae in honorem Theodori Mommseni, Berol. 1877, p. 705sqq. Ramsay, The cities etc. vol. I part. II p. 549) einzelne Christen zu Genossenschaften oder Kollegien sich zusammenschlossen, um eine gemeinsame Begräbnisstätte für sich herstellen

zu lassen, kann nicht entschieden werden. Anlage, Architektur und Grabformen jener frühesten Einzel- und Familiengrüfte, wie man sie kurzweg bezeichnen darf, vorausgesetzt, daß man dabei die Unterscheidung des römischen Rechts zwischen sepulcra familiaria und hereditaria aus dem Spiel läßt (vgl. darüber Ferd. Wamser, De iure sepulcrali Romanorum quid tituli doceant, Darmstadini 1887, Gießener philos. Doktor-diss., p. 22 sq.), folgten, soweit erkennbar, nichtchr. örtlichen Vorbildern, und zwar in der Hauptsache heidnischen mit Ausnahme von Palästina, für das jüdische Muster in Betracht kommen. Für Unterägypten muß die Frage noch offen gelassen werden, ob sich die Christen mit ihren Hypogäen an die Juden oder Heiden anlehnten.

3. Werdegang der Koimeterien und Entstehung von Koimeterien-Typen. — Wer das Wesen des Christentums und namentlich seine Senfkorns- und Sauerteigsart kennt, wird nicht erwarten, daß seine Anhänger für alle Zeiten auf dem Punkt beharrten, wo sie begannen, mit ihren Koimeterien sich an vor- und außerchr. Muster anzuschließen. Nein, wie je länger desto mehr die chr. Schriftsteller als Sprachbildner von dem klassischen und nachklassischen Latein und Griechisch sich entfernten, die chr. Architekten mit der Gestaltung der kirchlichen Gebäude von ihren antiken Vorlagen abrückten, und, damit ich an das am nächsten Liegende erinnere, die Verfasser der Texte auf den christl. Grabschriften die indifferente Ausdrucksweise, die in dem heidnischen Formular nur die anstößigen Wendungen beseitigte, aufgaben, um sie durch eine spezifisch christliche zu ersetzen, so mußten auch die Schöpfungen auf dem Gebiet des chr. Grabwesens im Laufe der Zeit in steigendem Maße ihr erstes Gepräge verlieren und ein anderes selbstständigeres erhalten. Weiter wird man voraussetzen dürfen, daß, entsprechend dem Verlauf der Kirchengeschichte, dieser Entwickelungsprozeß rascher und nachhaltiger in der abendländischen Kirche als in der morgenländischen sich vollzog. Und in der That trifft auch diese Annahme zu. Um zunächst mit dem Orient zu beginnen, so darf man gegenüber dem Anfangsstadium einen Fortschritt darin erblicken, daß z. B. das Schiebgrab je länger desto seltener und das Troggrab (Arcosolium) häufiger verwendet wurde. Wohl ist es bisher noch nicht allgemein anerkannt, daß auch die Christen, ebenso wie die Juden in Jerusalem, sich jener Grabform bedienten, aber das Vorhandensein von Schiebgräbern in den chr. Katakomben zu Rom und Alexandrien entzieht allen Zweifeln und Bedenken den Boden. Vgl. unten unter V, A, a, 1 und 5; V, A, b, γ, 1. Nur äußert sich in diesen insoferne ein richtiger Gedanke, als die Schiebgräber aus den chr. Hypogäen späterhin ganz verschwanden. Mit derartigen Grüften sind die in Recessen aufgestellten Sarkophage in ober- und unterirdischen Anlagen zu Palmyra verwandt. Hier werden sie noch um die Mitte des 3. Jahrh. bei den Heiden angetroffen, während sie bereits im 4. und 5. Jahrh. bei den syrischen Christen fehlen. Vgl. unten unter V, A, a, 2. Indem ich der Kürze halber auf die Anführung von weiteren Beispielen verzichte, möchte ich bloß noch die begründete Hoffnung ausgesprochen haben, daß man im Gegensatze zu der heidnischen Vergangenheit und der ersten chr. Zeit für die späteren Jahrhunderte eine Fülle von neuen Knospen und Blüten auch am Baum der christl. Sepulkralarchitektur des Orients entdecken wird, wenn dieser einmal ihr Strzygowski erstanden ist. Freilich in der Hauptsache, in der Ausgestaltung der Familiengruft zum Gemeindefriedhof, kam der Orient im chr. Altertum über Ansätze und Anfänge nicht hinaus. Noch in den späteren Jahrhunderten bildeten hier die Begräbnisstätten für Sippschaften u. dgl. die Regel, diejenigen für Gemeinden die Ausnahme. Unter den vielen Inschriften aus Phrygien läßt sich, wenn ich recht sehe, bloß eine auf einen Gemeindefriedhof beziehen. Vgl. Ramsay, l. c. p. 730; de Rossi, Roma sott. I p. 107. Einen großen Fortschritt könnte man allerdings auf den ersten Blick in den großen Nekropolen in Syrien und zu Constantina in Mesopotamien erkennen wollen. Denn an dem letzteren Ort erscheinen hunderte von Grabstätten nahe beieinander, und die sie trennenden Gassen könnten füglich als Gegenstücke zu den Galerien der Katakomben beispielsweise in Rom betrachtet werden. Vgl. unten unter V, A, a, 2. Indessen spricht die Widmungsinschrift an einer dieser Stätten, einem großen Grabhause, das 356 bezw. 456 errichtet ward, *εἰς ἀνάπαυσιν τῶν ξένων*, nicht eben für einen Gemeindegottesacker. Vgl. Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien S. 406. Noch mehr belehrt ein genaueres Zusehen, daß auch die Heiden des Ostens, denen doch der chr. Gemeindegedanke unbekannt war, große Totenstädte mit dicht aneinander grenzenden Grabkammern hatten. Als Belege seien erwähnt außer den syrischen Nekropolen die von Kyaneai und Myra in Lycien. Vgl. Eugen Petersen und Felix von Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis, Wien 1889, S. 20 ff. 30 ff. Auch stellen die ungefähr 200 am Mithridatesberge bei Kertsch ausgehöhlten heidnischen Hypogäen noch keinen Gemeindefriedhof dar, obwohl sie nicht

weit voneinander entfernt sind. Vgl. oben unter III, A, e. Offenbar huldigten die Christen in der Krim, in Kleinasien und Syrien auf dem Gebiet des Grabwesens dem strengsten Partikularismus. Darauf deuten auch die vielen Bitten, Verwünschungen u. dgl. namentlich in Kleinasien hin, die Unberufene abhalten sollten, in den Familiengrabstätten sich zur letzten Ruhe betten zu lassen. Vgl. hernach unter 6. Und diesen Partikularismus scheinen einzelne Christen aus jenen Gegenden selbst in der Fremde nicht aufgegeben zu haben. Wenigstens besitzt Rom unter seinen nicht gerade zahlreichen isolierten Familiengrabkammern eine, die de Rossi mit Recht auf einen Orientalen zurückführt. Vgl. Bull. 1883 p. 114. 1884/85 p. 57 sq. 1886 p. 14—17. Dagegen beweist die große chr. Katakombe von Cyrene, daß dort auf die Dauer das Sippenbegräbnissystem, das noch in einer Anzahl von Grüften der Cyrenaika deutlich zu erkennen ist, sich nicht erhielt. Das Gleiche müßte auch von Alexandrien ausgesagt werden, wenn das von Pococke veröffentlichte Hypogäum von Christen herrührte, während sich aus Euseb nichts Sicheres für die Frage, ob Privat- oder Gemeindegrabstätten, gewinnen läßt. Vgl. unten unter V, A, a, 5 und 6. Eusebius, hist eccl. VII c. 11. Jedenfalls aber verschwindet der oder jener größere Friedhof hinter der Menge von Einzelgrüften, so daß es berechtigt erscheinen wird, wenn ich unter der vorhin gegebenen Charakteristik Asien, die Krim, Unterägypten und die Cyrenaika zu einer großen orientalischen Gruppe zusammenschließe. Selbstverständlich machen sich zwischen den einzelnen Vertretern derselben je nach Ort und Zeit erhebliche Unterschiede in Anlage, Bauart und Grabformen geltend, von denen die wichtigsten unter V mitgeteilt werden.

Umgekehrt wie im Orient liegen die Dinge im Occident. Auch er machte mit dem Familiengrab den Anfang, und solche Grüfte wurden hier auch noch während des ganzen chr. Altertums hergestellt; aber die Zahl der darin Beigesetzten bedeutet wenig gegenüber den vielen Millionen, die auf den großen Gemeindegottesäckern bestattet wurden. Freilich nicht alle Teile des Abendlandes sind an diesem Fortschritt vom Familiengrab zum Gemeindefriedhof, dem größten, den das altchr. Sepulkralwesen aufzuweisen hat, in gleichem Maße beteiligt, am wenigsten Sizilien, am meisten Rom. Dort haben Orsi und Führer eine einstweilen noch gar nicht genau ziffermäßig zu bestimmende Anzahl von kleinen und kleinsten Begräbnisstätten gefunden, von denen gewiß noch sehr viele auf das Christentum entfallen werden, nachdem einmal die heidnischen und jüdischen endgiltig ausgeschieden sind. Hier dagegen spielte schon im 3. Jahrhundert der Gemeindefriedhof die Hauptrolle. Zwingen diese Hauptunterschiede, in der großen Gruppe der abendländischen Koimeterien mehrere Klassen zu unterscheiden, so erhebt sich sofort die Frage, welcher Klasse diejenigen Grabstätten zugewiesen werden sollen, die bis jetzt nur in der Einzahl oder in wenigen Nummern eine Gegend oder eine Stadt vertreten und darum ein Abwägen nach einem Mehr oder Weniger von Familien- oder Gemeindebegräbnisstätten unmöglich machen. Für diese scheint mir der Maßstab der Architektur und Grabform ausreichend zu sein, um sie der einen oder anderen Seite zuzuweisen. Denn eine Vergleichung der Koimeterien des Occidents untereinander offenbart zahlreiche Unterscheidungsmerkmale. Von diesen halte ich für die wichtigsten, soferne die Katakomben in Betracht kommen, große Abmessungen für die Breite der Gänge und Kammern, Bevorzugung des Troggrabs (Arcosolium) und des Senkgrabs auf Sizilien, Malta, Melos und in Unteritalien und weit geringere Ausdehnung der Breite von Gängen und Kammern sowie Vorliebe für das Nischengrab (Loculus) in Mittelitalien, speziell in Rom. Dabei sind allerdings die ersten Anfänge der chr. Sepulkralarchitektur in der ewigen Stadt nicht miteingerechnet.

Es ist nicht zu verkennen, daß die römischen Katakomben die höchste Höhe bezeichnen, die das Grabwesen des chr. Altertums erstiegen hat. Zwar weisen viele Koimeterien des Morgenlandes einen größern Reichtum an Ziergliedern namentlich in ihrem Fassadenbau, aber auch in ihrem Innenbau auf, und übertrifft Sizilien alle Länder des Orients und Occidents durch die Fülle seiner Grabformen, jedoch entfernten die orientalischen und sizilischen Christen sich damit wie mit der Ausdehnung ihrer Grüfte nur verhältnismäßig wenig von ihren vorchr. Vorbildern. Dagegen wuchs das chr. Rom am meisten und schnellsten über seine vorchr. Muster und über die Inkunabeln seiner eigenen Sepulkralanlagen hinaus, indem es durch seine Katakombenbaumeister eine Ausdehnung und Größe erhielt, die sich mit der Größe und Macht der römischen Kirche, dem Erzeugnis der Weltbaumeister auf dem päpstlichen Throne, einigermaßen vergleichen läßt. Freilich nicht der ungeheure Umfang, den die chr. Roma sotteranea allmählich erlangte, darf als die Hauptsache gelten, sondern die Triebfeder, die diesen verursachte, die Bruderliebe und der Gemeingeist. Man könnte vermuten, daß Erwägungen rein praktischer Natur oder gar die äußere Not in erster Linie die gewaltige

Ausdehnung der römischen Hypogäen bedingt hätten, da ja doch die römische Gemeinde später größer war als ihre Schwestern im Osten und Westen, und es darum immer schwerer wurde, Begräbnisse für ihre vielen Toten zu beschaffen. Solchen Vermutungen gegenüber mag darauf hingewiesen werden, daß zwar Millionen von Heiden schon vor den Christen außerhalb der Stadt ihre Ruhestätten gefunden, daß aber zwischen deren Gräbern, wie die Denkmäler längs der alten Straßen ersehen lassen, noch Platz für weitere Millionen vorhanden war. Dazu gab es unter dem Erdboden Raum in Hülle und Fülle, so daß die Christen wie anfangs, so auch noch auf lange Zeit hinaus kleine Familiengrüfte hätten aushöhlen können. Will es auch noch nicht gelingen, den Schleier, der über der Urgeschichte der römischen Katakomben ausgebreitet ist, ganz zu lüften, so kann man doch sie schon in ihren allgemeinen Umrissen erkennen. In der vorchristl. Zeit kam es mehrfach vor, daß edle Menschenfreunde einzelnen Personen und ganzen Klassen von solchen, hauptsächlich unbemittelten, auf einem Grundstück Grabplätze einräumten. In diese Kategorie gehört z. B. die erwähnte Grabstätte für das arme Volk auf dem Esquilin. Vgl. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 16. Bd, Romanist. Abt., 1895, S. 207 f. (Th. Mommsen). Über die Form der puticuli vgl. u. a. de Rossi, Roma sott. III p. 408 sq. Darum ist es an sich nichts Unerhörtes, wenn auch Christen derartige Stiftungen machten. Nur besteht zwischen diesen und jenen insoferne ein großer Unterschied, daß bei den einen die Humanität, bei den anderen die brüderliche Liebe und der Gemeingeist das treibende Motiv war. Am bekanntesten unter den Wohlthätern der ältesten römischen Christengemeinde ist die kaiserliche Prinzessin Flavia Domitilla. Daß sie an der Via Ardeatina ein Landgut besaß, von dem sie Parzellen zu Grabzwecken anderen Leuten überließ, ist durch inschriftliche Zeugnisse sicher gestellt. Vgl. de Rossi, Roma sott. I p. 267; Bull. 1865 p. 23. Jedoch auch ihre Glaubensgenossen erfuhren ihre Liebe, wie vor allem der größte römische Gemeindefriedhof, die nach ihr benannte Katakombe, welche auf ihrem praedium entstand und in der auch einige von ihren Verwandten ruhen, beweist. Vgl. hernach unter 8. Auf dieselbe Weise wie bei der Domitillakat. legte gewiß auch die Bruderliebe anderer Christen den Grundstein zu sonstigen Katakomben. Daneben wird sich die Gemeinde selbst nicht haben müßig finden lassen. Denn was Tertullian von seinen afrikanischen Mitchristen rühmt, daß sie allmonatlich für die egeni alendi humandique u. s. w. eine Gabe darreichten, kann man auch von der Gemeinde erwarten, die im 2. Jahrhundert aus der Ferne als *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* gerühmt wurde, und in der später St. Laurentius die Kirchengeräte zum Besten der Notleidenden verkaufte. Vgl. Tertullian, Apol. c. 39; Ignatius, ep. ad Rom., Eingang; Ambrosius, de officiis II c. 28. — Als Stifter eines Gemeindefriedhofs ist noch Euelpius zu Cäsarea in Mauretanien zu nennen, der freilich einer späteren Zeit angehört als Domitilla. Vgl. de Rossi, Bull. 1864 p. 28 sq.

Nach den verheißungsvollen Anfängen im 2. Jahrhundert beginnt mit dem 3. Jahrhundert in Rom die Hauptzeit für die unterirdischen Gemeindekoimeterien. Später als die Hauptstadt gelangten die Provinzen zu solchen Anlagen. So entstand zu Syracus der Grundstock des Hypogäums der Vigna Cassia und von S. Maria di Gesù vielleicht noch im 3. Jahrhundert und der der Kat. von S. Giovanni frühestens 320, während die Ausgestaltung dieser Anfänge zu Gemeindegottesäckern aus noch späterer Zeit datiert. Vgl. Führer, Forschungen zur Sicilia sotteranea S. 77. Auch mit der Kat. auf Melos, um noch ein Beispiel zu nennen, darf man nicht über das 4. Jahrhundert hinaufgehen, so ferne sie als Gemeindefriedhof in Betracht kommt. Vgl. unten unter V, a, b, β, 3.

Hatte in den römischen Koimeterien die neue Entwickelung zuerst eingesetzt, so hörte sie hier auch wieder am ehesten auf. Zwar entstanden im 4. Jahrhundert noch neue Katakomben, z. B. das Felix-Cömeterium an der Via Aurelia, aber ihre Zahl und Ausdehnung ist unbedeutend. Dagegen wurde, was früher wohl auch, aber verhältnismäßig selten, vorgekommen war, daß Christen an der Erdoberfläche ihr Grab sich hatten bereiten lassen, seit der Friedenszeit der Kirche immer häufiger und seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts die Regel. Man kann die stufenweise Zunahme dieser Beerdigungen an der Hand der datierten Inschriften deutlich wahrnehmen. Danach wurden von den Verstorbenen ein Drittel in den Jahren 338—360, die Hälfte 364—369, zwei Drittel 373—400 und die Gesamtheit seit der Mitte des 5. Jahrhunderts außerhalb der Katakomben bestattet. Freilich bedeuten die Beerdigungen, die zwischen 410 und 454 in den Katakomben vorgenommen wurden, fast nichts. Vgl. de Rossi, Roma sott. I p. 212 sqq. III p. 562 sqq. Um diesen auffallenden Wechsel zu erklären, wird gewöhnlich auf das Mailänder Edikt (313) und die dadurch veränderte Rechtslage der Kirche hin-

gewiesen. Bei dieser Auffassung bleibt aber vieles unverständlich, vornehmlich die Thatsache, daß schon vor dem Friedenspatent auch in Rom an der Erdoberfläche und noch lange nach demselben in den dortigen Hypogäen beerdigt wurde, sowie daß anderwärts von einem solchen einschneidenden Umschwung in der Bestattungsweise nach 313 nichts zu merken ist. So gewahrt man keine wesentlichen Veränderungen auf Sizilien, wo schon vor Konstantin Gräber an der Erdoberfläche entstanden waren. Vgl. Archivio storico Siciliano nuova serie, anno XXI p. 179. Auch im Orient, beispielsweise in Palästina, werden Hypogäen noch in dem letzten Jahrhundert des chr. Altertums angetroffen. Vgl. de Rossi, Roma sott. I p. 89; unten unter V, A, a, 1. Ohne meine Meinung des nähern darzulegen und zu begründen, möchte ich nur kurz bemerken, daß der Grund für die Neuerung in Rom nicht in den rechtlichen Folgen des Mailänder Edikts, sondern in den vielfach anders gearteten Anschauungen innerhalb der jungen Reichskirche gesucht werden muß. Daß in dem nämlichen 4. Jahrhundert das bisher übliche Christusbild der Kunst sich wandelte, ist oben IV. Bd S. 78 f. gezeigt worden. Was dort von dem jüngeren Christusideal bemerkt ward, daß die Zeit, die es schuf, sich in ihm unbewußt selbst erfaßte, kann auch füglich von der neuen Bestattungsweise gelten. Sie scheint mir nur ein einzelner Zug in dem Gesamtbild der Kirche zu sein, die nach den Verfolgungen sich dauernd auf Erden einrichtete. Daß Rom damit den Anfang machte und bereits Papst Silvester nicht mehr in den Katakomben, sondern über ihnen seine Ruhestätte fand, ist offenbar nicht zufällig. — Nachdem die röm. Hypogäen aufgehört hatten, dem Begräbniszweck zu dienen, der allein ihre Entstehung veranlaßt hatte, wurden sie jedoch keineswegs verlassen, sondern erhielten nur eine andere Bestimmung. Sie blieben Wallfahrtsorte und Andachtsräume, wobei die Verehrung der Märtyrer und ihrer Gebeine im Mittelpunkt stand. Bereits im 4. Jahrhundert nahm diese Art von Frömmigkeit eine große Ausdehnung. Sie wurde dadurch besonders gefördert, daß Papst Damasus bebedeutende Restaurationen in den verfallenen Gängen und Kammern vornahm und durch Anlage von neuen Zugängen, namentlich Treppen, sowie durch Errichtung von Denksteinen zu Ehren der Heiligen, für die er selbst die Texte verfaßte, während sie sein Steinmetz Furius Dionysius Philocalus einmeißelte, den Zutritt zu den unterirdischen Räumen und ihre Benützung erleichterte. Vgl. dazu auch oben IX. Bd S. 174, 40. In der Fürsorge für die Katakomben, als Ziel von Wallfahrern, folgte ihm auch eine Reihe von Päpsten des 5. und 6. Jahrhunderts. Vgl. näheres de Rossi, Roma sott. I p. 215 sqq. Freilich ward durch solche Bestrebungen das ursprüngliche Aussehen zahlreicher Teile der römischen Katakomben sehr verändert. Gilt dies schon von den Stellen, wo vorhandene Räume zu Kapellen erweitert und ausgestaltet wurden, so noch mehr von denen, in die förmliche Kirchen (Basiliken) hineingebaut wurden. In die erste Reihe gehören u. a. die Anlagen der St. Emerantiana im Coemeterium Ostrianum, der St. Cäcilia in der Callistkat., des St. Valentinus an der Via Flaminia, des St. Felicissimus und St. Agapetus in der Prätextatkat., in die zweite u. a. die Basiliken der Heiligen Agnes, Lorenz vor den Mauern und Nereus und Achilleus (Petronilla). Vgl. de Rossi, Roma sott. I p. 210 sqq. Bull. 1878 p. 130. Auf die Instandhaltung und Wiederherstellung solcher kirchlichen Stätten, selten aber auf die der Katakomben selbst, im 8. u. 9. Jahrhundert nimmt das Papstbuch wiederholt Bezug. Vgl. RQS 1900, 301—308. Auch an anderen Orten Italiens wurden in der nachkonstantinischen Zeit Katakombenräume in Kapellen umgewandelt oder über einzelnen Grüften Kirchen errichtet. Erwähnt seien die Basiliken des St. Januarius in Neapel und die sogen. Krypta des St. Marcianus in Syracus. Vgl. V. Schultze, Die Katakomben von S. Gennaro dei Poveri, S. 15 f.; Führer, Forschungen S. 13 f. Während in Rom im 5. Jahrhundert die chr. Hypogäen ihrem ursprünglichen Zweck zu dienen aufhörten, wurden solche auf Sizilien und wohl auch im ganzen Orient, soweit dieser es mit unterirdischen Begräbnisanlagen hielt, bis zum Ende des chr. Altertums und an manchen Orten noch darüber hinaus als Grüfte benützt. Vgl. die Nachweise unten unter V. Selbst in den von Rom nicht allzuweit entfernten Städten Castellamare und Sorrento hielt man noch in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters zähe an dem Katakombenbegräbnis fest. Vgl. Bull. 1879, p. 36 sq.

Die Begräbnisse unter der Erdoberfläche und unter dem freien Himmel waren die frühesten und verbreitetsten Bestattungsarten im chr. Altertum. Weiter kommen in Betracht Beisetzungen in Mausoleen sowie in und bei kirchlichen Gebäuden. Wie vorhin bemerkt, entstanden in Rom und anderwärts in und über den Koimeterien Kirchengebäude, die bestimmt waren, die Grüfte von Heiligen auszuzeichnen und diese größeren Scharen von Verehrern

zugänglich zu machen. Der Bau solcher Kirchen begann schon bald nach dem Anfang der Friedensära, der die Christenheit Konstantin d. Gr. verdankte. Dieser selbst schuf u. a. St. Peter und St. Paul vor den Mauern in Rom. Auch in derartigen Kirchen und um sie herum wurden Grabstätten angelegt, sei es, daß Senkgräber in den Boden eingelassen, oder Sarkophage u. dgl. benutzt wurden. Wo man die Umgebung der Kirchen für Grabzwecke heranzog, wurden nicht selten besondere Grabbauten errichtet, den man gerne Exedrengestalt gab, so z. B. in Nordafrika und in Salona. Zum Ausdruck exedra vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 474, zur Sache unten unter V, B. Die wichtigsten Cömeterialkirchen Roms sind die den Apostelfürsten gewidmeten, St. Lorenz und St. Agnes vor den Mauern und St. Pankratius. In ihnen und in ihrer Nähe wurden bis tief ins 6. Jahrhundert hinein unzählige Christen bestattet. So gingen denn im 4. und 5. Jahrhundert in Rom drei Arten von Gemeindefriedhöfen nebeneinander her, die Katakomben, die freilich je länger desto mehr verlassen wurden und die Gottesäcker unter freiem Himmel sowie in und bei den Cömeterialkirchen. — Hatten die Christen in den ersten drei Jahrhunderten den Bestimmungen der römischen Gesetze gemäß ihre Toten vor der Stadt begraben, so wurde schon im 4. Jahrhundert der Versuch gemacht, die alten Schranken zu durchbrechen, in Konstantinopel um 381. Daß die mittlerweile erfolgte Überführung der Gebeine von Aposteln und Märtyrern in die dortigen Stadtkirchen und gewiß auch der Wunsch, in ihrer Nähe begraben zu werden, zu diesem Versuch anspornte, besagt ein kaiserliches Verbot, das Bestattungen innerhalb der Stadt strengstens untersagte. Vgl. Cod. Theod. IX, 17, 6. Wie die weltliche Obrigkeit so betrachtete Chrysostomus es als selbstverständlich, daß die Leichen vor der Stadt ihre Ruhestätte fänden. Vgl. in Matth. hom. 73, 3; expositio in psalmum 5, 5 (ed. Montfaucon). Freilich wurde er selbst 438 in einer Kirche zu Konstantinopel begraben (vgl. Sokrates, hist. eccl. VII c. 45), und gleich ihm Fürsten und sonstige angesehene Personen. Waren solche Bestattungen zuerst nur Ausnahmen, so wurden sie hernach die Regel; und unter dem Druck der öffentlichen Meinung mußten die entgegenstehenden Gesetze eingeschränkt und später ganz aufgehoben werden. Eine Einschränkung war es, wenn die maßgebenden Persönlichkeiten fürs erste Beerdigungen nur im Atrium und in der Umgebung der Stadtkirchen gestatteten, innerhalb der Kirchenmauern jedoch verboten. Nicht in allen Gegenden vollzog sich freilich diese Entwickelung im gleichen Schritt. Vgl. die Nachweise in Jos. Binghami Origines sive antiquitates ecclesiasticae vol. X, Halae 1729, p. 12 sqq. Was speziell Rom angeht, so wurden die dortigen vorstädtischen Friedhöfe noch im 6. Jahrhundert benützt, die Nekropole sub divo über der Callistkat. bis 550 ungefähr und darüber hinaus die Grabstätten in und bei den Cömeterialkirchen. Indessen bereits das 6. Jahrhundert kennt auch Begräbnisplätze innerhalb der Stadtmauern, einen an der Erdoberfläche auf dem Esquilin und eine ganze Reihe in und bei den städtischen Kirchen. Wenn de Rossi den Grund für diese Verlegung in erster Linie in den Einfällen der Ostgoten erkennt (vgl. Roma sott. III p. 557), so möchte ich glauben, daß sie weniger wirksam waren als die Motive, die in Konstantinopel zu Angriffen auf die alten gesetzlichen Bestimmungen führten. Wohl erfolgten die Translationen der Leichen von Märtyrern und Konfessoren aus den vorstädtischen Koimeterien in die Stadtkirchen Roms in großem Stil erst im 8. und 9. Jahrhundert, aber schon vor dem 6. Jahrhundert umschlossen auch städtische Gotteshäuser Heiligenreliquien. Vgl. u. a. de Rossi, Roma sott. I p. 219 sq. Ueber die Geschichte der römischen Koimeterien bis zum Ende des chr. Altertums vgl. ibid. p. 184 sqq. III p. 393 sqq.

Da der dermalige Stand der Koimeterienforschung dem Urteil über die altchr. Grabstätten an der Erdoberfläche, abgesehen von Rom, noch große Zurückhaltung auferlegt, so wage ich es nicht, diese ebenso wie die unterirdischen genau nach Klassen zu scheiden. Indessen dürfte die für die letzteren gewonnene Einteilung im großen und ganzen auch auf jene ihre Anwendung finden. Zweifeln kann man allerdings, ob die Sarkophage und Senkgräber in der Nähe von drei Basiliken zu Mout in Kleinasien nicht als zu einem oder mehreren Gemeindefriedhöfen gehörig betrachtet werden müssen. Vgl. unten unter V, A, a, 3. Derselbe Zweifel erhebt sich hinsichtlich der chr. Nekropolen in Oberägypten, wenn auch nicht in demselben Grade. Denn dort sind die Heiden ebenfalls nahe bei einander bestattet. Vgl. unten unter V, B, a, 1 Mit Rücksicht darauf, daß in Athen Gräber und Grabinschriften in kleineren und größeren Gruppen an verschiedenen Orten gefunden sind, muß man annehmen, daß die Hauptstadt Griechenlands außer Familiengrüften Gemeindefriedhöfe besaß. Vielleicht geht sogar die Nennung der Kirche auf einer Inschrift darauf. Vgl. C. Bayet, De titulis Atticae christianis p. 29 sqq. Für Nordafrika steht

die Existenz von Gottesäckern, für die Glieder eine kirchlichen Gemeinde bestimmt, außer Zweifel. Vgl. oben unter III, B, b. Freilich läßt sich diese noch nicht ohne weiteres aus Tertullians Angaben über die areae und areae sepulturarum erweisen. Denn dieselben und ähnliche Ausdrücke brauchten auch die Heiden für ihre von Familien und Genossenschaften angelegten und benützten Begräbnisstätten. Vgl. oben unter I. Erst die Hinzunahme der Äußerungen Tertullians über die Sorge der Gemeinde für das Begräbnis der Armen (s. vorher) macht es mehr wie wahrscheinlich, daß die von ihm genannten areae Gemeindekoimeterien waren. Auch hat man kein Recht, die areae Macrobii Candidiani procuratoris, wo Cyprian beigesetzt wurde, als einen damals bereits bestehenden Gemeindefriedhof in Anspruch zu nehmen. Vgl. Cypriani acta procons. c. 5, opp. ed. Hartel III p. CXIII.

4. Herstellung, Beaufsichtigung und Verwaltung der Koimeterien. — Wenn man auch annehmen darf, daß in den ersten chr. Jahrhunderten die freie Liebesthätigkeit in ausgedehntem Maße wie der Notleidenden und Kranken, so auch der Toten sich annahm, so mußte doch die Bedürfnisfrage, die Schöpferin der kirchlichen Ämter schon in der apostolischen Zeit, je länger desto mehr zur Bestellung von bestimmten Beamten für die Totenbestattung drängen. Wann man damit begann, ist unbekannt. Aber es hat den Anschein, daß schon zur Zeit Cyprians besondere Personen aus der Gemeinde mit dem Begräbnis amtlich betraut waren. Vgl. Cypriani epist. VIII, 3. XII, 1 (ed. Hartel). Am längsten konnte man eigentliche Totengräber an den Orten entbehren, wo Einzelgrüfte aus den Felsen ausgehöhlt oder durch Mauerwerk hergestellt und Senkgräber in die Erde eingetieft wurden. Denn diese Arbeiten zu leisten waren gewöhnliche Steinhauer, Maurer u. dgl. im stande. Dagegen erheischte die Anlage von größeren Katakomben Leute mit besonderer technischer Ausrüstung. Aus diesen Gründen ist es wohl auch mit zu erklären, daß man aus der vorkonstantinischen Zeit so gut wie nichts und in der konstantinischen und nachkonstantinischen mehr aus dem Occident wie aus dem Orient über die Hersteller der Koimeterien erfährt. Aber selbst für die spätere Zeit kommen fast nur Rom und Konstantinopel in Betracht. Vgl. darüber besonders de Rossi, Roma sott. I p. 197 sqq.; III p. 514 sqq.; Kraus, Real-Encyklopädie I. Bd, S. 537 ff. Während die Gemeinde zu Rom um die Mitte des 3. Jahrhunderts noch keine Totengräber in den Reihen ihres Klerus besaß (vgl. Euseb, hist. eccl. VI c. 43), erscheinen in dem nordafrikanischen Cirta am Anfang der Diokletianischen Verfolgung solche als Kleriker niederster Ordnung unter der Bezeichnung fossores. Vgl. S. Optati Afri de schismate Donatistarum libri VII, Lut. Paris. 1700, p. 262 sqq. Somit erfolgte ihre Aufnahme unter die Geistlichkeit in der zweiten Hälfte des 3. oder in den ersten Jahren des 4. Jahrhunderts. Von der Vermutung de Rossis, daß zur Zeit des Bischofs Cornelius zu Rom die dortigen ostiarii zugleich die Leichenbestatter gewesen und darum nicht von diesem besonders erwähnt worden seien, wird man absehen müssen. Denn es ist nicht wohl denkbar, daß die Thürhüter an den Kirchen auch das arbeitsreiche und wegen der weiten Entfernung der Katakomben von der Stadt zeitraubende Amt hätten mitversehen können. Begegnen die fossores in Afrika auf der niedersten geistlichen Stufe, so werden sie sonst auch gelegentlich vor den ostiarii genannt. Hinsichtlich ihres Amtstitels ist zu bemerken, daß der Ausdruck fossor zwar auch außerhalb des Christentums angetroffen wird, aber ebenso wie *ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος* u. dgl. zu werten ist. Fossor und fossarius entspricht das Wort *κοπιάτης*, das im chr. Sprachgebrauch etwas später Eingang fand als die lateinischen Bezeichnungen. Daß es nur von *κοπιᾶσθαι* herzuleiten ist, beweisen einige Inschriften, darunter eine dem Longinus gewidmete *κοπιάσαντι ἰς ταυτα τὰ χωρία.* Vgl. de Rossi, l. c. III p. 534. Diese Inschriften sowie eine andere, Corp. inscript. Graec. IV n. 9546; de Rossi, l. c. p. 432, bezeichnen kurz und bündig die Thätigkeit der Fossoren: sie stellten die Grüfte her und waren die *τοποφύλακες* der Koimeterien. Daß in den größeren Katakomben nur mehrere solcher Leute der laufenden Arbeiten Herr werden konnten, ist leicht zu begreifen. Indessen ist diese Mehrzahl auch durch Inschriften bezeugt. Im Gegensatz zu Le Blant, der die lapicidae, die Hersteller namentlich der Grabinschriften, mit den Fossoren indentifiziert, hält de Rossi jene nur für die diesen beigeordneten Hilfsarbeiter. Wohl aber sieht er in den fossores und caementarii die nämlichen Leute, weil ja bei der Anlage der Gräber an der Erdoberfläche, die die letzteren nennen, das Ausheben des Bodens und das Ausmauern der Gräber Hand in Hand ging. Vgl. Bull. 1887 p. 73 sq. In die Thätigkeit der Fossoren lassen eine Anzahl von Katakombenbildern, die sie mitten in der Arbeit oder mit ihren Werkzeugen darstellen, und noch mehr ihre Schöpfungen selbst einen genauen Einblick thun. Vornehmlich die Katakombenbauten zeigen, daß sie mehr wie gewöhnliche Handarbeiter waren, die nur Hauinstrumente

zu brauchen verstanden. Die gewaltigen Galeriennetze, in einem und mehr Stockwerken angeordnet und die Einzelarchitektur der großen Nekropolen lassen die Fossoren füglich mit Architekten, vergleichen. In welcher Weise sie für ihre Leistungen entschädigt wurden, ist für die erste Zeit nicht zu entscheiden. Aber es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß sie für ihren Unterhalt auf freiwillige Liebesgaben angewiesen waren. Später floß indessen diese Quelle spärlicher, so daß ihre Lage eine ziemlich prekäre wurde. Bemerkt doch der unbekannte Verfasser der Schrift de septem ordinibus ecclesiae: Eget . . . in sepultura fossarius, moriuntur fame, qui alios sepelire mandantur, poscunt misericordiam, qui misereri aliis sunt praecepti, und erhebt deshalb die Forderung, die Fossoren wie die sonstigen Geistlichen aus den Einkünften der Kirchenkasse (arca ecclesiae) zu besolden. Vgl. MPL t. 30 p. 154. Ob er damit bei den obersten Leitern des kirchlichen Finanzwesens, den Bischöfen, durchgedrungen, steht dahin. Würden aber auch die Fossoren aus der Kirchenkasse unterstützt worden sein, so hätten sie immerhin daher nur einen Teil ihres Lebensunterhaltes bezogen. Denn aus dem 4. und 5. Jahrhundert sind viele Inschriften erhalten, die beweisen, daß sie sich durch Verkauf von Gräbern nicht unerhebliche Summen verdienten. Vgl. hernach unter 5. Freilich gerade diese Art scheint zu Unzuträglichkeiten geführt und schließlich auch den Untergang des Fossorentums mit herbeigeführt zu haben. Namentlich benützten sie die ihnen von den Kirchenoberen gewährte Freiheit dazu, um die vielbegehrten Grabstellen in der Nähe von Märtyrergrüften um teures Geld zu verkaufen. Mit Mißbräuchen dieser oder ähnlicher Art dürfte auch die Tilgung des einen und anderen Namens von ihnen auf Grabschriften (memoriae damnatio) in ursächlichem Zusammenhang stehen. Vgl. de Rossi, Bull. 1888/89 p. 140 sq. Nuovo Bull. di arch. crist. 1900 p. 136 sqq. Schon in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts erreichte in Rom das Fossorenwesen, wie es sich im Jahrhundert zuvor ausgebildet hatte, sein Ende; wahrscheinlich wurde es als kirchliche Institution förmlich aufgehoben. — Auch Konstantinopel besaß beamtete Totengräber, freilich außerhalb des Klerus stehende. Konstantin d. Gr. begründete diese Einrichtung, indem er der Kirche 950 lecticarii und decani zuwies. Kaiser Anastasius fügte noch weitere 150 hinzu. Diese Leute besorgten zwar die Begräbnisse umsonst, erhielten aber Steuerfreiheit und andere Vergünstigungen, so daß ihr Posten sehr einkömmlich und darum selbst von reichen Kaufleuten begehrt war. Von Ambrosius erfährt man, daß in seiner Gemeinde das Begräbniswesen in der Hand von Klerikern lag, aber sonst keine näheren Angaben. Vgl. MPL 17 p. 745. Anzeichen, die auf Leichenbestatter gehen, glaubt Vercoutre bei Sfax in Nordafrika gefunden zu haben. Vgl. Revue archéologique III[e] série t. X, p. 192.

Weiter zurück als unsere Nachrichten über die Fossoren reichen diejenigen über die Aufsichts- und Verwaltungsbehörden der Koimeterien. Mit der Ausgestaltung der Privatgrüfte zu Gemeindefriedhöfen gelangten diese ganz von selbst in die Einflußsphäre der Bischöfe, die hier offenbar, um mit Cyprian zu reden, als Inhaber der diligentia und administratio religiosa in Betracht kommen. Vgl. Cyprian, epist. 5, 1; 14, 2; 20, 1. Freilich bedienten sie sich bei der Ausübung dieser beiden Seiten ihres Amtes geeigneter Hilfskräfte aus dem Kreise ihres Klerus. Darum ist es nicht auffällig, wenn seit dem 3. Jahrhundert als Aufsichts- und Verwaltungsbeamte der Gemeindegottesäcker zu Rom Geistliche erscheinen. Und weiter kann es an sich nicht befremden, wenn der nachweisbar erste Vorsteher eines Gemeindefriedhofs ein Mann war, der erst die Diakonenweihe besaß. Vgl. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, 1. Bd (1890), S. 107 f. Als solcher wird Callistus genannt, den Bischof Zephyrinus von Rom nach dem Tode seines Vorgängers Victor, somit 198 oder 199, *εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν*. Vgl. Philosophumena IX c. 12. Ungewiß bleibt, ob mit diesem Ausdruck alle damals schon vorhandenen oder in der Entstehung begriffenen Gottesäcker der römischen Gemeinde bezeichnet werden, oder bloß die Katakombe, die hernach Coemeterium Callisti hieß. Dagegen betraf zweifellos die Maßregel des Bischofs Dionysius (259 bis 268), die der liber pontificalis mit den Worten hic presbyteris ecclesias dedit et cymiteria beschreibt, alle Koimeterien Roms. Gemäß dieser Verteilung erhielten die damals in Rom vorhandenen Titular- oder Pfarrkirchen bestimmte Begräbnisplätze, und wurden die Titularpriester der einzelnen städtischen Gotteshäuser wie diesen, so auch den entsprechenden Koimeterien vorgeordnet. Später machte das Anwachsen der röm. Gemeinde die Errichtung von neuen Kirchen nötig und damit auch die Neuanweisung von Friedhöfen. Dies gilt namentlich vom Anfang des 4. Jahrhunderts, wo Bischof Marcellus nach dem Papstbuch die Zahl der Titularkirchen und Friedhöfe vermehrte. Bloß die Callistkatakombe wurde nicht von der Anordnung des Dionysius betroffen; sie stand

nach wie vor direkt unter dem Papst. Von dem Verhältnis zwischen den Pfarrkirchen und den zugehörigen Gottesäckern geben manche Grabschriften Kunde, die bald Gotteshäuser, bald Priester mit Namen nennen, letztere in Verbindung mit Graberwerbungen. In der Beaufsichtigung und Verwaltung der Koimeterien wurde die Priesterschaft der Pfarrkirchen durch Unterbeamte unterstützt. In Betracht kommen dabei seit dem Ende des 5. Jahrhunderts die praepositi und seit dem 6. Jahrhundert die mansionarii, jene an den wichtigeren Cömeterialkirchen, wie St. Peter, St. Paul und St. Lorenz, St. Pankratius u. s. w., diese an weniger bedeutenden Begräbnisplätzen angestellt. Auch das Coemeterium Callisti besaß einen praepositus, nur waren er und die praepositi von St. Peter, St. Paul und St. Lorenz nicht wie ihre übrigen Kollegen und die mansionarii den Titularpriestern, sondern dem Papst unmittelbar unterstellt. Mehr s. de Rossi, Roma sott. III p. 514 sqq.

Wie sich die Beaufsichtigung und Verwaltung der Koimeterien außerhalb Roms entwickelte, darüber fehlen Angaben. Allenfalls ist von Julia Concordia zu bemerken, daß dort einige Besitzer von Einzel- und Familiengrüften diese der Obhut von Körperschaften empfahlen. In einer Inschrift heißt es: arcam vetranibus cummendavi, CIL V n. 8755, ein anderes Mal: sepulcrum meum commendo civi(tati) Con(cordiensium), r(everendo) clero, ibid. n. 8747, weiter: [arca]m comendamus sancte aecclesiae (c)ivitatis Conco(r)diensium, ibid. n. 8740. Daß es den Besitzern der in Betracht kommenden Sarkophage hauptsächlich um den Grabschutz zu thun war, lehrt eine vierte Inschrift: petimus omnem clerum et cuncta(m) fraternitatem, ut nullus de genere nostro vel aliquis in hac sepultura ponatur, ibid. n. 8738. Vgl. auch hernach unter 6.

5. Beschaffung und Benützung der Gräber. — Im allgemeinen wurden die Grüfte im christlichen Altertum in der gleichen Weise beschafft und bereit gestellt wie in der vorchristlichen Zeit, umsonst und gegen Bezahlung, bei Lebzeiten und bei Todesfall. Unentgeltliche Grabstellen gewährten Erbschaft, Testament, Schenkung u. dgl., womit die Christen ihre Verwandten, Angehörigen, Freunde, Untergebenen u. s. w. bedachten. Dabei tritt aber die Unterscheidung des römischen Rechts zwischen Familien- und Erbgrab in den Hintergrund. Vgl. Gajus, Dig. 11, 7, 5: familiaria sepulcra dicuntur, quae quis sibi familiaeque suae constituit, hereditaria autem, quae quis sibi heredibusque suis constituit. Beispiele von kostenlosen Gräbern sind überaus häufig, weshalb ich keine Belege aus Inschriften zu geben brauche. Haben solche Grüfte viele Vorläufer im Heidentum, so ist es neu, daß christliche Gemeinden aus ihren Mitteln den Armen Ruhestätten auf den Gemeindekirchhöfen bereiteten. Vgl. vorher unter 3. — Unter den bezahlten Gräbern sind zunächst die Einzel- und Familiengrüfte zu nennen. Die meisten von diesen ließen die Besitzer und Stifter auf ihre Kosten neu herstellen. Selten wird die dafür aufgewendete Summe genannt. Von zwei Begräbnisstätten in Syrien ist erwähnt, daß die eine vom Jahre 342 15000 Denare und die andere vom Jahre 350 11000 Drachmen (?) kostete. Dabei bleibt freilich ungewiß, ob der Grund und Boden miteingerechnet ist oder nicht. Vgl. Le Bas, Voyage archéologique en Grèce etc. n. 2036 sq. Wenn in Salona für einen heidnischen Sarkophag 15 solidi aufgewendet werden mußten, so dürften die dortigen Christen für die Herstellung ihrer Särge ungefähr dasselbe bezahlt haben. Vgl. CIL III n. 8742. Daneben werden namentlich im Orient auch Begräbnisstätten angetroffen, welche die Christen nur aufs neue benützten. Vgl. unten unter V, A, a, 3. Daß sie immer auf rechtmäßige Weise in Besitz ihrer späteren Eigentümer kamen, muß um so mehr bezweifelt werden, als auf vielen Grabschriften Christen ihre Glaubensgenossen vor einer unerlaubten Aneignung ihrer Grüfte warnen. Vgl. hernach unter 6. Nur da und dort wird erwähnt, daß der Uebergang einer Gruft oder eines Grabplatzes von dem alten auf den neuen Besitzer durch Erbschaft oder Kauf erfolgte. Vgl. z. B. Ramsay, l. c. vol. I part I p. 117 (*ἐκ προγονεικῆς διαδοχῆς*) part II p. 562 (*ἠγόρασεν ἀργὸν τόπον*). — Weiter nahm auch in den Gemeindefriedhöfen Kauf und Verkauf von Familiengrüften und Einzelgräbern eine große Ausdehnung an. Indem zahlreiche Inschriften sich darauf beziehen, verzeichnen sie häufig die Käufer und Verkäufer, den Kaufpreis, die Lage der Gräber, die beim Kaufabschluß anwesenden Zeugen u. dgl., so daß sie manchmal mehr an einen Kaufakt als an eine Grabschrift erinnern. Soweit sie ein Urteil gestatten, beginnt diese Art von Grabbeschaffung im Abendland erst im 4. Jahrhundert. Unter den Katakomben liefern die von Syracus und Rom das meiste Material für die Kenntnis des Kaufs und Verkaufs von Grüften. Dabei beschränken sich die syracusanischen Inschriften auf kurze Angaben, meistens wählen sie nur *ἀγορασία*

als Stichwort, z. B.: *Ἀφροδισίας καὶ Εὐφροσύνου ἀγορασία τόπος*, Kaibel, Inscriptiones Gr. Siciliae et Italiae n. 79; *Αὐρηλίου ἀγορασία*, Notizie degli scavi di antichità 1893 p. 279. Vgl. auch Kaibel, l. c. n. 116. 153. 164. Notizie etc. l. c. p. 289. 291. 313. 1895 p. 485. 502. 505. Etwas ausführlicher lautet die Angabe: *Βίκτω[ρ] ἠγόρασεν τόπον ἀπὸ Ἀερίου*, Kaibel, l. c. n. 83. Auf einer Inschrift erscheint der Käufer des Grabes, die Kaufsumme und die beim Kauf anwesenden Zeugen: *Ἀγορασία Φηλίκος εἰατροῦ ὁλοκ(οτίνου) ά, συνμαρτυροῦντος Πέτρου καὶ Μαρκιάνου καὶ Μεθίου*, Notizie etc. 1895 p. 486. Zwar fehlt es auch in Rom nicht an Grabschriften, auf denen die Grufteigentümer ganz kurz bemerken, daß sie ihren Besitz käuflich erworben, gewöhnlich durch comparare, emere oder facere ausgedrückt, aber in der Regel ist das hier übliche Formular länger als in Syracus. So wird auf der bis jetzt nachweisbar ältesten diesbezüglichen Inschrift von einem Grabkäufer gesagt: cumparavit [. . .]onus se bibo [concedent]e papa Liberio, woraus hervorgeht, daß Papst Liberius die käufliche Erwerbung eines Grabes in der Kat. der Cyriaka gestattete. Vgl. de Rossi, Bull. 1876 p. 17. Auch noch später wird die Erlaubnis von Päpsten zu Graberwerbungen erwähnt, freilich handelt es sich dabei um Begräbnisstätten in bestimmten Kirchen. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 553. Da die Fossoren seit den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts und in den 3 bis 4 ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts, vielleicht infolge der bedenklichen Rolle, die sie bei der Wahl des Papstes Damasus gespielt hatten (l. c. p. 542), in den römischen Koimeterien die tonangebenden Leute waren, so werden sie in dieser Zeit als Verkäufer von Gräbern in den Hypogäen, auf den Kirchhöfen unter freiem Himmel und in Kirchen, oder als Kaufzeugen häufig genannt, teils kurz, teils in förmlichen Kontrakten. Um einige Beispiele anzuführen, so erwähne ich zunächst zwei Inschriften aus der Lapidargalerie des Lateranmuseums in Rom, von denen die eine einen Fossor als Verkäufer, die andere die Fossoren einer Kat. als Kaufzeugen bezeichnet: Herclanius et Claudia se vivus emerunt a Aurentino fossore, und: Constantius et Sosanna se vivi locum sibi emerunt presentis omnis fossores. Offenbar nach einer handschriftlichen Aufzeichnung wurde die folgende Inschrift auf Stein übertragen: VII Calendas Febrarias ego Aur(elius) Constantius scripsi pro Aur(elio) Biaturinu, eum vendidisse locum, quem emit Aur(elius) Lauren(tius). Vgl. de Rossi, Bull. 1874 p. 11. Ein nicht unwichtiger Faktor bei diesem Grabverkauf bildete der Wunsch der nachkonstantinischen Christenheit, in nächster Nähe von Märtyrern die letzte Ruhestätte zu finden, ein Wunsch, von dessen Erfüllung eine Inschrift aus dem Jahre 382 bemerkt: [quod multi cupiu]n(t) et rari accipiun(t). Vgl. de Rossi, Inscriptiones I n. 319. Solchem Verlangen trugen die Fossoren dadurch Rechnung, daß sie die begehrten Gräber herstellten, freilich damit auch die ersten Veranlasser des Verfalls der Katakomben wurden. So ist es denn zu verstehen, wenn eine Inschrift von einem Käufer sagt: [lo]cum bisom[um e]mit at sancta Fel[icitatem], und wenn auf Grabschriften der Callistkat. Grüfte ad sanctum Cornelium, ad Ippolytum u. s. w. erwähnt werden. Vgl. de Rossi, Bull. 1884/85 p. 151. Roma sott. III p. 547.

Daß die Fossoren sich mit der Berücksichtigung der Frömmigkeit ihrer Zeit nicht schlecht stellten, ist begreiflich. Die ihnen gezahlten Summen betrachtet auch de Rossi als hohe; auf zwei Inschriften, worunter die eine aus dem Jahre 426, für einen locus bisomus 1½ und 2 solidi, auf zwei anderen aber 1500 und 7000 folles. Vgl. Roma sott. III p. 549 sqq. Ob man aber wirklich an Steinmetzversehen denken darf, um die beiden zuletzt genannten Zahlen zu verstehen? — Es wurde schon angedeutet, daß die römischen Fossoren auch außerhalb der Katakomben Grüfte verkauften. Dieser Absatz dauerte nach ihrem Verschwinden aus den Nekropolen ohne Unterbrechung fort; ja die Nachfrage nach käuflichen Grüften steigerte sich noch gegen das Ende des christlichen Altertums, weil man schon bei Lebzeiten sich einen Ruheplatz zu sichern bestrebt war. Jetzt wurden die Graberwerbungen mit dem praepositi, mansionarii und deren Vorgesetzten vereinbart und die Abmachungen mit ihnen vielfach auf den Grabsteinen niedergeschrieben. Über die römischen Grabschriften, die auf Grabanschaffungen Bezug nehmen, vgl. besonders Marchi, Monumenti delle arti crist. p. 114 sqq.; de Rossi, Roma sott. I p. 213 sqq.; III p. 542 sqq., Inscriptiones I und Bull. öfters. — Auch außerhalb Syracus' und der ewigen Stadt sind in Italien Beispiele von Grabkäufen nachweisbar, so in Corneto. Vgl. de Rossi, Bull. 1875 p. 102. Angesichts des Handels mit Gräbern in der nachkonstantinischen Kirche und der dafür geforderten Preise, deren Höhe, wie es scheint, mehr als einmal die Herstellungskosten weit überstieg, kann man sich nicht genug wundern, daß dieser Unfug von den

kirchlichen Oberen geduldet und mitgemacht wurde. Eine löbliche Ausnahme bezeichnet allerdings Gregor I., der von einer käuflichen Ablassung der Gräber nichts wissen wollte. Vgl. Opera t. II, Parisiis 1705, p. 897; 927. Aber nach seinem Tode lebte das alte Unwesen wieder von neuem auf. Vgl. de Rossi, Roma sotteranea III p. 552 sq.

Um die Frage, wie die bei Lebzeiten und bei Todesfällen beschafften Gräber im christlichen Altertum sich zu einander verhalten, genau beantworten zu können, reichen die in Betracht kommenden Grabschriften nicht aus. Denn einmal bleibt ihre Zahl weit hinter der der Gräber zurück und weiter fällt das epigraphische Formular der verschiedenen Zeiten und Orte sehr ins Gewicht, das nicht gestattet, aus dem Fehlen einer Bemerkung über die Erwerbung eines Grabes zu Lebzeiten, wie se vivo fecit, se vivis fecerunt u. dgl., den Schluß zu ziehen, es sei erst nach dem Tode der bestatteten Person beschafft worden. Doch glaube ich mich mit der Annahme nicht zu irren, daß die Familiengrüfte im Orient häufiger als die Gräber in den Gemeindekoimeterien im Occident von den darin Beigesetzten schon bei Lebzeiten bereitgestellt wurden, ferner daß mehr Christen in der nachkonstantinischen als in der vorkonstantinischen Zeit sich eine Ruhestätte vor ihrem Tode erwarben.

Eine Stelle bei Tertullian, de anima c. 51, und das Verbot einiger Kirchenversammlungen, die Leichen dicht neben- oder aufeinander zu legen (vgl. Kraus, Real-Encyklopädie I. Bd S. 630), haben unter den Archäologen die Meinung aufkommen lassen, im Altertum habe jeder Christ sein besonderes Grab erhalten, und sei eine Berührung der Leichen untereinander strenge vermieden worden. Aber diese Ansicht ist unhaltbar. Es ist namentlich Paolo Orsi zu danken, daß er bei seinen Ausgrabungen in den Koimeterien Siziliens auch auf die Zahl der jeweils in den Grüften beigesetzten Leichen geachtet und auf diese Weise sichere Anhaltspunkte für die Benützungsfrage der Gräber geliefert hat. In den größeren Katakomben zu Syracus, S. Giovanni und Cassia, wurden oft in einem Grab zwei Leichen bestattet. Vgl. Notizie degli scavi 1893 p. 308; 311. 1895 p. 481; 483; 486 u. s. w. War es bei solchen Beerdigungen möglich, die Toten derart zu betten, daß sie neben einander zu liegen kamen, ohne sich zu berühren, so war dies bei drei und mehr Leichen, die in ein und demselben Grab Platz fanden, ausgeschlossen. Und doch fand Orsi Grüfte mit 3 Leichen, l. c. 1895 p. 510, mit mindestens 4, l. c. p. 487, mit 6, l. c. p. 482, mit 8, l. c. p. 518 u. s. w. In einem Fall füllten 6 Leichen eine Gruft, wobei je 3 nebeneinander lagen; aber die beiden Schichten trennte nichts voneinander, l. c. p. 519. In diesen Massengräbern wurden Erwachsene und Kinder häufig zusammen beerdigt. Doch gab es auch besondere Grüfte für Kinder, l. c. p. 484. Noch größer war die Anhäufung von Leichen in den kleineren Hypogäen bei Syracus. Vgl. Notizie degli scavi 1896 p. 334 sqq. Hier entdeckte Orsi in einer Anlage mit 19 Gräbern 94 und in einer anderen, nur aus einem Grab bestehend, sogar 18 Leichen. Vgl. l. c. p. 347 sq.; 353. Empfindet man bei solchen Massengräbern nicht weniger Ekel und Abscheu als bei den puticuli für die misera plebs auf dem Esquilin (vgl. vorher unter 2) und den bis in die neueste Zeit in Süditalien üblichen cisternenartigen Grablöchern, so kann es wenigstens mit einiger Genugthuung erfüllen, daß diese unwürdige Bestattungsweise der vorkonstantinischen Christenheit unbekannt war. Wurden doch die genannten Koimeterien noch in den letzten Jahrhunderten des Altertums und in den ersten des MA.s benützt. Daß schon in früherer Zeit auch in den Katakomben von Neapel mehr als 3 Leichen sich in ein und dasselbe Grab teilen mußten, steht fest. Vgl. V. Schultze, Die Katakomben von San Gennaro S. 38. Zweifellos beugte man sich in Rom tiefer vor der Majestät des Todes als auf Sizilien. Ob aber die dort bestatteten Christen nicht auch gelegentlich in ihrer Grabruhe gestört wurden und gegen ihren Willen bei Lebzeiten im Grabe anderen Platz machen mußten? Diese Frage lassen u. a. diejenigen Grabsteine unmöglich verneinen, die früheren christlichen Grüften entnommen und für neue verwendet wurden, wobei man die ursprünglichen Texte umdrehte, nach rückwärts kehrte oder ausmeißelte. In einem Falle läßt sich sogar nachweisen, daß eine Inschrift nacheinander für drei verschiedene Gräber benützt wurde. Vgl. z. B. de Rossi, Inscriptiones I n. 904; 937; 1100; 1123 u. s. w. Bull. 1863 p. 32; 84. Daß auch die Fossoren durch die Anlage von Grabstellen in der Nähe der Märtyrer älteren Grüften Schaden zufügten, ist nicht bloß zu vermuten, sondern an manchen Stellen der Katakomben noch heute zu sehen und erhellt mittelbar auch aus dem Denkstein, den Papst Damasus in der Papstkrypta errichtete, namentlich aus der Stelle: sed cineres timui sanctos vexare piorum. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 214. Noch mehr Gräber wurden durch

die Erbauung der Cömeterialkirchen zu Grunde gerichtet. Vgl. vorher unter 3. Der christliche Orient scheint sich am frühesten und leichtesten über die von dem natürlichen Gefühl eingegebene Schranke, jede Leiche in einem besonderen Behältnis zu bestatten und sie in ihrer Grabesruhe nicht zu stören, hinweggesetzt zu haben. Denn in den dort häufig gebrauchten Sarkophagen konnten durch Einfügung von Platten u. dgl. unmöglich immer so viele Abteilungen geschaffen werden, wie die darin beigesetzten Personen erheischten, deren Zahl, nach den zugehörigen Inschriften zu schließen, öfters nicht ganz klein war. Jedenfalls aber begegnet man in der östlichen Hälfte der Kirche schon im 3. Jahrhundert Maßnahmen gegen christliche Grabfrevler, Leute, die nicht nur Grüfte erbrachen und auf die vorher beigesetzten Leichen andere legten, sondern auch vor Beraubung der Toten nicht zurückschreckten, worübere nähere Angaben im nächsten Abschnitt folgen.

6. Grabschutz. — Noch verhältnismäßig wenig ist bisher die Gepflogenheit weiter Kreise im christlichen Altertum beachtet worden, ihre Gräber vor Verletzungen zu schützen. Damit folgten sie einerseits einem uralten Brauch und wurden andererseits die Vorläufer vieler Christen im MA. Die Verfluchung der Grabfrevler ist schon in einer Inschrift des Darius Hystaspis, bei den alten Äthiopiern u. s. w. nachweisbar. Vgl. Constantin Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868, S. 37 f. Ebenso wurden die Grabverletzungen bereits in der vorchristlichen Zeit mit Geldstrafen geahndet. Vgl. Königsberger Studien 1. Heft, Königsberg i. Pr. 1887, S. 83 ff. (Gustav Hirschfeld) und die dort S. 85 angeführte Litt. Ferd. Wamser, l. c. p. 4 sqq. Was man im Altertum unter Grabfrevel verstand, darüber geben am ausführlichsten die Grabschriften Auskunft, die im einzelnen nennen die Verletzung, Kauf und Verkauf, Verschenkung, Teilung, Verpfändung, Öffnung, Bestattung nicht Zugehöriger, Streitigmachung u. ä. der Grüfte durch Unberechtigte. Speziell die christlichen Grabschriften warnen am meisten und nachdrücklichsten vor der Öffnung und Benützung der Gräber durch Unbefugte d. h. solche, denen der Grufteigentümer nicht irgendwie das Recht zum Gebrauch seines Besitzes eingeräumt hat. Noch viel düsterer als das Bild, das die heidnischen Inschriften von Grabfrevlern entrollen, ist das, was die gesetzlichen Bestimmungen u. dgl. der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts und manche Kirchenväter kennen lehren. Nach jenen wurden die Gräber in verschiedenster Weise geplündert und die Grabdenkmäler ihrer Säulen und Steine beraubt, um als Baumaterial verwendet oder aber zu Kalk gebrannt zu werden u. s. w. Vgl. Cod. Theodosianus IX, 17. Von diesen verfaßte Gregor von Nazianz mehr als 80 Epigramme gegen die Leichenräuber, die es namentlich auf die in den Grüften niedergelegten Wertsachen abgesehen hatten, während Johannes Chrysostomus in seinen Predigten das Ausgraben und Erbrechen der Särge sowie den Raub der den Leichen mitgegebenen Gegenstände fort und fort geißeln mußte. Vgl. Gregor v. Naz., carm. sectio II epigram. 31 sqq., MSG 38 p. 99 sqq. Chrysost., de fato oratio 4; de Anna sermo 5, 5; in epist. I. ad Corinth. hom. 35, 6; expos. in psal. 48, 11 (ed. Montfaucon) u. s. w. — Was die christlichen Inschriften, die als Hauptquelle für den Schutz der Grüfte in Betracht kommen, betrifft, so kann dabei auffallen, daß sie vornehmlich Christen ins Gewissen reden wollen, wie aus ihren Hinweisen auf Gott, das ewige Gericht u. dgl. erhellt, und daß sie oft sich sehr harter Verwünschungen und Verfluchungen bedienen. In allen größeren Gebietsteilen der alten Kirche werden Inschriften angetroffen, die Grabfrevlern entweder mit Geldstrafen oder mit den göttlichen Strafen oder aber mit beiden zugleich drohen, nirgends aber so viele als in Phrygien und in den angrenzenden Provinzen Kleinasiens, sowie in Julia Concordia und Salona. Um diese Häufigkeit zu begreifen, kann man an die Art der dortigen Koimeterien denken, von denen sicher die Grüfte an den beiden letzten Orten aus einzelnen freistehenden und darum verhältnismäßig schutzlosen Sarkophagen bestanden. Freilich auch die Katakomben auf Sizilien kennen solche Inschriften, und den römischen Koimeterien sind Grabverletzungen nicht fremd (vgl. vorher unter 5), Beweis genug, daß nicht bloß die Grabstätten sub divo in Gefahr standen, von Unberufenen angetastet oder benützt zu werden. Das häufige Vorkommen ist vielmehr in erster Linie aus dem Brauch der Vorfahren der Christen in Kleinasien und sonst, ihre Gräber zu schützen, in befriedigender Weise zu erklären. Denn es ist gewiß nicht zufällig, daß die Form der christlichen Warnungen und Drohungen vielfach mit den heidnischen sich berührt, und daß wie das christliche, so auch das heidnische Phrygien an Grabschriften mit Strafdrohungen sehr reich, während umgekehrt das heidnische und das älteste christliche Rom an solchen arm ist. Vgl. Hirschfeld, a. a. O. S. 103. Wamser, l. c. p. 33. Und dieser Zusammenhang leuchtet noch mehr ein, wenn man auf die nachweisbar ersten Anfänge solcher Drohungen von Christen in Klein-

asien achtet, die, abgesehen von der Abercius-Inschrift, schon 216, 249, 253, 253/254, 256, 260/61 u. s. w. begegnen. Vgl. Ramsay, The cities etc. vol. I part II p. 720. 528. 560. 533. 560. 530. Um auch, so weit es an dieser Stelle möglich ist, auf den Inhalt der diesbezüglichen Inschriften einzugehen, so beschränken sich die wenigsten auf eine einfache Warnung vor Grabverletzung, wie eine von Syracus: *μηδὶς ἐξουσιάσῃ ἄλλος*, Kaibel, Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae n. 79. Häufiger wenden sie sich mit einer mehr oder minder dringlichen Bitte oder Beschwörung an die etwaigen Grabverstörer, z. B.: Peto a bobis, fratres boni, per unum Deum, ne quis VII (?) titelom molestet post mortem meam, Nuovo Bull. di archeol. crist. 1895 p. 13; *ὁρκοῦ σε* (oder *ὁρκοῦσι*) *κατὰ τοῦ Θεοῦ παντοκράτορος μηδένα αὐτὰς* [= 2 beigesetzte Mädchen] *σκῦλέ ποτε*, Kaibel, l. c. n. 187. Vgl. auch die Beispiele CIL X n. 178. 179. 760. 1193. 4539. Das inschriftliche Formular im Orient verzichtet gewöhnlich auf die Einkleidung in Bitte und Beschwörung, um den Grabfrevler unmittelbar auf die seiner harrenden Strafen, göttliche oder menschliche oder beide zusammen, hinzuweisen. Am kürzesten geschieht dies durch die Worte: *ἔσται* (*ἔστε, ἔστω*) *αὐτῷ* (*τῷ*) *πρὸς τὸν Θεόν*, Ramsay, l. c. p. 519 sq.; 522; 525 sq.; 528—530; 533; 535; 537 sq.; 540; 559 sq.; 565 (?); 718; 733; 743. G. Perrot u. s. w., Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie t. I, Paris 1872, p. 90. Papers of the American School . . . at Athens Vol. III, Boston 1888, p. 219. Archäologisch-epigraph. Mittheilungen aus Österreich-Ungarn Jahrg. 8 S. 224. Corp. inscr. Graec. III n. 3980. Anstatt *Θεὸν* ist gelegentlich ✱ [= *Χριστόν*] gesetzt, Ramsay, l. c. p. 526, und vor *Θεόν* noch *ζῶντα* oder *ἀθάνατον* eingeschoben, Ramsay p. 518 sq. 521 sq. 530. 534. Auch wird das bloße *τὸν Θεόν* umschrieben, so durch *τὴν χεῖρα, τὸ μέγα ὄνομα, τὸ μέγεθος τοῦ Θεοῦ*, Ramsay, l. c. p. 536; 525; Papers of the American School . . . at Athens Vol. II, Boston 1888, p. 153. Ähnlich einfach lauten die Wendungen *ἔχι πρὸς τὸν Θεόν* und *ἔχῃ δὲ πρὸς τὸν Θεὸν ὁ ἀνύγων* in Thracien und Galatien, Archäol.-epigr. Mittheil., a. a. O. S. 212; Jahrg. 7 S. 184, sowie *τότε πρὸς Θεὸν ὁ λόγος* und *δώσει Θεῷ λόγον* in den gleichen Provinzen, A. Dumont, Mélanges d' Archéologie et d'Épigraphie, Paris 1892, p. 337; Bulletin de Correspondance Héllenique 17[e] année, Paris 1893, p. 293. Spielen diese Inschriften nur auf die Verantwortung des Grabverletzers und die seiner wartenden göttlichen Strafen an, so erwähnen andere mehr oder weniger ausführlich das himmlische Gericht und verwünschen und verfluchen den Übelthäter für Zeit und Ewigkeit. Als Proben erwähne ich: *δώσι λόγον τῷ Θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως τοῦ κρίνοντος*, Dumont, l. c. p. 395; *ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν κρίτην Θεόν*, Ramsay, l. c. p. 537; *εἴη πρὸς τὴν ἐωνίαν κρίσιν ὁ ἀνύξας*, Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica vol. 33, Roma 1861, p. 181; *κριτῇ τῷ ζῶντι λόγον ἔνδικον* [*ποιήσει*?], Mittheilungen des Archäol. Instituts, Athenische Abth., 13. Bd (1888) S. 250; *τῆς τοῦ Θεοῦ ὀργῆς μεθέξεται*, C. Bayet, De titulis Atticae christ. p. 84; *ἔχι δὲ πρὸς τὸ* [*φοβερὸν δίκ*]*ημα τοῦ* [*Θεοῦ ἐν*] *ἡμέρᾳ κρίσεως*, ibid. p. 114; *τὴ*[*ν*] *κρί*[*σιν ἐν τῷ τέ*]*λι τὴν φοβερ*[*ὰ*]*ν* [*τ*]*οῦ Θεοῦ* [*δεδιότες προσ*]*δοκῶντες τὸ μέλ*[*λον*], Corp. inscr. Graec. IV n. 9298; *λήψεται παρὰ τοῦ ἀθανάτου Θεοῦ μάστειγα αἰώνιον*, Ramsay, l. c. p. 520; *ἔστε ἐπικατάρατος παρὰ Θεῷ ἰς τὸν ἐῶναν*, ibid. p. 559; *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεὸν, μήτε γῆι, μήτε οὐρανὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ παραδέξεται*, ibid. p. 557; *λόγον δῴη τῷ Θεῷ καὶ ἀνάθεμα ἤτω. Μαρὰν ἀθάν*, Bayet, l. c. p. 115; *τούτῳ μήτε γύη δοίη, μητ' οὐρανὸς εὐρὺς, μήτε βυθὸς καρποὺ*[*ς*], *μήτε* [*χθ*]*ὼν* [*ἀγ*]*λαὰ δῶρα*, Ramsay, l. c. p. 744. Vielfach noch härter und gelegentlich auch sehr drastisch lauten die Verwünschungen und Verfluchungen auf abendländischen Grabschriften, so in Akre auf Sizilien: [*Τ*]*ὸν δὲ Θεόν σε, φίλε, μή μου σκύλῃς τὸν* [*β*]*ό*[*θ*]*ρον, μή μοι δίξῃς φῶς.* [*Ἄ*]*ν δὲ θελήσῃς φ*[*ῶ*]*ς μοι δῖξε, σοὶ τὸ φῶ*[*ς*] *ὁ Θεὸς χόλι*[*ο*]*ν δώσῃ*, Corp. inscr. Graec. IV n. 9473; in Rom: *Εἴ τις τὰ ὀστᾶ μου σκυλεῖ, ἔσται αὐτῷ πρὸς τὴν ἐπερχομένην ὀργήν*, ibid. n. 9802; in Sorrento: Et adiuro bos omnes pos [= post] me bentu[ros . . . ne h]unc tumulum violari permittas, et si[. . .]n Christi ebeniat ei cot [= quod] est in psalmu CVIII, CIL X n. 761; in Rom: qui hunc locum biolaberit, abet parte cum Juda, Notizie degli scavi di antichità 1895, p. 203. Mehr Beispiele aus Italien, Gallien u. s. w., darunter auch solche aus dem MA., s. u. a. Annalen des Vereins für Nassauische Alterthumskunde und Geschichtsforschung 14. Bd 1877 S. 169—174. R. Fabretti, Inscriptionum antiquarum . . . explicatio (genauer Titel oben unter II) p. 110 sq.; 271 sq.; CIL V n. 5415, XI n. 322; 325; 329. Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule t. I p. 37; 290 sqq. ZdmG 36. Bd S. 164. Das Material im Corp. Inscr. Graec. ist

zusammengestellt von Julius Ritter, De compositione titulorum christ., Berolini 1877, p. 35 sqq. — Zusammen mit der Androhung der göttlichen Strafe und ihren Folgen wird auf einer Anzahl von Grabschriften auch den Grabverletzern die Zahlung einer Geldstrafe in Aussicht gestellt, so Ramsay, l. c. p. 525; 533; 536; 538; 717. Dabei erkennt man p. 525 aus dem *πάντων μεῖζον*, zwischen den beiden Strafen eingesetzt, daß die göttliche als die Hauptsache galt. Von diesen Inschriften stammt die p. 533 aus dem J. 253/254. Häufiger sind indessen die Beispiele, die lediglich mit Geldstrafen drohen, wobei namentlich Julia Concordia und Salona samt Traù den Ausschlag geben, so Ramsay, l. c. p. 531; 539; 542; 720; 733. Mittheilungen des deutschen archäol. Instituts in Athen 1881 S. 259; 1894 S. 57. CIL V n. 8721—8780 (mit wenigen Unterbrechungen). Kaibel, l. c. n. 2324—2336. Ephemeris epigraphica vol. II n. 553. CIL III n. 2654; 2666; 2704; 6399; 9507 sq. (J. 378 u. 382); 9533; 9535; 9567 sq.; 9569; 9585; 9597; 9663; 9667 sq.; 9670—9672 u. ö. de Rossi, Bull. 1878 p. 106. Wenn im Orient die Androhung von Geldstrafen auf den christlichen Grabsteinen seltener als ehedem bei den Heiden und seltener auch als die Androhung der göttlichen Strafen gefunden wird, so darf man wohl den Grund dafür in einer Inschrift von Eumenia erkennen, wo von dem Grabverstörer gesagt wird: *θήσει ἰς τὸ ταμεῖον προστείμου δην. φ'· εἰ καταφρονήσει τούτου, ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν*, Ramsay, l. c. p. 521. Darnach scheint es in der erwähnten Stadt auf Schwierigkeiten gestoßen zu sein, die Strafgelder für Grabverletzung auch thatsächlich von den Übelthätern zu erlangen. Während die entsprechenden heidnischen Grabschriften eine verhältnismäßig große Anzahl von Empfängern der Geldbußen nennen (vgl. Hirschfeld, a. a. O. S. 110 ff.), begegnen auf den aufgezählten christlichen nur zweimal je zwei Empfangsberechtigte, nämlich der römische bezw. kaiserliche Fiskus und eine Stadt: *δώσει τῷ ἱερῷ ταμείῳ, δώσει δηναρίων μυριάδες τριακοσίας κὴ τῇ πόλει δηναρίων μυριάδες ἑκατόν*, von denen also jener 500, diese 166 $^2/_3$ solidi erhalten sollte; und der römische Fiskus sowie die Stadt Hieropolis: *Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια χρυσᾶ καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χείλια χρυσᾶ*. Vgl. Mittheil. des archäol. Institutes in Athen 1881 S. 259. Ramsay, l. c. p. 720. Sonst erscheint lediglich das *ταμίειον*, auch als *ἱερώτατον τ.* bezeichnet, Ramsay, l. c. p. 521; 525; 533; 536; 538 sq.; 542; 717; 733. Mittheil. des archäol. Instituts in Athen 1894 S. 57, oder die *βουλή*, Ramsay, l. c. p. 525; 531, und einmal *οἱ ἀδελφοί* [= die christl. Gemeinde] auf einem Grabstein aus Heraclea in Thracien (?), de Rossi, Roma sott. I p. 107. In Julia Concordia wurden die Strafgelder zugewiesen fisco bezw. fisci viribus, *ἱερῷ (ἱερωτάτῳ) ταμείῳ* in allen Fällen, abgesehen von CIL V n. 8721; 8741, wo die res publica erscheint, und einigen Inschriften, die überhaupt keinen Empfänger bezeichnen. In Salona und Traù erhielt der kaiserliche Fiskus oder die dortige christliche Gemeinde, bezeichnet als ecclesia, sancta ecclesia und einmal als [ecclesia c]atol., die Geldbußen, ausgenommen CIL III n. 9672, wo vielleicht dem Erben des betreffenden Grabeigentümers die Geldbuße zufallen sollte. Der Kürze halber sehe ich von einer Aufzählung der Strafsummen ab. Nur das eine sei noch bemerkt, daß drei Denkmäler in Julia Concordia auch eine Leibesstrafe vorsehen, das Abhauen der beiden Hände, als deren Äquivalent sie die Zahlung einer libra Gold bezw. von 2 Pfund Gold und 5 Pfund Silber nennen, CIL V n. 8761; 8762; 8768. Die im Voranstehenden erwähnten Grabschriften zeigen, wie vornehmlich von privater Seite alle Anstrengungen gemacht wurden, um die Grabwelt zu schützen, eine Art Selbsthilfe, über die man aus litterarischen Quellen so wenig erfährt wie über die Mitarbeit, die die kommunalen und kirchlichen Gemeinden leisteten. Faßt man die Waffen ins Auge, mit denen die Grabfrevler abgewehrt wurden, so waren es in Julia Concordia und Salona wesentlich Geldstrafen, im Orient Drohungen mit dem göttlichen Gericht und mit Geldbußen. Dabei scheinen allerdings, wie wenigstens eine vorhin erwähnte Inschrift an die Hand giebt, an Orten wie Eumenia, die Geldstrafen nicht viel bedeutet zu haben. Mit den Privaten und Gemeinden vereinigten sich Staat und Kirche zum gemeinsamen Kampf gegen das Unwesen. Die weltlichen Herrscher setzten hohe Strafen auf Grabschändung, schlossen Grabverstörer von den üblichen Osterbegnadigungen aus und sprachen Frauen, deren Männer Grabfrevel begangen, das Recht zu, sich von diesen zu trennen. Vgl. Cod. Theodosianus IX, 17; 38, 7 u. 8. III, 16, 1. Auch die Kirche ließ sich mit Ermahnungen und Strafen nicht müßig finden. Vgl. außer den oben erwähnten Kirchenvätern J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta t. I, Romae 1864, p. 597; 629. Freilich alle diese Mittel richteten so wenig aus, daß die Grabverletzungen das christliche Altertum lange überdauerten. Und daran tragen gewiß manche Herrscher selbst die Schuld. Denn wenn ein

Mann wie Theodorich d. Gr. vom Standpunkt der Staatsraison aus den Satz verkündigte metallorum quippe ambitus solatia sunt hominum und demgemäß anordnete, Gold und Silber aus den Gräbern wegzunehmen, so konnten die gewöhnlichen Leichenhyänen nur zu leicht glauben, Privatleuten sei ein gleiches Thun erlaubt. Vgl. Cassiodor, Variorum liber IV, ep. 34. S. auch Marcian, Dig. XXXXVIII, 13, 4.

7. Veranstaltungen zum Gedächtnis der Toten in den Koimeterien. — Außer den Feierlichkeiten vor und bei dem Begräbnis der Christen kennt das Altertum eine Reihe von Veranstaltungen nach der erfolgten Beisetzung. Die Termine für diese waren in den ersten Jahrhunderten noch schwankend. Auch ist aus den in Betracht kommenden Quellen nicht immer mit Sicherheit zu entnehmen, ob die Termine von dem Tod oder dem Begräbnis an gerechnet wurden. Freilich erfolgte die Bestattung oft am Sterbetage. Am frühesten wird eine alljährlich sich wiederholende Feier am Grabe des Bischofs Polycarp erwähnt, die an dem Tag seines Martyriums (*ἡμέρα γενέθλιος*) stattfand. Vgl. Martyrium Polycarpi 18. Zur Zeit Tertullians war es jedenfalls in Afrika schon Sitte, die Wiederkehr des Sterbetags auch anderer Christen (natalitia) feierlich zu begehen. Vgl. Tertullian, de corona c. 3; de exhort. cast. c. 11; de monogamia c. 10: annuis diebus dormitionis; dazu Constit. apost. VIII c. 42. Cyprian, ep. 39, 3. Neben diesen jährlich wiederholten Totenfesten sind einmalige zu erwähnen, die am 3., 7., 9., 30. und 40. Tag nach dem Heimgange bezw. der Beisetzung gehalten wurden. Der 3. Tag wird m. W. zuerst genannt in den um 160—170 entstandenen Johannesakten des Leucius. Vgl. Acta apost. apocrypha ed. Lipsius et Bonnet P. II vol. I p. 186. Daneben wird er bezeugt von den apostolischen Konstitutionen, Ambrosius und Evodius. Vgl. Constit. apost., l. c. Ambrosius, de obitu Theodosii oratio 3, MSL 16 p. 1386. Augustin, epist. 158, MSL 33 p. 693 sqq. Daß man den 7. Tag auszeichnete, geben u. a. Ambrosius, l. c., und Augustin, Quaestionum in Heptateuchum lib. I quaest. 172, MSL 34 p. 596, an. Den 9. Tag kennen die apostolischen Konstitutionen, l. c. Der 30. und 40. Tag werden u. a. bei Ambrosius, l. c., angetroffen, letzterer auch in den apostolischen Konstitutionen, l. c., und bei Hieronymus in Verbindung mit der Trauerzeit. Vgl. epist. 118 ad Julianum, MSL 22 p. 963. Wenn vorhin bemerkt wurde, daß die Termine für die Totenfeiern im Altertum noch nicht überall die gleichen waren, so daß man beispielsweise an einem Ort den 30., an einem anderen Ort den 40. Tag beging, so ist der Grund hierfür hauptsächlich in den verschiedenen Vorbildern aus dem Judentum und der Antike zu erkennen. Ohne an dieser Stelle diese Behauptung förmlich beweisen zu wollen, möchte ich nur bemerken, daß Ambrosius, l. c., die Feier des 30. Tages auf 5 Mos 34, 8 und die des 40. auf 1 Mos 50, 3, Hieronymus, l. c., die des 7. Tages auf Sirach 22, 13 bezieht. Daß der 9. Tag infolge heidnischen Einflusses bei den Christen Eingang fand, darüber läßt Augustin keinen Zweifel. Weil dieser Tag eines biblischen Vorläufers entbehrte und an die heidnische Gewohnheit (novemdial) erinnerte, arbeitete er auf seine Abschaffung hin. Vgl. Quaestiones in Heptat. l. c. — Nicht alle die erwähnten Gewährsmänner bemerken, wo die Gedächtnisfeiern gehalten wurden. Die von dem Martyrium Polycarpi und Acta Joannis genannten fanden an den Ruhestätten der Verstorbenen statt, während die apostolischen Konstitutionen solche in den Koimeterien und in den Kirchen vorsehen. Wertvoll ist es, daß Leucius auch den Vollzug eines solchen Begängnisses schildert. Danach begab sich der damals in Ephesus weilende Johannes mit Andronicus und den Christen (*οἱ ἀδελφοί*) zu der Gruft (*μνῆμα*) der verstorbenen Frau des Andronicus, Drusiana, um dort die Eucharistie zu feiern (*ὅπως ἄρτον κλάσωμεν ἐκεῖ*). Johannes ging in die Grabkammer (vgl. dazu unten V, A, a, 3), betete dort, kam wieder heraus und teilte das Brot den Anwesenden aus. Vgl. Acta apost., l. c. und p. 193. Wenn hier nur das Brot erwähnt wird, so erklärt sich dies aus dem bekannten Standpunkt des Leucius. Wie die Christen in Kleinasien, so feierten auch die Christen in Afrika das Gedächtnis ihrer Heimgegangenen durch das heilige Mahl, was die oblationes bei Tertullian an den erwähnten Stellen und noch deutlicher Cyprian, epist. 1, 2. 12, 2. 39, 3 erkennen lassen. Selbstverständlich war die Eucharistiefeier auch bei diesen besonderen Gelegenheiten mit Gebet und Psalmengesang umrahmt. Leucius erwähnt nur das erste, die apostolischen Konstitutionen, VI c. 30, beide. Dadurch, daß das heilige Abendmahl, das Mahl der Gemeinschaft, durch das sich die Hinterbliebenen mit den Vollendeten vereinigten, in ihrer Trauer trösteten, zum seligen Sterben rüsteten u. s. w., zum Kern- und Herzpunkt der Totenfeiern gemacht wurde, erhielten diese ein spezifisch christliches Gepräge. Da vornehmlich Leucius, aber auch Tertullian keine weitere Veranstaltung zur Erinnerung an die Verstorbenen erwähnen, so muß man annehmen, daß es in ihrem Kreise bei der Feier der

Eucharistie sein Bewenden hatte. Auch späterhin begegnet die Eucharistie in Verbindung mit den Totenfeiern, aber umrankt von anderen Gebräuchen, so daß sie wenigstens in den großen Volkskreisen an Bedeutung einbüßen mußte. Hier handelt es sich zunächst um Mahlzeiten. Man wird sich nicht wundern, daß die beiden zuletzt genannten Autoren neben der Eucharistie nicht auch die Agape nennen, da beide ja schon zur Zeit Justins voneinander geschieden waren. Wenn indessen bald hernach bei den Totenbegängnissen auch Mahlzeiten erwähnt werden, so sind dies nicht mehr die alten Agapen, sondern, um es modern auszudrücken, Zweck- oder Gelegenheitsessen. Daß dem so ist, erkennt man schon an der Stellung, die sie einnehmen. Haben sie doch in den Canones Hippolyti nicht ihren Platz vor, sondern hinter der Eucharistie. Auch ist es bezeichnend, daß hier von ἀναμνήσεις die Rede ist. Vgl. H. Achelis, Die Canones Hippolyti S. 106. Unter diesen Umständen wäre angebracht, den Ausdruck Agapen aus der Koimeteriensprache ganz zu tilgen. Laut Angabe der Hippolytschen Canones wurden Totenmahlzeiten zum Gedächtnis der Entschlafenen überhaupt begangen. Am bekanntesten sind aber die Gelegenheitsessen an den Todestagen der Märtyrer und Heiligen, weil ihrer von den Kirchenschriftstellern wegen der dabei vorgekommenen Ausschreitungen öfters gedacht wird. Unmäßigkeit und Völlerei und, durch beide veranlaßt, Thätlichkeiten waren bei solchen Veranlassungen namentlich im 4. und 5. Jahrhundert an der Tagesordnung. Die heißblütigen Afrikaner thaten es nach dem Zeugnis Augustins allen anderen zuvor, und, was schlimmer ist, ihnen war nach der Angabe Pseudo-Cyprians das Gefühl für das Unwürdige ihres Gebahrens ganz abhanden gekommen. Über die Ausschreitungen in Nordafrika vgl. Augustin, de moribus ecclesiae cathol. I c. 34, MSL 32 p. 1342; epist. 22, MSL 33 p. 91; in psalm. 59. enarratio 15, MSL 36 p. 723; sermo 252 c. 4, MSL 38 p. 1174; de civ. Dei VIII c. 27, MPL 41 p. 255; contra Faustum XX c. 21, MSL 42 p. 385. Pseudo-Cyprian, de duplici martyrio c. 25, Cypriani opp. ed. Hartel III p. 236. Allein auch an anderen Orten machten sich bei solchen Feiern Üppigkeit und Schwelgerei breit, u. a. in Mailand und Rom. Dort zechte man bis zum Abend an den Märtyrergräbern, und hier wurden zur Zeit Augustins tagtäglich wüste Gelage in der Peterskirche gehalten. Vgl. Ambrosius, de Elia et jejunio c. 17, MSL 14 p. 754; Augustin, epist. 29, MSL 33 p. 119. Im Orient wurde in Zusammenkünften an den Märtyrergrüften sogar gegen das 6. Gebot gesündigt. Vgl. Chrysostomus, laudatio s. martyris Juliani 4, Opp. ed. Montfaucon t. II p. 678 sq. Aehnliches muß in den spanischen Koimeterien schon am Anfang des 4. Jahrhunderts vorgekommen sein. Vgl. Concil. Eliberitanum can. 35, Mansi, Concil. collectio t. II p. 11. Es wird niemand behaupten wollen, daß derartige Feiern des Gedächtnisses der Märtyrer und anderer Verstorbenen mit den alten Agapen etwas zu thun hatten. In ihnen wirkte vielmehr der Sauerteig der heidnischen dies parentales und feralia fort. Vgl. über diese u. a. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung 3^2 S. 310 f. Freilich selbst gutgesinnte und ernste Christen wurden noch im Bann des Heidentums gehalten. Hört man doch von Augustins frommer Mutter, daß sie, wie sie es in ihrer Heimat zu thun gewohnt war, auch in Mailand zu den Gräbern der Heiligen Mehlbrei, Brot und ungemischten Wein brachte, aber damit auf Veranlassung des Ambrosius abgewiesen ward, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima. Vgl. Augustin, confess. VI c. 2, MSL 32 p. 719 sq. Was der Mailänder Bischof dabei im Sinne hatte, ist klar. Er wollte der Völlerei gewisser Verehrer der Heiligen wehren, aber auch verhindern, daß den Heiligen gleich den heidnischen Manen Speise und Trank zur Bewirtung gespendet werde. Daß aber thatsächlich nicht nur den Heiligen, sondern auch anderen Toten von Christen sogar noch später Mahlzeiten vorgesetzt wurden, darüber lassen u. a. Augustin und das Konzil von Tours vom Jahre 567 keinen Zweifel. Ersterer wußte von vielen, qui luxorisissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos seipsos sepeliant, wie er sich auch darüber wunderte, cur apud quosdam infideles hodie tam perniciosus error increverit, ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant. Vgl. de moribus eccl. cathol., l. c.; sermo 90, 2, MSL 39 p. 2101, dazu sermo 91, 3, MSL 39 p. 2102. Letzteres wendet sich gegen Christen, qui in festivitate cathedrae domni Petri apostoli cibos mortuis offerunt. Vgl. Concil. Turonense II can. 22, Mansi, Conc. coll. t. IX p. 803. Speziell die heidnischen Trankopfer, die auf die Gräber der Heiligen gegossen wurden, bezeugt Paulinus von Nola: Simplicitas pietate cadit, male credula sanctos Perfusis halante mero gaudere sepulcris. Vgl. de Felice natalitium carm. IX v. 566 sq.,

MSL 61 p. 661. Über die heidnischen profusiones und Totenmahlzeiten vgl. u. a. Marquardt, a. a. O. S. 312 f. Während Männer wie Ambrosius, Augustinus und Paulinus von Nola die aus Speise und Trank bestehenden Totenopfer rückhaltlos verurteilten, hört man nichts davon, daß sie oder andere spätere Autoritäten auch die sonstigen Bestandteile des antiken Totenkultus, die im Christentum Eingang fanden, von den Lichtern abgesehen, beanstandet hätten. Hier sind zunächst die Darbringungen von Balsam und anderen Wohlgerüchen zu nennen, die, soweit sie flüssig waren, vielfach auf und in die Gräber selbst geträufelt wurden. Paulinus von Nola und Prudentius besangen sie und ihren köstlichen Duft. Vgl. Paul., de S. Felice natal. carm. VI v. 38 sq., MSL 61 p. 491. Prud., cathem. hymn. X v. 171 sq., MSL 59 p. 888; peristeph. XI v. 193 sq., MSL 60 p. 551. Wenn an der letzten Stelle von den Besuchern der Gruft des Hippolytus bemerkt wird: oscula perspicuo figunt impressa metallo, balsama defundunt (diffundunt), so hatte dabei der Dichter offenbar eine Vorrichtung an dem Grabe vor Augen, ähnlich der vor einiger Zeit von Orsi in den syracusanischen Katakomben entdeckten. Vgl. Notizie degli scavi 1893 p. 292 sqq. RQS 1894 S. 156 f., wo auch Abbildung. Das betreffende Grab ist mit einer horizontal gelegten Steinplatte abgedeckt, die an der Kopfstelle der darunter beigesetzten Leiche drei runde Öffnungen neben einander aufweist. Diese messen oben im Durchmesser 0,07 m, verengen sich aber in der Art eines Trichters nach unten. Eines von den drei Löchern besaß noch bei der Auffindung seinen ursprünglichen Einsatz, ein in der Mitte vertieftes Sieb aus Kupfer. Solche Vorrichtungen ermöglichten es, mit Balsam u. dgl. und, wo dies üblich war, mit Wein die Leichen zu benetzen. Gleichfalls mit drei Öffnungen, einer runden und zwei rechteckigen, ist die Platte versehen, die Grisar in der confessio zu S. Paolo f. l. m. fand. Vgl. RQS 1892, 122; 127 f.; Taf. 8. Daß der, wie mir scheint, älteste runde Einschnitt von Hause aus mit einem Deckel ausgestattet war, sieht man an den erhaltenen Spuren. Natürlich drängt sich auch hier die Vermutung auf, daß durch die Oeffnungen Flüssigkeiten in die Gruft hinabgelangten. Freilich gerade in der Paulskirche erfüllte einer der Einschnitte mit dem darunter liegenden Schacht sicher im MA. noch einen anderen Zweck. Darin hing während des Jahres das Weihrauchfaß, das am Feste des Apostels Paulus von den Päpsten heraufgeholt und gebraucht wurde. Diese Thatsache und die andere, daß schon im Altertum die Pilger mit Rauchfässern einherzogen und an den Gräbern der Heiligen Weihrauch anzündeten (vgl. RQS, a. a. O. S. 129 ff.), machen es ziemlich gewiß, daß man mit der Herstellung derartiger Öffnungen auch dem Brauch des Incensierens Rechnung trug, den die Christen von ihren Vorläufern kaum später übernommen haben dürften als die Übung, flüssige Wohlgerüche auszugießen. Vgl. auch unten unter VI, A, b, 1, sowie über die Verwendung von Weihrauch in der Antike Arnobius, adv. nat. VII c. 20, und die von Salben u. dgl. Marquardt, a. a. O. S. 312. Zum Aufguß von Wohlgerüchen dienten wohl auch die in den Koimeterien häufig eingemauerten Platten in der Nähe der Gräber. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 505. Eine im Altertum weit verbreitete Sitte war, die Gräber mit Blumen und Kränzen zu zieren, wobei Rosen und Veilchen bevorzugt waren. Je nach dem Belieben der Angehörigen oder nach den letztwilligen Verfügungen der Verstorbenen, die manchmal für diesen Zweck besondere Summen stifteten, erhielten die Grüfte mehr oder weniger häufig solchen Schmuck, am häufigsten aber an dem in Italien im Mai oder Juni begangenen Rosenfest (rosalia). Vgl. u. a. Sitzungsberichte der philos.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften 60. Bd, Wien 1869, S. 351 ff.; de Rossi, Roma sott. III p. 476; Alterthümer von Pergamon Bd VIII, 2, 1895, S. 265 f.; Marquardt, a. a. O. S. 311 f. und die an diesen Stellen angeführte Litteratur. Indem die Christen auch hier in die Fußtapfen der Antike traten, legten sie dann und wann auf den Gräbern ihrer Lieben und der Märtyrer lose Blumen oder Kränze nieder, wobei sie mit Vorliebe ebenfalls Rosen und Veilchen wählten. Vgl. Ambrosius, de obitu Valentiniani consolatio 56, MSL 16 p. 1376. Hieronymus, epist. 66, MSL 22 p. 642; Prudentius, cathemer. hymn. X v. 169 sq., MSL 59 p. 888, auch Kraus, Real-Encyklopädie I Bd S. 169 f. Dieser Brauch war jedoch zur Zeit des Minucius Felix entweder noch gar nicht, oder noch nicht in allen Teilen der Kirche üblich. Vgl. Octavius c. 12, 6 (ed. Halm). Gelegentlich des Rosenfestes mögen mit der Schmückung der Gräber auch Mahlzeiten und Austeilung von Rosen unter die Anwesenden verbunden gewesen sein, wie dies bei den Nichtchristen geschah. Der christliche Orient hielt besonders zähe an dem ῥοδισμός fest. Im griechischen Kalender trifft man ihn an verschiedenen Stellen. Vgl. Alterthümer von Pergamon, a. a. O., dazu de Rossi, Roma sott. III p. 504 sq. Vielleicht ist es aber noch bemerkenswerter, daß der Besitzer eines Grabes in Kleinasien der alljährlichen Wiederholung des ῥοδισμός

solche Wichtigkeit beimaß, daß er den Unterlassern mit derselben göttlichen Strafe drohte, die sonst den Grabfrevlern in Aussicht gestellt wurde. Vgl. Ramsay, l. c. p. 562: [ἐὰν δὲ μὴ ἐθέλωσιν] ῥοδίσαι κατὰ ἔτος, [ἔσ]ται αὐτοῖς πρὸ[ς τὴ]ν δικαιοσύ[νην] τοῦ Θεοῦ. Schließlich ist in dieser Reihe das Anzünden von Lichtern zum Gedächtnis der Toten zu erwähnen. Über die entsprechende antike Gepflogenheit vgl. Marquardt, a. a. O., S. 312. Minucius Felix weiß von einem Gebrauch der Lichter im christlichen Sepulkralwesen noch so wenig, daß er den Oktavius seinem heidnischen Gegner gegenüber die Verwunderung aussprechen läßt: quemadmodum tribuatis exanimi aut sentienti facem. Vgl. Octavius c. 38, 3 (ed. Halm). Lactantius lehnte augenscheinlich mit der Darbringung und Verwendung von candelae, cerae und lumina im Kultus Beleuchtungsgegenstände bei den Leichenbegängnissen und an den Gräbern der Christen gleichfalls ab. Vgl. divin. instit. VI c. 2, MSL 6 p. 637 sqq. Die Synode von Elvira vollends verbot das Anzünden von Kerzen in den Koimeterien bei lichtem Tage unter schwerer Strafe und mit der merkwürdigen Begründung: inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt. Vgl. Concil. Eliberitanum can. 34, Mansi, Conc. coll. t. II p. 11. Aber gerade dieses Verbot zeigt, daß spätestens zu Anfang des 4. Jahrh. in Spanien Lichter an den christlichen Grüften gebraucht wurden, eine Sitte, die in anderen Gegenden wenigstens seit dem genannten Jahrhundert so wenig beanstandet wurde wie die Sitte, die Leichen mit Fackeln, Lampen oder Wachskerzen zu ihrer Ruhestätte zu geleiten. Vgl. u. a. Chrysostomus, in epist. ad Hebr. hom. IV, 5, Opp. ed. Montfaucon t. 12 p. 46. Gregor v. Nyssa, de vita Macr., MSG 46 p. 993. Hieronymus, epist. 108, MSL 22 p. 904. Zahlreiche Belege für die Verwendung von Leuchtkörpern an den Gräbern liefern die altchristlichen Monumente. Wenn auch zweifellos ein Teil der in den Katakomben gefundenen Öllämpchen, die in kleinen Nischen, auf Konsolen aufgestellt und mit Mörtel an den Gräbern befestigt waren, dazu dienten, um die dunkeln Gänge und Kammern zu erhellen, so darf man mit der gleichen Sicherheit einen anderen Teil auf die Veranstaltungen von Totenfeiern zurückführen. Vgl. unten unter VI. Auf diese spielen indirekt auch die Leuchter und Kerzen auf Kunst- und inschriftlichen Denkmälern an. Vgl. u. a. de Rossi, Roma sott. III p. 506 sq. Bull. 1887 p. 122 sqq. Wilpert in der Ephemeris Salonitana, Jaderae 1894, p. 47. Heutzutage mag man sich an der Poesie, die über dem Duft der Narde, der Farbenglut der Blumen und dem Lichtschein der Lampen bei den Gedenkfeiern ausgegossen war, und an den mancherlei sinnigen Deutungen, die die altchristlichen Schriftsteller diesen Gebräuchen angedeihen ließen, ergötzen; aber man darf auch den Schaden nicht vergessen, der dem Christentum durch die Herübernahme solcher Veranstaltungen aus der Antike erwuchs. Denn einmal verbarg sich unter ihnen nur zu leicht der Ernst des Todes, weiter trat hinter ihnen die Hauptsache der Totenfeier, die Eucharistie, zurück, und ferner schmuggelten sich mit ihnen, auch wo sie harmloser Natur waren, Aberglauben und Schlimmeres bei vielen Christen ein.

Um nunmehr auch die Örtlichkeiten der Koimeterien, wo die Veranstaltungen zum Gedächtnis der Verstorbenen gehalten wurden, zu betrachten, so fanden die Darbringungen von Wohlgerüchen aller Art, von Blumen, Lichtern, und, wo dies üblich war, von Speise und Trank an den Gräbern selbst statt. Ob dies auch von der Feier der Eucharistie und Totenmahlzeit gilt? Mit der Beantwortung dieser Frage begegnet man mehr Schwierigkeiten, als man denken sollte. Denn die Koimeterien, von denen man vor allem Auskunft erwartet, geben diese vornehmlich für die vorkonstantinische Zeit weder in dem wünschenswerten Maße, noch mit der erforderlichen Sicherheit, kein Wunder darum, daß auch de Rossi in diesem Stück sogar bezüglich der römischen Katakomben hauptsächlich auf Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten sich beschränken mußte. Nach den erwähnten Johannesakten spielte sich die Eucharistiefeier teils in, teils vor einer Grabkammer ab. Freilich darf man auf diese Zweiteilung nicht zu großes Gewicht legen, da ja Drusiana, zu deren Andenken die Feier ursprünglich bestimmt gewesen, schon vor dem Beginn der heiligen Handlung aus ihrer Gruft auferstanden war. Weil in der sonst ausführlichen Erzählung des Leucius ein Altar nicht erwähnt wird, so dürfte ein solcher nicht vorhanden gewesen sein. Wenn aber auch hier, obwohl die Eucharistie infolge der Wiedererweckung der Verstorbenen kein Totenbegängnis mehr war, der erste Teil der Handlung im Innern der Grabkammer vor sich ging, so darf man wohl den Schluß wagen, daß der Ort für die wirklichen Gedenkfeiern, auch die mit Mahlzeiten verbundenen, in nächster Nähe der Beigesetzten zu suchen ist. Diesem Schluß legen die Denkmäler nichts in den Weg. Im Orient, der wie schon bemerkt (vgl. vorher unter 3, auch hernach unter V, A, a), in der Hauptsache bei dem System der Einzel- und Familiengrüfte stehen blieb, konnten solche Begängnisse, an denen doch nur

eine kleinere Zahl von Angehörigen und Freunden der Verstorbenen beteiligt war, entweder in den Grabkammern an und unter der Erdoberfläche, oder, wo sie einen Vorraum, eine Vorhalle, einen Oberbau (solarium, cubiculum superius) u. dgl. besaßen, in diesen gehalten werden. Vgl. über die verschiedenen Bestandteile der Koimeterien im Morgenland unten unter V, A, a. Ja, vielleicht veranlaßte sogar die Rücksicht auf die Totenfeierlichkeiten die orientalischen Christen, daß sie gleich ihren Vorfahren zu den Grabräumen häufig noch andere Gelasse hinzufügten. Lediglich auf diese Rücksicht möchte ich aber die Bänke zurückführen, die man in den Grabstätten des Orients öfters längs der Wände antrifft. Denn einmal haben sie mit Bankgräbern nichts zu thun, weiter sind sie viel zu plump, um als architektonische Zierglieder, etwa Sockel, gelten zu können, vor allem aber finden sich viele Gegenstücke zu ihnen in nichtchristlichen Grabanlagen sowie in manchen christlichen Katakomben des Abendlandes, über deren Zweck m. W. ein Zweifel nicht obwalten kann. Ob auch die Gedenkfeiern für die unter freiem Himmel in Senkgräbern, Sarkophagen u. dgl. beigesetzten Christen an deren Grüften selbst stattfanden, muß ich dahin gestellt sein lassen. Allerdings ist es denkbar, daß dort im Bedarfsfalle Bänke und Tische aufgestellt wurden, wie solche auch für die größeren Katakomben des Occidents anzunehmen sind, oder daß die Beteiligten sich auf der Erde niederließen. Damit aber diese Vermutung mehr wie ein bloßer Einfall des Augenblicks erscheint, erinnere ich an die mancherlei Nachrichten, wonach christliche Gottesdienste im Freien begangen wurden, und an die im Altertum verbreitete Sitte, auf dem Rasen ausgestreckt zu speisen. Vgl. z. B. Eusebius, vita Constantini I c. 53. Marquardt, a. a. O. S. 309. Wenn Christen in Kleinasien soweit in der Nachbildung heidnischer Begräbnisstätten gingen, daß sie auch den *βωμός* sich aneigneten, so diente dieser gewiß nicht zum bloßen Schmuck, sondern wurde bei den christl. Totenfeiern in ähnlicher Weise verwendet wie bei der heidnischen. Vgl. dazu unten unter V, A, a, 3.

Aber man wird gut thun, nicht nur etwa in diesen wenigen Fällen mit Einflüssen der Antike auf die Örtlichkeiten, wo die Gedenkfeiern gehalten wurden, und deren Ausstattungsgegenstände zu rechnen, eine Betrachtungsweise, für die de Rossi hinsichtlich der römischen Koimeterien wertvolle Richtlinien gegeben hat. Vgl. Roma sott. III p. 473 sqq. Zur Ermittelung der Stätten für die Feier der Totenmahlzeiten geht er von den heidnisch-römischen Grabanlagen mit ihren exedrae, scholae, triclinia, trichilae, pergulae, solaria und cubicula superiora aus. Gleiche oder ähnliche Bauten errichteten die Christen der Welthauptstadt schon in der vorkonstantinischen Ära über den Katakomben und benützen sie nach de Rossi für ihre Gedächtnismahle, während sie die Eucharistie in den Hypogäen feierten. Allein bei dieser These geht es ohne große Schwierigkeiten nicht ab. Um nur die Hauptsachen zu nennen, so ist schon die architektonische Instanz, auf die sich de Rossi beruft, nicht beweiskräftig. Er vergleicht die Katakomben und die nach seiner Ansicht zum Speisen verwendeten Räume über diesen mit den cubicula inferiora und superiora heidnischer Begräbnisstätten. Aber eine untere und obere Kammer besaß nur ein verhältnismäßig kleiner Teil der antiken Sepulkralanlagen. So fehlte ein unteres Gelaß in dem auch von de Rossi öfters besprochenen Gruftbau, dessen Teile in dem Testament seines Stifters bis ins Detail geschildert werden. Vgl. Bull. 1863 p. 95. 1864 p. 25 sqq. Roma sott. III p. 473 sq. Weiter muß es Bedenken erregen, wenn de Rossi aus der Totenfeier zwei an verschiedenen Orten vollzogene Handlungen macht. Betont er doch selbst, daß in der Antike das Opfer und Mahl zum Andenken an die Verstorbenen ein Ganzes bildeten. Durchschlagend scheint aber zu sein, daß weder patristische, noch epigraphische Quellen für de Rossis Aufstellung ins Feld geführt werden können. Im Gegenteil, die Canones Hippolyti begegnen ausdrücklich etwaigen Versuchen, Abendmahl und Totenmahlzeit an zwei verschiedenen Tagen zu begehen. Indem sie auf diese Weise die zeitliche Zusammengehörigkeit beider betonen, dürften sie auch ihre Abhaltung an zwei verschiedenen Orten ausschließen. Vgl. H. Achelis, Die Canones Hippolyti S. 106: Si fit *ἀνάμνησις* (fiunt *ἀναμνήσεις*) pro iis, qui defuncti sunt, primum, antequam consideant, mysteria sumant; neque tamen die prima. Außerdem sei bemerkt, daß die von de Rossi angezogenen Bauten über den Katakomben, die er für die Abhaltung der Mahlzeiten in Anspruch nimmt, nicht dem Versammlungswerk, sondern dem Grabzweck, wie die darin gefundenen Grüfte zeigen, ihren Ursprung verdanken, also auch nicht ohne weiteres von den Angehörigen der in den Hypogäen Beigesetzten benützt werden konnten. Im Gegensatz zu dem großen Meister möchte ich darum glauben, daß es die Regel war, auch in den römischen Koimeterien Begängnisse zum Andenken der Entschlafenen, Eucharistie und Mahl, jeweils da zu feiern, wo der Betreffende, dem die Veranstaltung galt, ruhte. Selbstverständlich erfährt mit dieser Meinung de Rossis Vorgehen, die Vorbilder für die

altchristlichen Grabbauten an der Erdoberfläche in der Antike zu suchen, keinerlei Einschränkung. Könnte mir aber eingewendet werden, daß Essen und Trinken sich doch wohl schwerlich mit der Würde und dem Ernst der Katakomben vertragen hätten, so brauchte ich nur noch einmal auf die wüsten Szenen zu verweisen, die sich an und über den Märtyrergräbern und selbst in der Peterskirche zu Rom abspielten. — Für die Benützung der römischen Katakomben bei Totenfeiern gewinnt man aus deren Architektur manche Anhaltspunkte. Zunächst nenne ich einen Raum von über 8 m Breite und über 4 m Tiefe vor dem Vestibulum der Flavier in der Domitillakatakombe, der an seinen drei erhaltenen Seiten ringsum mit Steinbänken ausgestattet ist. Vgl. de Rossi, Bull. 1865 p. 96 sq. Weit kleiner als er sind einige ungefähr Rechtecke bedeckende Gelasse im Coemeterium Ostrianum, die an ihren Wänden aus dem natürlichen Gestein herausgearbeitete Bänke und sesselähnliche Einzelsitze aufweisen. In einem unter diesen Gemächern, beinahe 3 m breit, aber etwas weniger tief, erheben sich rechts und links vom Eingange je ein Einzelsitz und an den übrigen drei Seiten Bänke. In einem anderen, das etwas über 2 m Breite und Tiefe mißt, zieht sich eine Bank an der rechten, linken und hinteren Wand entlang, wird aber an der letzten durch einen in der Mitte stehenden Steinsessel unterbrochen. Ein drittes Gelaß besitzt nur einen solchen Sessel an der hinteren linken Ecke, ein viertes und fünftes je zwei derartige Sitze, einmal an den hinteren Ecken, das andere Mal an der vorderen linken und an der hinteren rechten Ecke aufgestellt. Vgl. Marchi, Monumenti delle arti crist. tav. 17. 25. 28. 35—37. Auch in den Grabkammern der Hypogäen zu Alexandrien und Syracus u. s. w. fehlt es nicht an Steinbänken. Vgl. unten unter V, A, a, 5 und b, β, 1. Wenn ich solche Gelasse und Sitzvorrichtungen mit der Feier von Eucharistie und Mahlzeit zum Gedächtnis der Heimgegangenen in Verbindung bringe, so kann ich mich u. a. auf die unverkennbare bauliche Verwandtschaft zwischen ihnen und entsprechenden Räumen in antiken Grabanlagen und Wohnhäusern berufen. Zunächst verdient es Beachtung, daß die vorhin erwähnten Katakombengemächer mit ihren quadratischen, oblongen, runden und halbrunden Grundrissen Vorläufer in heidnischen Grabstätten und Häusern haben. Anstatt vieler Beispile nenne ich nur die von de Rossi angezogenen, die triclinia bezw. scholae des C. Edulejus Gennarus, des collegium Silvani und des Unbekannten, dessen schon zu gedenken war. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 475 und die dort angeführte Litteratur Bull. 1863 p. 95. Von diesen besaß sicher die dritte Anlage, gleich manchen anderen antiken Grabbauten, zwei subsellia ad duo latera ex lapide transmarino, denen die Steinbänke im Coemeterium Ostrianum entsprechen. Reichen in einer Kammer dieser Katakombe (Marchi, l. c. tav. 17) die linke und rechte Bank nicht bis zur Thür heran, sondern machen zwei Einzelsitzen mit Rücklehnen Platz, so darf man in den letzteren die aus der römischen Sitte genugsam bekannten Ehrenplätze in dextro et sinistro cornu erkennen. Vgl. Marquardt, a. a. O. S. 308. Als bevorzugten Sitz giebt sich auch der Sessel zu erkennen, der in einem anderen Gelaß der gleichen Katakombe (Marchi, l. c. p. 35—37) die Mitte zwischen den Bänken bezeichnet: er weist auf den Ehrenplatz am lectus medius im röm. Speisezimmer zurück. Vgl. Marquardt, a. a. O. S. 304. Nahe liegt es ferner, in der gleichen Weise die ähnlichen isolierten Sitze in den sonstigen Kammern zu erklären. Vermutlich wurden sie von Fall zu Fall mit Holzbänken oder lecti umgeben, die zur gewöhnlichen Ausstattung der röm. Triclinien gehörten und die in großer Zahl auch für die Koimeterien vorausgesetzt werden müssen. Denn es liegt auf der Hand, daß die wenigen in den Katakomben zum Vorschein gekommenen Sitzvorrichtungen nicht entfernt genügt haben können. Darum drängt sich aber die Annahme förmlich auf, daß jeweils die Gebrauchsgegenstände für die Totenfeiern in die Koimeterien verbracht wurden. In der Zwischenzeit mögen namentlich Bänke, Stühle, Tische u. a., wie bei heidnischen Anlagen, von den Grabwächtern (custodes monumenti), Fossoren u. s. w., von denen jene sicher, diese wahrscheinlich in der Nähe der Grüfte wohnten (vgl. de Rossi, Bull. 1865 p. 96 sq. Roma sott. III p. 462) aufbewahrt worden sein. Nur wenn man mit beweglichen und nicht besonders widerstandsfähigen Inventarstücken rechnet, finden die auffallenden Thatsachen ihre Erklärung, daß in den allermeisten Hypogäen überhaupt keine Sitze und in allen Katakomben, auch im Coemeterium Ostrianum, keine Tische oder etwa tischförmigen Altäre aus der vorkonstantinischen Zeit entdeckt worden sind. Schließlich stehen meiner Meinung, daß in den römischen Katakomben außer der Eucharistie das Totenmahl gehalten wurde, auch die räumlichen Verhältnisse der Hypogäen nicht entgegen. In Betracht kommen dabei in erster Linie die Grabkammern. Sie sind zwar in Rom nicht so ausgedehnt wie beispielsweise in Sizilien und Süditalien (vgl. unten unter V), jedoch sind auch die kleinen noch so groß, daß sie etwa 9 Personen, die Zahl, die nach röm. Mahlsitte als normal galt, und die auch bei den

von den Familienangehörigen und Freunden gefeierten Totenbegängnissen als Regel gelten darf, fassen konnten. Dagegen muß allerdings zugestanden werden, daß selbst die weitesten Gemächer in den röm. Katakomben nicht ausreichten, um an einer einzigen Stelle große Scharen von Feiernden gelegentlich der Gedächtnistage von Märtyrern zu vereinigen. Wollte aber jemand diesen Umstand benützen, um daraus auch die Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der privaten Totenmähler zu folgern, so müßte er de Rossis These ebenfalls ablehnen. Denn auch für große Eucharistiefeiern genügte kein Einzelraum in den römischen Hypogäen, und ebensowenig reichte eine einzelne bauliche Anlage über denselben für eine große tafelnde Versammlung aus. In welcher Weise man sich bei den Begängnissen, an denen sich viele Leute beteiligten, den örtlichen Verhältnissen der Katakomben anpaßte, kann höchstens vermutet werden. Daß aber in der That die Engräumigkeit der römischen Koimeterien den Märtyrerfeierlichkeiten hinderlich war, beweisen am besten die großen Kirchen über den Heiligengräbern, mit deren Erbauung schon in der ersten Friedenszeit unter Konstantin d. Gr. begonnen wurde. In ihnen konnten sich nunmehr hunderte und tausende von Christen versammeln. Wenn indessen auch in den Kirchen Mahlzeiten gehalten und nicht diese und die Örtlichkeiten, wo sie stattfanden, sondern nur die Mißbräuche, die man damit trieb, von Männern wie Augustin beanstandet wurden, so darf ich daraus ein weiteres Argument für meine vorige Behauptung entnehmen.

Mit diesen Darlegungen habe ich schon Stellung genommen zu dem Versuch Marchis, die genannten mit Bänken und Einzelsitzen ausgestatteten Gemächer des Coemeterium Ostrianum zu erklären. In einer Kammer erkennt er einen Raum für die Unterweisung weiblicher Katechumenen. Diese saßen auf den Bänken längs der Wand, der Katechet auf dem einen Sessel und ein aus Anstandsgründen anwesender älterer Geistlicher auf dem anderen. Eine zweite Kammer war dem Unterricht der männlichen Katechumenen gewidmet; hier war nur ein Sessel für den Lehrer nötig. Vgl. Marchi, l. c. p. 130 sqq.; tav. 17. Mehrere andere Kammern verdanken der Beichte ihren Ursprung. Die darin befindlichen Sessel, in zwei Kammern je zwei, dienten als Beichtstühle (tribunale della penitenza). Vgl. l. c. bes. p. 189 sq.; tav. 25. 28. Fünf weitere Gemächer, von denen je drei und zwei zusammenhängen, haben als Kirche zu gelten. Auf dem Sitz in der Mitte des einen der fünf Gelasse thronte der Bischof, und zu seinen Seiten saß auf den Bänken der Klerus. Vgl. l. c. p. 182 sqq. tav. 35—37. Um, soweit es an dieser Stelle möglich ist, den Versuch Marchis zu beleuchten, so besitzt das von ihm sogenannte weibliche Katechumenenzimmer nur Sitzbänke von zusammen 5 m ungefähr Länge, gewiß zu wenig, als daß man bei der Größe der römischen Gemeinde im 3. Jahrh., von der die Katakomben selbst Zeugnis geben, an einen Katechumenenraum auch nur denken könnte. Außerdem weiß man von solchen besonderen Baulichkeiten in Rom und von der Anwesenheit von Anstandspersonen bei der religiösen Unterweisung der Frauen schlechterdings nichts. Bußkammern und Beichtstühle stehen im Widerspruch mit der alten Bußpraxis, ganz abgesehen davon, daß es trivial genannt werden darf, wenn Marchi für zwei kleine Kammern je zwei Beichtstühle statuiert. Man muß sich wundern, wie der Lehrer de Rossis auf solche Ungeheuerlichkeiten verfiel; aber man kann ihn verstehen, wenn man seine Voraussetzungen prüft. Den Weg zu seinen Katechumenenstuben zeigte ihm vornehmlich der Mangel in den betreffenden Gelassen an Grabformen, die er allenfalls für die Eucharistiefeier in Anspruch nehmen konnte, und den zu den Beichtkammern- und Stühlen seine Überzeugung, daß in den Katakomben alle sieben Sakramente verwaltet worden seien. Vgl. l. c. p. 131. 190. Solche Voraussetzungen werfen auch auf die von Marchi sogenannte Kirche ihre Schatten. Zwei aneinander stoßende Kammern von zusammen 4,4 m Länge und 2 m Breite betrachtet er als Frauenabteilung, zwei andere ebenfalls miteinander verbundene von zusammen 4,7 m Länge und 2,3 m Breite als Männerabteilung des Schiffs und ein Gemach davor von 2 m Länge und Breite als Chor (presbyterium). Wie mir scheint, genügen schon diese Maßangaben, um die völlige Haltlosigkeit von Marchis Annahme zu erkennen. Wenigstens ist keine Möglichkeit zu sehen, wie hier auch nur ein geringer Bruchteil der römischen Christenheit gegen Ende des 3. Jahrhunderts, wo nach de Rossi die angebliche Kirche ihre jetzige Gestalt erhielt (vgl. Roma sott. III p. 487 sq.), sich zum Gemeindegottesdienst hätte versammeln und ihr Klerus auf den vorhandenen Sitzen von nicht ganz 5 m Gesamtlänge hätte Platz finden können. Nicht als letzten Grund gegen Marchis Aufstellungen überhaupt, sondern nur an dieser Stelle erwähne ich noch, daß die nach ihm für kirchliche Zwecke hergestellten Räume an ihren Wänden mit Gräbern ausgestattet und daß mit der Herstellung der Kammern die Sitzvorrichtungen aus dem Tufffelsen herausgearbeitet sind. Vermag man sich aber wirklich mit den Sesseln und Bänken nicht zurecht zu

finden, so bemerke ich, daß es dem Forscher nicht entgehen kann, wie trotz der nahen baulichen Verwandtschaft der römischen Katakomben untereinander doch jede ihre besonderen architektonischen Eigentümlichkeiten besitzt. Hierher gehören auch die massiven Sitze des Coemeterium Ostrianum. Dieses umschließt übrigens auch Malereien, die bisher sonst nirgends in römischen Koimeterien angetroffen wurden, die Magier vor Herodes, und zwar sogar in drei Exemplaren. — Wenn für die vorkonstantinische Zeit festgehalten werden muß, daß die Katakomben und ihre Räume lediglich dem Begräbniszweck und den damit zusammenhängenden Veranstaltungen zum Andenken der Heimgegangenen dienten, während die Gottesdienste der Gemeinden anfangs in Zimmern und Sälen, später in Kirchen innerhalb der Städte gehalten wurden, so sind die Fälle, wo die Christen gottesdienstliche Versammlungen in den Hypogäen hielten, lediglich als Ausnahmen zu werten. Diese wurden durch besonders ungünstige äußere Verhältnisse, namentlich die Verfolgungen, veranlaßt. In solchen Zeiten waren die Christen in Alexandrien froh, wenn sie auf dem freien Feld, in Einöden, auf Schiffen, in Ställen und Gefängnissen zum Gottesdienst sich vereinigen konnten. Vgl. Euseb, hist. eccl. VII c. 22. Daß unter ähnlichen Umständen an anderen Orten Christen auch in den Katakomben zusammen kamen, kann nicht bezweifelt werden und wird auch gelegentlich berichtet. Dabei benötigte man an sich freilich weder Altar, noch Bischofscathedra oder Ambon wie später in den Kirchen, wohl aber konnten die vorhandenen Ausstattungsgegenstände der Koimeterien, die sonst nur bei Totenfeiern Verwendung fanden, gebraucht werden.

8. Die Koimeterien, das römische Gesetz und Recht. — Durch die Herstellung von Begräbnisstätten kamen die Christen in Beziehungen zum römischen Gesetz und Recht, besonders zum Grabrecht. Vgl. über das Grabrecht Ferdinand Wamser, De iure sepulcrali Romanorum (genauer Titel vorher unter 2) und die hier p. 2 angeführte frühere Litteratur, sowie den grundlegenden Aufsatz von Theod. Mommsen, Zum römischen Grabrecht, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 16. Bd, Romanist. Abtheilung, 1895, S. 203 ff. Von den aus diesem Verhältnis für das Christentum sich ergebenden Folgen erwähne ich hier nur die wichtigsten. Wenn die Zwölftafeln für Rom verboten: hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito, ein Verbot, das auch in den Provinzen, so in der lex coloniae Genetivae, begegnet (vgl. Cicero, de legibus II, 23, 58; Ephemeris epigraphica III p. 94), so galt dies auch den Christen. Und es darf angenommen werden, daß sie in der vorkonstantinischen Zeit wenigstens die gesetzliche Schranke nicht durchbrachen. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß man die großen Koimeterien Roms allesamt vor der Stadt anlegte. Im Jahre 362 wurden nachweisbar chr. Leichen im Innern der ewigen Stadt beigesetzt, die Märtyrer Johannes und Paulus. Vgl. de Rossi, Bull. 1887 p. 39. Germano di S. Stanislao, La casa Celimontana dei ss. martiri Giovanni e Paolo, Roma 1894, p. 288 u. ö. Vielleicht lag die noch nicht wieder gefundene chr. Grabkammer in der Nähe der Scipionengräber ebenfalls innerhalb der damaligen Stadtmauern. Vgl. de Rossi, Roma sott. I p. 89 sq. Bull. 1883 p. 114. 1884/85 p. 57 sq. 1886 p. 14—17. Dagegen sind die Nachrichten über Beisetzungen von einigen Märtyrern in der Stadt während der Verfolgungszeit unsicher. Vgl. de Rossi, Roma sott., analisi geologica ed. architettonica p. 43 sq. Auch in Neurom hielt das Verbot der Zwölftafeln seinen Einzug und wurde im Jahre 381 aufs neue eingeschärft. Vgl. vorher unter 3. Schon zu Lebzeiten des Asketen Antonius setzten indessen ägyptische Christen das Verbot hintan, indem sie, anstatt die Leichen von Märtyrern und anderen Christen zu begraben, dieselben in ihren Häusern aufbewahrten. Diese Unsitte wurde zwar von Antonius bekämpft, aber er hatte wenig Erfolg. Vgl. Athanasius, vita S. Antonii 90 sq. MSG 26 p. 968 sq. Auch noch später behielten die Kopten viele Monate lang die Toten in ihren Behausungen. Vgl. Zeitschrift für ägypt. Sprache und Alterthumskunde 32. Bd S. 56. Daß im 5. und 6. Jahrhundert das Verbot, innerhalb der Städte zu begraben, immer weniger beachtet wurde, ist vorher unter 3 bemerkt. Die Wahrnehmung, daß die Koimeterien keineswegs an abgelegenen und versteckten Örtlichkeiten, sondern an verkehrsreichen Straßen und oft in nächster Nähe von heidnischen und jüdischen Begräbnisstätten hergestellt wurden, zeigt, daß ihre Urheber mit dem Schutz rechneten, den die Gräber als loca religiosa genossen. Vgl. über den Begriff des locus religiosus Wamser, l. c. p. 3 sq. und über den Umfang der religio des Grabes auch Mommsen, a. a. O. S. 204 f. — Da in dem älteren römischen Grabrecht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion keine Rolle spielte, so daß man es als konfessionell indifferent bezeichnen darf, die Christen dagegen Andersgläubigen, auch wenn sie zur gleichen Familie gehörten, ihre Koimeterien verschlossen (vgl. vorher unter 1), so könnte man meinen,

daß es in diesem Stück zu Schwierigkeiten hätte kommen müssen. Indessen auch hier waren die Christen im stande mit dem vorhandenen Grabrecht auszukommen. „Die Beschränkung der Grabgemeinschaft auf Glaubensgenossen konnte thatsächlich in der Form stattfinden, daß die Inhaber des Bodenrechts an der Grabstätte, mochten dies einzelne Personen oder Genossenschaften sein, von ihrem Ausschlußrecht in diesem Sinn Gebrauch machten.“ Vgl. Mommsen, a. a. O. S. 219.

Mit diesem Satz habe ich bereits eine viel erörterte Frage, die nach den Eigentümern der Koimeterien, gestreift. Soweit es sich um die chr. Anlagen der allerältesten Zeit und die Nicht-Gemeindefriedhöfe der späteren handelt, ist sie nicht schwer zu beantworten. Entsprechend der Herstellung dieser Begräbnisstätten durch einzelne Personen waren solche auch die Eigentümer, gleichviel ob die Grüfte von den Stiftern als Familien- oder Erbbegräbnisse im römischen Sinn (vgl. dazu vorher unter 2) gedacht waren. Einzelpersonen kommen weiter in Betracht, wo etwa Christen in ihren eigenen Koimeterien dem einen oder anderen Glaubensgenossen einen Platz einräumten. Auf diesem Wege wurden die Begabten Eigentümer der Grabstelle, während das Bodenrecht an den Koimeterien den Gebern verblieb. Eine weitere dem römischen Grabrecht geläufige Form war, daß Besitzer von Grundstücken einzelnen Personen Gelände zur Herstellung von Grüften überließen. Damit ging das Eigentumsrecht von jenen auf diese über. Prinzipiell lagen die Verhältnisse nicht anders, wenn etwa wohlhabende und wohlthätige Christen nicht nur einzelnen Brüdern und Schwestern, sondern einer Kategorie von Personen, Mitgliedern einer Genossenschaft oder eines Kollegiums, Grund und Boden zur Anlage eines Begräbnisplatzes gewährten. Denn auch in diesem Falle wurde der Empfänger Eigentümer. Allerdings sind derartige Vereinigungen innerhalb der Christengemeinden der allerältesten Zeit nicht sicher nachweisbar. Daß bei der Ausgestaltung der Privatbegräbnisstätte zum Gemeindefriedhof Geschenke oder Legate von Grundstücken eine Rolle spielten, zeigt beispielsweise die römische Domitillakatakombe. Vgl. vorher unter 3. Allein es ist nicht bekannt, wer etwa offiziell Eigentümer des von der flavischen Prinzessin überlassenen Grabgeländes wurde. Man denkt natürlich zunächst an die chr. Gemeinde, und diese Annahme kann an sich für die vortrajanische Zeit, wo das Christentum, als eine Art jüdische Sekte, vom römischen Staat noch nicht eigentlich verfolgt wurde, festgehalten werden. Denn wenn die jüdischen Thyasoi staatlich anerkannt waren (vgl. Josephus, antiq. XIV, 10, 8) und die Juden in Rom und sonst synagogale Begräbnisplätze hatten, so dürfte auch eine christliche Gemeinde, ein Teil der angeblichen Ab- und Spielart des Judentums, als Eigentümerin einer Grabstätte staatlicherseits kaum angefochten worden sein. Wie dem aber auch sei, jedenfalls besaßen chr. Gemeinden schon in der Zeit von Commodus bis Decius Eigentum, wie aus der Litteratur mehrfach zu ersehen ist. Ich brauche zum Beleg nur an den Streit zwischen der römischen Gemeinde und den popinarii unter Alexander Severus zu erinnern, wobei es sich um ein jener gehöriges Grundstück handelte. Vgl. Lampridius, vita Alex. Severi c. 49. Was insonderheit die Friedhöfe angeht, so läßt sich die Bestellung des Callistus zum Vorsteher eines oder mehrerer römischen Koimeterien nur verstehen, wenn die dortige Gemeinde dessen oder deren Besitzerin war. Dagegen läßt das Verbot des Valerian, die sog. Koimeterien zu betreten, nichts für die Frage nach den Eigentümern der Gemeindefriedhöfe gewinnen. Vgl. Euseb hist. eccl. VII c. 11. Und das gleiche gilt m. E. von der Gegenmaßregel, die Euseb mit den Worten schildert: *καὶ ἄλλη δὲ τοῦ αὐτοῦ διάταξις φέρεται, ἣν πρὸς ἑτέρους ἐπισκόπους πεποίηται, τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία.* Vgl. l. c. VII c. 13. Cyprian, acta proconsularia c. 1 (ed. Hartel). Denn wollte man auch von dem bedenklichen *φέρεται* absehen, so würde immer noch der Annahme von Gemeindegottesäckern der Umstand entgegenstehen, daß *κοιμητήρια* auch die Privatgrüfte hießen und diese sicher im Orient die Mehrzahl bildeten. Vgl. oben unter I und vorher unter 3. Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen läßt, erwähnt das bekannte Edikt des Konstantin und Licinius die Kirchen als Eigentümerinnen von Immobilien und anderen Dingen mit den Worten: ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia. Vgl. Lactantius, de mortibus persec. c. 48; Euseb, hist. eccl. X c. 5. Freilich mit den Zeugnissen über den Besitzstand der Gemeinden steht die Thatsache in seltsamem Kontrast, daß diese, weil zu einer religio illicita gehörig, gar nicht von Rechts wegen Eigentum, auch nicht die Koimeterien besitzen konnten. Um den Widerspruch zu beseitigen, nahm de Rossi an, die Christengemeinden seien nicht als solche, sondern als collegia funeraticia Eigentümerinnen der Friedhöfe gewesen, seien in dieser Eigenschaft den Behörden gegenüber getreten und von diesen behandelt worden. Vgl. Roma sott. I p. 101—108.

Bull. 1864 p. 25—32. 1865 p. 89—99 u. ö. Mit dieser seiner Aufstellung bezog sich der Gelehrte auf eine Klasse der vielen Vereinigungen, Genossenschaften u. dgl. in der römischen Antike, deren genauere Kenntnis hauptsächlich Mommsen zu verdanken ist. Vgl. über dieselben Th. Mommsen, De collegiis et sodaliciis Romanorum, Kiliae 1843; ders., Staatsrecht 1^3 S. 341 ff. 2^3 S. 886 f. 3 S. 1180 f. 1235; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung 3^2 S. 134 ff.; de Rossi in den Commentationes philologae in honorem Theodori Mommseni, Berol. 1877, p. 705—711; Ignaz v. Lyskowski, Die collegia tenuiorum der Römer, Berlin 1888 (Berl. jurist. Doktordiss.); Traugott Schieß, Die röm. collegia funeraticia, München 1888 und die an diesen Orten angef. Litt. Unter der übrigens modernen Bezeichnung collegia funeraticia werden solche Vereinigungen zusammengefaßt, die für die Bestattung ihrer Mitglieder Sorge trugen. Auf Inschriften erscheinen sie sehr häufig als collegium, cultores, sodales u. dgl. Wenn neben diesen Ausdrücken noch oft der Name einer Gottheit, z. B. cultores Jovis, erscheint, so ist das mehr Titel, nicht etwa Anzeichen, daß sie sich die Verehrung von Gottheiten zur Hauptaufgabe gestellt hätten. Vielmehr war die Sorge für die Bestattung entweder einer der Zwecke oder der Hauptzweck solcher Genossenschaften. Das erste gilt z. B. von den collegia opificum, Handwerkerinnungen vergleichbar, das zweite von den Kollegien der Sklaven und Freigelassenen vornehmer Häuser. Freie, Freigelassene, Sklaven, auch Frauen waren Mitglieder derartiger Vereinigungen, die zu geschäftlichen und geselligen Versammlungen zusammenkamen und ihre Verwaltungs- und Kassenbeamte u. dgl. besaßen. Ihre Bedürfnisse, namentlich die Kosten für die Bestattung, bestritten die Kollegien aus den Eintrittsgebühren und den laufenden Beiträgen ihrer Mitglieder, aus Schenkungen, Legaten u. ä. Anfangs nur auf Rom beschränkt, breiteten sie sich seit Septimius Severus, der die Errichtung von collegia tenuiorum, womit die collegia funeraticia gemeint sind, auch für die Provinzen gestattete, mehr und mehr aus. Vgl. Marcian, Dig. XLVII, 22, 1. Zur Begründung seiner Ansicht verweist de Rossi in erster Linie auf die aus der soeben erwähnten Digestenstelle und sonst bekannte Übung der Kollegien, allmonatlich die stips zu bezahlen, einerseits und den Bericht bei Tertullian, Apol. c. 39, über die stips, die die Christen menstrua die je nach Wollen und Können darreichten, andererseits. Eine weitere Parallele zwischen heidnischen Kollegien und chr. Gemeinden findet er in einer chr. Inschrift aus Nordafrika mit ihren Ausdrücken cultor verbi und ecclesia fratrum. Gewiß ist de Rossis These geistreich, und ebenso gewiß scheint es zu sein, daß man mit dem Faktor eines genossenschaftlichen Zusammenschlusses in der alten Christenheit jetzt mehr rechnen muß, als früher üblich war, aber die von ihm beigebrachten Gründe sind nicht ausreichend, um völlig überzeugen zu können. So ist es denn auch nicht zu verwundern, daß er Opposition erfahren hat, besonders von Victor Schultze und L. Duchesne. Vgl. Schultze, de rebus sepulcralibus (Titel s. oben unter II) p. 4—13; Katakomben S. 28; Duchesne, Les origines chrétiennes, deux cahiers lithographiés, Paris s. d., c. XXIII § IV (wie es scheint, nicht im Buchhandel erschienen; angeführt von Marucchi, Éléments d'Archéologie chrétienne I p. 123. Jener faßt seine Erörterungen dahin zusammen, daß bei de Rossis These dem Staat ein juristischer Selbstwiderspruch imputiert werde. Dieser legt den Finger auf die vorhin genannte Stelle Tertullians und Cyprian, epist. 47, 6 (ed. Hartel) und damit auf die Unthunlichkeit, heidnischen Kollegien chr. Gemeinden an die Seite zu stellen, ferner auf die Schwierigkeiten, auf die die heidnischen Behörden sowie die großen Gemeinden, als collegia funeraticia, und die Bischöfe, als deren Vorsteher, hätten stoßen müssen, um zu dem Schluß zu gelangen, daß die Gemeinden als solche in den ruhigen Zeiten nach dem Tode des Marcus Aurelius unter Duldung oder selbst Anerkennung des Staates Immobilien erworben und besessen hätten. Ohne in eine Besprechung des Für und Wider einzutreten, möchte ich glauben, daß wie andere Liegenschaften, so auch die Gemeindefriedhöfe im 3. Jahrhundert und am Anfang des 4. nicht de jure, sondern de facto Eigentum der Gemeinden waren und vorgeschobene Einzelpersonen in den entsprechenden Rollen als Besitzer figurierten. Damit steht das genannte Edikt des Konstantin und Licinius keineswegs im Widerspruch, wenn es nicht etwa auf die bisherigen angeblichen Eigentümer des Kirchenguts, sondern auf die thatsächlichen Bezug nimmt. Brauchte doch jetzt der wirkliche Sachverhalt nicht mehr bemäntelt zu werden.

V. Anlage, Architektur und Grabformen der Koimeterien.

Obwohl ohne Frage für eine beschreibende Darstellung der Koimeterien die nach geographischen Gesichtspunkten sich richtende Behandlung des Stoffs die allein richtige ist, so kann sie doch im Folgenden aus Raumrücksichten nur für die Grabstätten unter der Erd-

oberfläche durchgeführt werden. Bei den übrigen muß es bei sachlichen Gruppen sein Bewenden haben.

A. Die unterirdischen Begräbnisstätten.

a) Orientalische Gruppe (Asien, die Krim, Unterägypten und die Cyrenaika). — 1. Palästina (vgl. oben unter III, A, a) ist reich an Felsengräbern, die mehr oder minder an das Erbbegräbnis Abrahams erinnern. Vgl. 1 Mos. 23 u. 25, 9 f. Freilich sind sie noch in zu wenig genügender Weise auf ihre Herkunft und ihr Alter untersucht, als daß man im einzelnen mit Sicherheit jüdische und christliche unterscheiden könnte. Zur Anlage von Gräbern wurden natürliche oder durch Beseitigung von Böschungen künstlich hergestellte steile Felswände benützt. Waren solche nicht oder schwer zu beschaffen, wurde aus der Oberfläche eines geeigneten felsigen Terrains ein Schacht ausgeschnitten und zu dessen Sohle entweder eine Steintreppe oder eine Leiter hinabgeführt. Von den freiliegenden Abhängen oder von einer Wand der Schachte aus begann in horizontaler Richtung die Herstellung der Grabräume und -Stellen, je nach ihrer Ausdehnung Einzel- und Familiengrüfte, jene für ein bis zwei Leichen, diese für eine größere Anzahl bestimmt. Beide Arten erhielten meistens einen mit und ohne Portal ausgestatteten viereckigen Vorraum, von dem aus eine Thür den Grabraum der Einzelgrüfte, eine oder mehrere Thüren den Grabraum oder die Grabräume der Familienanlagen erschlossen. Die in der Regel nicht hohen und breiten Thüröffnungen verdeckte eine Art Steinpropfen oder eine in ihren Angeln drehbare Steinthür. Um ein Abrutschen des Thürverschlusses zu verhindern, wurde ein Stein, manchmal in Form einer Walze, quer vorgelegt. Vgl. z. B. ZdPV 1878 S. 11 f. 14. 1890 S. 177. Wie die Vorräume, so wurden auch die Grabräume in ihrem Grundriß in der Regel rechtwinkelig gestaltet, kleiner in Einzelgrüften, größer in Familiengrüften. Freilich nicht sowohl in der Ausdehnung, als in der Zahl und Beschaffenheit der Grabstellen kommt der Hauptunterschied zwischen beiden Formen zum Ausdruck. In den Einzelgrüften meißelte man aus dem Gestein freistehende Bänke aus oder tiefte eine oder zwei Nischen in die Wand oder die Wände ein, häufig in der Form einer Bank mit einem darüber sich wölbenden Bogen. Auf je eine solche Bank wurde eine Leiche ohne Sarg, nur in Tücher gehüllt, gebettet, oder, genauer gesagt, aufgelegt. Eine Abart und zugleich Weiterbildung des auch der phönizischen Architektur eigentümlichen Bank- oder Aufleggrabs ist das Troggrab, dem Arcosolium der römischen Katakomben entsprechend und in der Weise hergestellt, daß aus der Bank ein mulden- oder sargförmiger Hohlraum herausgearbeitet wurde, in den man die Leiche hineinlegte. Einzelgrüfte mit Bank- oder Aufleggräbern und mit Trog- oder Einleggräbern haben nach Tobler, Mommert u. a. als altjüdisch zu gelten. Eine solche war wahrscheinlich auch das Grab, in dem Jesus ruhte. Dagegen weisen diese Gelehrten die Entstehung der Einzelgrüfte mit Senkgräbern, die in dem Fußboden der Grabräume eingetieft sind, der christlichen Zeit zu. Ob diese Annahme haltbar ist, muß ich wegen Mangels von Autopsie dahin gestellt lassen. Zu den bekanntesten Einzelgrüften auf dem Boden Palästinas gehören das sog. Grab Absaloms, des Zacharias und eine Anzahl von Anlagen auf der Südseite der Hinnom-Schlucht. — Was die Grabformen in den Familiengrüften angeht, so teilen diese mit den Einzelgrüften das Bank- und Troggrab und in späterer Zeit auch das Senkgrab, aber ihnen eignet eine Besonderheit, die in den ursprünglichen Familiengrüften kaum begegnet, das sehr zahlreich vertretene Schiebgrab. In den Wänden der Kammern, an denen man häufig aus den Felsen gearbeitete Bänke entlang zog, wurden in geringeren oder größeren Abständen vom Fußboden und voneinander rechteckige oder quadratische Stollen eingetrieben, und ihre Höhe, Breite und Tiefe so abgemessen, daß eine Leiche der Länge nach hineingeschoben werden konnte. Daß diese Form unter den Juden besonders beliebt war, erhellt schon daraus, daß sie allein von dem Mischna-Traktat Baba-bathra VI, 8 erwähnt wird. Indem dieser für die מְעָרָה, die Grabhöhle, eine Breite von vier Ellen und eine Länge von sechs Ellen vorschreibt, ordnet er zugleich die Herrichtung von acht כּוּכִים an den Wänden an, von denen je drei an den beiden Langseiten und zwei an der der Thür gegenüber liegenden Schmalseite Platz finden sollen. Beispiele von Familiengrüften mit Schiebgräbern sind in großer Zahl in Palästina erhalten. Um nur einige zu nennen, so gehören in diese Klasse die sog. Richter- und Königsgräber, in denen indessen auch Bankgräber vorkommen, sowie Anlagen am Berge des bösen Rates, bei ard ed-dschize, ed-duweimi, kudus u. s. w. Unter diesen Grüften erinnern am meisten die von ed-duweimi und eine am Berge des bösen Rates an die Vorschrift des erwähnten Mischna-Traktats. In der ersten sind an den Wänden des 2,9 m langen, 2,85 m breiten und 1,7—1,82 m hohen Grabraums links, rechts und hinten je drei Schiebgräber eingelassen, deren Tiefe 1,97 m beträgt; nur die drei Gräber an der Rückseite sind tiefer,

und zwar die beiden l. und r. 2,18 m und das mittlere 2,42 m. Ebenso sind in der zweiten, abgesehen von der Thürseite, in den Wänden je drei Schiebgräber eingetieft. Vgl. ZdPV 1878 S. 11 f. 1889 S. 25. In vielen Fällen ist die Zahl der Grabstellen jedoch eine ungleiche. In einer Grabhöhle zu ḳudus öffnen sich an den Langseiten je vier und an den Schmalseiten je eines und zwei. In ṣur-bâher findet sich eine teilweise aufgemauerte Gruft, deren seitlichen Wände mit je acht Schiebgräbern, und zwar je vier übereinander, und deren vordere und hintere Wand mit je zwei solchen Gräbern besetzt sind. Außerdem liegen hinter diesen Gräbern auf der rechten und hinteren Seite noch Troggräber. Vgl. ZdPV 1878 S. 13 ff. 1889 S. 31. Unter den sog. Richtergräbern ist eine Anlage darum besonders bemerkenswert, weil ihr Grabraum nur an der linken Seite mit Schiebgräbern ausgestattet ist, während die rechte und hintere Seite den Zugang zu je einem weiteren Grabraum öffnet. Anderwärts ermangelt die entsprechende Kammer sogar jeglicher Gräber und erhält damit eine ähnliche Aufgabe wie die eigentlichen Vorräume. Als Beleg erwähne ich ein Felsengrab in ard ed-dschîze bei Jerusalem. Hier folgt auf die erste Halle eine zweite, mit einer Steinbank an drei Seiten, sowie links, rechts und hinten mit je einer Thür zu einer Grabkammer versehen. Alle drei Kammern haben Schiebgräber. Überdies erschließt in dem rechts gelegenen Gelaß eine Thür mit einem dahinter liegenden Gang den Zutritt zu einem weiteren Grabraum mit zwei Bankgräbern. Vgl. Mt u. Nachrichten des dPV 1898 S. 39 ff.

Wie erwähnt, sind die Grüfte in Palästina noch lange nicht genau genug darauf hin geprüft, inwieweit die einzelnen Anlagen Christen zu Urhebern haben. Insbesondere wünschte man aber zu wissen, ob neben christlichen Zeichen, Bildern und Inschriften gewisse Architekturformen als Kennzeichen für die christliche Herkunft in Anspruch genommen werden dürfen. Soweit es sich um die Schiebgräber handelt, gilt als Axiom, daß ihre Hersteller lediglich Juden waren, und, wo sie sich in lokaler Verbindung mit zweifellos christlichen Gräbern finden, wird gewöhnlich angenommen, daß Christen sie nur aufs neue benutzt hätten. Ob solche Annahmen aber mehr als Axiome sind? Diese Frage möchte ich auf Grund von Grabanlagen in Alexandrien, Rom und sonst verneinen (s. unten). Hinsichtlich der Senk- und Troggräber kann ein Zweifel nicht bestehen, daß sie auch von den Christen Palästinas angewendet wurden. Eine interessante Grabstätte mit Senkgräbern birgt der Ölberg in Jerusalem. Daß sie christlich ist, will Schick daran erkennen, daß die einzelnen Leichenstellen nur durch ganz dünne Zwischenwände voneinander getrennt sind. Zuverlässiger als dieses Kennzeichen dürften aber die Kreuze und Texte auf den gefundenen Inschriften sein. Die Senkgräber sind in der Weise angeordnet, daß mehrere von ihnen den Fußboden einer Grabkammer bedecken. In den meisten Kammern erscheinen drei bis vier, in einer sogar zehn Gräber. Nötigt schon das Vorkommen des Kreuzes mit der Datierung dieser Kammern und Senkgräber tief in die nachkonstantinische Zeit herabzugehen, so auch die Gesamtarchitektur. Denn die Vereinigung zahlreicher Kammern mit mehr als 60 Senkgräbern und die Verbindung von Kammern durch eine „Gasse" sind Merkmale, die dem alten Bild der Einzel- und Familiengrüfte Palästinas fremd sind. Vgl. die Beschreibung und den Plan ZdPV 1889 S. 195 ff. und Tafel V. Jedenfalls möchte ich das Hypogäum auf dem Ölberg als Ausnahme von der Regel werten, Ausnahme auch in den spätesten Jahrhunderten des christl. Altertums. Ist doch anderwärts in Palästina noch im 5. und 6. Jahrhundert der Charakter der Einzel- und Familienbegräbnisstätte gewahrt. Als Beispiele erwähne ich einige christliche Grabkammern in schefâ-ʿamr aus dem 5. oder 6. Jahrh. Die dortigen Felsengrüfte setzen sich zusammen aus einem Vorraum und dem eigentlichen Grabraum, beide verbunden durch eine Thür mit Steinverschluß. Das Grabgelaß ist nur mit je drei Troggräbern ausgestattet. Gliedern sich diese Felsengrüfte in Bezug auf ihre Architektur unschwer in die Reihe von vielen anderen auf palästinensischem Boden ein, so auch nach Seiten ihres Schmucks. In einer Gruft ist der Vorraum mit Skulpturen bedeckt, in einer anderen der Grabraum, dessen mittleres Troggrab überdies noch von zwei Säulen, auf einem hohen Postament stehend, flankiert wird. Dargestellt sind in dem Vorraum Sonnen, Granatzweige mit Früchten und Vögeln, Weinstöcke, auch ein Kreuz mit *A* und *Ω* zwischen zwei Vögeln u. s. w., in dem Grabraum Weinstöcke, Vögel, Rosetten, Kreuze u. s. w. Vgl. ZdPV 1889 S. 27 ff.; de Rossi, Bull. 1890 p. 5 sqq. und die an beiden Orten gegebenen weiteren Litteraturnachweise. Wenn ich den Schmuck dieser christlichen Grüfte mit demjenigen auch von zweifellos jüdischen zusammenhalte, so gilt dies selbstverständlich nicht von dem Inhalt der Darstellungen. In den jüdischen Anlagen überwiegen vielmehr die architektonischen Zierglieder, Gesimse, Pilaster, Säulchen, Blattwerk u. dgl., während Sym-

bole, wie der siebenarmige Leuchter und das Horn, seltener verwendet sind. — Da die Troggräber nicht nur im Orient, sondern auch im Occident eine große Rolle spielen, so sei noch auf eine Besonderheit hingewiesen, die in einer Anlage bei haifā nachgewiesen ist. Im Gegensatz zu den sonstigen Einleggräbern, die mit einer ihrer Langseiten auf die Kammerwände aufstoßen und ihrer Länge nach von einem Bogen überspannt werden, grenzen hier die Troggräber mit einer ihrer Schmalseiten an die Wände an. Ferner treten sie paarweise geordnet auf, wobei sie nur ein schmaler Schlitz von ungefähr 0,2 m trennt, und wird je ein Paar von ihnen der Breite nach durch einen darüber sich wölbenden halbkreisförmigen Bogen zusammengeschlossen. Leider ist bis jetzt nichts Genaues über die Entstehungszeit dieser Anlage, bei der der Vorraum durch einen offenen Hof nach Art eines Atriums vertreten wird, ermittelt worden. Vgl. ZdPV 1890 S. 175 ff. u. Tafel 3.

2. Syrien und Mesopotamien. Vgl. oben unter III, A, b u. c. Wie Syrien eine Fülle von altchr. Kirchenbauten darbietet, so auch eine erhebliche Zahl von Koimeterien. Je nachdem diese an oder unter der Erdoberfläche hergestellt sind, zerfallen sie in zwei Hauptklassen. Man könnte füglich auch noch eine dritte Klasse unterscheiden. Denn manche Anlagen stecken unten im Felsenboden und sind oben aufgemauert. Um hier gleich die ganzen oder halben Freibauten zu besprechen, so sind ihre Mauern aus Steinquadern zusammengefügt. Ihr Grundriß ist gewöhnlich quadratisch oder rechteckig, ihr Aufbau in einem oder zwei Geschossen angeordnet. Ihre Bedachung bildet bald ein Satteldach, bald eine Kuppel oder eine Pyramide. Selten erscheinen die Bauglieder schmucklos. Vielmehr dienen meistens Lisenen, Pilaster, Halbsäulen, Gesimse u. dgl. zur Gliederung der Flächen, und sind die Thüren mit schönen Portalen umrahmt und die steinernen Thürflügel mit Reliefschmuck bedeckt. Ab und zu besitzen diese Bauten auch noch Vorplätze mit Arkaden, so daß ihr Äußeres an griech. Tempel erinnert. Im Innern, dessen Decke eingewölbt ist oder aus wagrecht gelegten Steinplatten sich zusammensetzt, stehen Sarkophage entweder frei oder in Nischen mit hemicyklischem Abschluß, oder aber diese Nischen selbst sind durch Errichtung von Wänden zu Särgen ausgestaltet. Die Zahl der Grabstellen ist überall gering. Auch in einem doppelgeschossigen Bau zu Hâß zählt man nur acht. Häufig erscheinen solche Grabhäuser in Gruppen, so daß man von Nekropolen reden kann. So originell indessen diese Bauten, die im 4.—6. Jahrhundert entstanden sind, auf den ersten Blick scheinen mögen, so sind selbst die mehrgeschossigen unter ihnen nicht Erfindungen chr. Architekten, sondern lehnen sich an ältere Vorbilder an. Für die Bauten mit mehr als einem Geschoß dienten offenbar die Grabtürme jener Gegenden als Modell, wenn sie auch nicht bis ins Detail kopiert wurden. Denn beispielsweise zwischen einem der bekanntesten Türme in Palmyra, noch im 1. christl. Jahrhundert entstanden (vgl. de Vogüé I p. 73 sq.), und den chr. Grabanlagen besteht insofern ein Unterschied, als jener in seinem Innern nicht mit arcosolartigen Nischen und Troggräbern, sondern mit Recessen ausgestattet ist. Diese sind gerade so breit, tief und hoch, daß in sie eine Anzahl von Särgen, einer über dem andern, hineingeschoben werden konnte. Die nämliche Grabform ist neuerdings auch in einer großen unterirdischen Anlage zu Palmyra nachgewiesen, in der 280 Leichen bezw. Särge geborgen werden konnten. Freilich auch diese Gruft ist nichtchristlich, aber sie ist jünger als der genannte Turm. Sie entstand im Jahre 259 etwa. Vgl. Josef Strzygowski, Orient oder Rom, Leipzig 1901, S. 11 ff. — Außer aufgemauerten Grabhäusern stellten die Christen Syriens an der Erdoberfläche auch Troggräber (Arcosolien) her, die sie einzeln in Felsenwänden eintieften. Unter solchen Anlagen ist diejenige von Meschoun besonders interessant, weil die Grabstellen an den Seiten eines Hofes, der an ein Atrium erinnert, ausgehöhlt wurden. Weiter benutzte man sub divo stehende Sarkophage zur Beisetzung von Leichen. Auch mit diesen beiden Gruftformen waren die Heiden in jenen Gegenden vorangegangen. Über freiliegende Troggäber an Berglehnen vgl. Puchstein und Humann, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien S. 400.

Die Grüfte unter der Erdoberfläche sind entweder von oben oder von der Seite in dem felsigen Gestein eingelassen. Im ersten Fall bedeckt den Abstieg ein Stein in der Form eines Sarkophagdeckels, hie und da auch ein Überbau, der aus Säulen besteht (tegurium; vgl. dazu de Rossi, Roma sott. III p. 437 sq.), oder aber mit seinen Mauern oder seinem Dach eine Kammer bildet. Im zweiten Fall erreicht man den Eingang, eine gewöhnlich hübsch profilierte oder sonst geschmückte Thür, entweder unmittelbar, oder man durchschreitet erst noch einen besonderen Vorplatz, der manchmal mit Säulen ausgestattet ist und auf diese Weise einen Portikus formiert. Je nach Bedürfnis und den Wünschen der Besitzer und Baumeister wurde hinter der Thür eine Treppe oder ein kleiner Vorraum vorgesehen. Zumeist scheint man die Grabhöhle als ein einziges Gelaß gestaltet

zu haben. Ihr Grundriß unterscheidet sich nicht wesentlich von dem der ganzen oder halben Freibauten, obwohl man in ihnen seltener Sarkophage findet. Gewöhnlich sind an den Seiten der rechteckigen Räume Troggräber mit Bogenwölbung eingehauen, die zu zweien, je eines links und rechts, zu dreien, je eines links, rechts und dem Eingang gegenüber, u. s. w. angetroffen werden. In der Regel sind die Grabstellen so angeordnet, daß die darin gebetteten Leichen längs der angrenzenden Kammerwände ruhten. Doch begegnet auch das System, das bei haifa zu erwähnen war. Vgl. vorher unter 1. Bemerkenswert ist das Vorkommen von Troggräbern für Kinder, die z. B. auch für Melos und die jüdischen Katakomben zu Venosa zu verzeichnen sind, und die Erweiterung der Einleggräber an der unteren Partie ihrer Rückseite, die so häufig in Rom angetroffen wird. Vgl. unten unter V, A, b, β, 3 und γ 1. Der Verschluß der Tröge wurde in der Regel nicht durch einfache Platten, sondern durch schwere Steine bewirkt, die die Form von dachförmigen Sarkophagdeckeln aufweisen. Was die Zahl der Leichenbetten in einer und derselben Kammer betrifft, so beträgt sie in den von de Vogüé veröffentlichten Anlagen höchstens sechs. Wenn eine in Sidon 1854 aufgedeckte unterirdische Kammer von 30 Fuß Länge und 12 Fuß Breite von Hause aus wirklich eine Grabstätte war, so fügt sie sich in den Rahmen der bisher betrachteten Anlagen nur dann ein, falls man annimmt, ihre freistehenden Sarkophage seien verschwunden. Denn Grabnischen oder Särge wurden hier nicht gefunden. Vgl. Dietrich, a. a. O. Abgesehen von dieser Gruft, darf für die unterirdischen syrischen Koimeterien, die, soweit die erhaltenen Inschriften an die Hand geben, hauptsächlich aus dem 5. Jahrhundert datieren, festgehalten werden, daß in ihnen der Sarg und das Troggrab die Regel bilden. Schieb-, Bank- und Senkgräber sowie Nischen mit geradlinigem Abschluß zur Aufnahme von Sarkophagen, welch letztere Form in heidnischen Anlagen Syriens begegnet, fehlen. Die geringe Zahl von Leichenstellen beweist, daß die syrischen Grüfte nur für einen kleineren Kreis, Familien u. dgl., bestimmt waren. Mit dieser Beschränkung folgten die dortigen Christen ihren heidnischen Vorfahren, aber nicht bloß mit dieser allein, sondern auch mit der räumlichen Disposition ihrer Koimeterien, wie ein Vergleich zwischen heidnischen und christlichen Anlagen ergiebt. Vgl. das Material bei de Vogüé. Nur bevorzugten die Christen unter den verschiedenen Grabtypen das Arcosolium.

Die Koimeterien in Mesopotamien scheinen in der Hauptsache denen in Centralsyrien zu entsprechen. Es giebt auch hier ganz und halb freistehende Bauten an der Erdoberfläche, sowie unterirdische Grüfte im Felsgestein. Eine bedeutende Totenstadt besitzt das im nördlichen Mesopotamien gelegene Constantina außerhalb seiner Mauern. Dieselbe besteht aus etwa 20 Reihen von Grabgebäuden, die ihrerseits wieder aus je rund 100 Nummern sich zusammensetzen, so daß insgesamt ungefähr 2000 Grüfte in Betracht kommen. Die meisten von ihnen ragen nur in ihren oberen Teilen aus dem Erdboden hervor. Als Baustein ist Basalt verwendet. Neben eingeschossigen Bauten kommen auch mehrgeschossige vor. Für einen dreigeschossigen merkt Puchstein an, daß sein oberstes Stockwerk aus Gips gebaut war. Ein Grabhaus fällt durch seine Ausdehnung auf. Es mißt 30 Schritt Länge und 15 Schritt Breite und war laut Inschrift für die Fremden errichtet. Die Grabstellen entsprechen in ihrer Form denen in den Felsengräbern von Doliche und Perre, die ihrerseits wieder an die centralsyrischen Leichenbetten erinnern. Auch ihre Anordnung und Zahl ist keine andere wie die in Mittelsyrien bemerkte. In dem erwähnten turmartigen Gebäude standen je 3 Särge in den beiden unteren Stockwerken. Eine bekannt gewordene Inschrift läßt ersehen, daß die Nekropole von Constantina im 5. bezw. 6. Jahrhundert benützt wurde. — Die unterirdischen Koimeterien Mesopotamiens werden vielfach in Verbindung mit alten Steinbrüchen angetroffen. Offenbar waren manche von ihnen geräumiger als ihre Gegenstücke in Syrien. Wenigstens sah Rohrbach in Dârâ einen Saal, der so ausgedehnt war wie eine kleine Dorfkirche. Allerdings fehlt es auch nicht an kleineren Grabstätten. So fand Sachau bei Urfa in zwei Anlagen nur je 3 Grabstellen, in einer anderen 3 Leichenbetten für Erwachsene und eines für ein Kind, in einer weiteren eine Hauptkammer mit 5 Plätzen und eine Seitenkammer mit 2 Plätzen. Bei einer Gruft ist ersichtlich, daß sie aus dem Jahre 805 stammt. Derselbe Gelehrte rühmt den reichen Reliefschmuck einzelner Grüfte zu Dârâ. Nach der Angabe Rohrbachs spielt das Troggrab in Dârâ eine wichtige Rolle.

3. Kleinasien. Vgl. oben unter III, A, d. Wenn man das Ergebnis der Beobachtungen, die zwei hervorragende Kenner Phrygiens hinsichtlich der dortigen Koimeterien noch in allerneuester Zeit gemacht, liest, so könnte man, wie bisher in der christlichen Archäologie üblich, so auch in Zukunft versucht sein, auf eine zusammenfassende Besprechung nicht nur der phrygischen,

sondern aller kleinasiatischen christlichen Begräbnisstätten ganz zu verzichten. Denn das Geständnis F. von Rebers, daß er in den von ihm betretenen Grottengräbern nicht die geringste christliche Spur aus der Entstehungszeit gefunden, und das Wort Ramsays: Hereafter, in the course of excavation, discoveries may, perhaps, be made of specially Chr. cemeteries; but none are now known, eröffnen naturgemäß noch geringere Aussichten für die minder bedeutenden Provinzen Kleinasiens. Vgl. v. Reber, Die phrygischen Felsendenkmäler, aus den AMA III. Cl. XXI. Bd. 3. Abthl., München 1897, S. 69; Ramsay, The cities etc. vol. I part II p. 489. Indessen zwingt die Existenz zahlreicher christlicher Gemeinden in Kleinasien während der apostolischen Zeit und hernach (vgl. Harnack, SBA XXXVII, 1901, S. 827 f. 834 ff.) dazu, in diesem Land auch viele Koimeterien vorauszusetzen, und damit wenigstens zu einem Versuch, einiges zu ermitteln. Am bekanntesten sind bis jetzt die christlichen Begräbnisstätten der zwei am weitesten nach Südosten gelegenen Provinzen Isaurien und Cilicien, von denen jene das Glück hatte, durch L. Duchesne bereist zu werden. Nahe bei dem alten Seleucia, jetzt Selefkeh, sind in ungleicher Entfernung voneinander zahlreiche durch Thüren zugängliche viereckige Kammern aus weichem Kalkstein ausgehöhlt. Sie enthalten drei bis zehn Grabstellen, die an Arcosolien erinnern, aber im Gegensatz zu diesen mehr aus der Wand hervortreten. In Verbindung mit ihnen stehen dünne Scheidewände, die oberhalb des Fußbodens aus dem Felsen gearbeitet sind. Manchmal trifft man zwei Grabstellen, eine hinter der andern, an. Unter dem freien Himmel sind gleichfalls aus dem natürlichen Gestein viele einzelne Gräber hergestellt, Arcosolien und Sarkophage, welch letztere oft nur noch durch ihren Boden mit dem Felsen verbunden sind, während ihre Wände völlig frei stehen. Felsenkammern und isolierte Arcosolien kommen auch bei dem Dorf Libas vor. Zwei von jenen ähneln in ihrem Fassadenbau einem templum in antis. Viele isolierte Särge umgeben drei Basiliken in Mout, dem alten Claudiopolis, und außerdem Senkgräber, die mit einer wagrecht gelegten Steinplatte abgedeckt sind. Diese Form fand Duchesne in den von ihm bereisten Gebieten nur in Mout. Vgl. Bulletin de Correspondance Hellénique, 4e année 1880, p. 195 sqq. Victor Langlois, Inscriptions Grecques, Romaines, Byzantines et Arméniennes de la Cilicie, Paris 1854, p. 50 sqq., id., Voyage dans la Cilicie etc., Paris 1861, p. 188 sq. Von der Grabthür einer Felsengruft stammt die Inschrift Corpus inscriptionum Graec. IV n. 9259 aus dem J. 461, gefunden zu Aladja auf dem Taurus, einer Ortschaft, wo es von ähnlichen Anlagen wimmelt. Vgl. Revue archéologique 4e année, Paris 1847, p. 175. — Aus Cilicien kommen in Betracht Corykos, jetzt Ghorigos, Elaeussa und Anazarbe. Die letzte Stadt besitzt eine große Nekropole aus dem späteren christlichen Altertum, in der Kammern und Särge, beide aus dem gewachsenen Felsen gewonnen, vertreten sind. Vgl. L'Athenaeum Français 2e année, Paris 1853, p. 1186 sq. Dasselbe gilt von Elaeussa. Vgl. ibid. 1e année, Paris 1852, p. 318. Darf man aus der Zahl der Inschriften auf die der vorhandenen Gräber schließen, so würden unter den cilicischen Koimeterien diejenigen von Corykos die bedeutendsten sein. Vgl. L'Athenaeum Français 1e année p. 317. Langlois, Inscriptions etc. p. 39 sqq.; id., Voyage etc. p. 206 sqq. Corp. Inscr. Graec. IV n. 9163 sqq. The Journal of Hellenic studies vol. XII, London 1891, p. 238. Grabkammern sind, zum Teil in mehreren Reihen übereinander, in den Felsen getrieben. Man betritt sie durch viereckige Öffnungen, die mit Platten verschlossen waren. Sie alle waren für Familien oder kleine Gemeinschaften berechnet. Eine Reihe von Hügeln in einer Ausdehnung von mehreren Kilometern bedecken freistehende große Sarkophage mit satteldachförmigen und akroteriengeschmückten Deckeln. Die ganze Nekropole, in deren Mitte eine Kirche sich erhebt, gehört dem ausgehenden christlichen Altertum an. — In Pisidien weisen sich durch Kreuze als christlich aus Grabkammern zu Termessos. Daß in einem der Felsgelasse ein Arcosolium ausgehöhlt war, wird ausdrücklich bezeugt. Vgl. Lanckoroński, Städte Pamphyliens und Pisidiens, 2. Bd, Wien u. s. w. 1892, S. 35. 223. Da Armenien bei Arabissos, jetzt Yarpuz, christliche Felsengräber besitzt, so ist es nicht ausgeschlossen, daß auch die Provinz, die zwischen dieser und Pisidien und Isaurien liegt, Kappadocien, solche aufzuweisen hat. Wenigstens sah Ernest Chantre in Azou-guzel Grotten, die er mit den Anlagen zu Dana in Syrien vergleicht. Freilich enthalten die armenischen Hypogäen Bankgräber, die syrischen Troggräber. Vgl. Papers of the American School . . . at Athens Vol. 2, 1888, p. 289; Chantre, Mission en Cappadoce 1893—1894, Paris 1898, p. 121—123. — Ob die christlichen Grabgrotten sich nur auf die genannten Teile Kleinasiens beschränken oder auch sonst noch begegnen, muß vorerst dahin gestellt bleiben. Freilich möchte ich ver-

muten, daß in der Hauptsache auch von ihnen gilt, was schon von den vorchristlichen Felsengräbern bekannt ist, daß diese vornehmlich in Phrygien und in den östlichen Küstenländern des Mittelmeeres zu Hause sind. Vgl. Otto Benndorf und George Niemann, Reisen in Lykien und Karien, Wien 1884, S. 96. Jedenfalls aber ist es schon jetzt interessant zu bemerken, daß gerade die Syrien benachbarten kleinasiatischen Gebiete Typen aufweisen, die auch jenem eigentümlich sind, einzelne Felsengrüfte für eine kleinere Anzahl von Leichen bestimmt. Und nicht minder wichtig ist die Wahrnehmung, daß derartige Hypogäen in Gegenden Kleinasiens angetroffen werden, in denen auch heidnische Familienbegräbnisstätten in größerer oder kleinerer Zahl aufgefunden sind, und daß diese, soweit sie der späteren Zeit angehören, mit jenen in der Architektur sich berühren.

Wie mir scheint, hat man neben dem Mangel an Interesse für die Koimeterien Kleinasiens gerade in der engen Verwandtschaft zwischen diesen und den dortigen heidnischen Sepulkralanlagen die Hauptursache zu erkennen, weshalb bisher nur eine so geringe Anzahl von christlichen Begräbnisstätten in jenen wichtigen Ursitzen des Christentums nachgewiesen ist. Um aber auch diese Meinung zu begründen, möchte ich besonders auf Phrygien hinweisen. Zunächst lassen die vielen christlichen Inschriften, die Ramsay aus dieser Provinz veröffentlicht hat, keinen Zweifel aufkommen, daß die christlichen Phrygier ebenso wie ihre heidnischen Vorfahren Grabanlagen von geringem Umfang herzustellen pflegten. Manchmal waren diese nur für zwei Ehegatten berechnet, vgl. z. B. Ramsay, l. c. vol. I part II p. 519 n. 359. In der Regel nennen aber die Grabschriften mehr Personen, so die beiden Ehegatten und einen Verwandten, Ramsay p. 560 n. 451, die Ehegatten und ihre Kinder oder die Ehegatten, ihre Kinder, des Mannes Eltern, Bruder und Schwägerin und deren Kinder, Ramsay p. 519 n. 358; p. 518 n. 356. Auch außerhalb des engsten Familienkreises stehende Personen sind Teilhaber der Gruft, so neben einem Mann und seinem Vater sein Oheim, der Bischof, Ramsay p. 521 n. 362. Daneben finden sich Fälle, wo der Eigentümer des Grabes sich vorbehält, noch weiteren Leuten als den in der Inschrift genannten einen Platz in seinem Eigentum zu gewähren, z. B. Ramsay p. 519 n. 357. Weiter geben die Grabschriften wertvolle Fingerzeige zur Ermittelung der Form mancher phrygischer Begräbnisstätten. Freilich aus Bezeichnungen wie *σῆμα, μνῆμα, μνημεῖον, μεμόριον, τύμβος, τάφος, θήκη* u. dgl., die in Phrygien und in sonstigen Gegenden angetroffen werden, läßt sich nicht viel entnehmen. Dagegen ist *ἡρῷον* geeignet, eine genauere Vorstellung zu vermitteln, und namentlich da, wo neben ihm noch ein anderer Bestandteil der Gruft genannt wird. In Verbindung mit christlichen Grabanlagen erscheint *ἡρῷον* da und dort auf christlichen Inschriften, am häufigsten freilich in Phrygien. Vgl. oben unter I und Ramsay p. 517 sq. Man wird zugeben müssen, daß Heroa an sich verschiedene Arten von kleineren Grabanlagen heißen können, unter- und oberirdische. So wird beispielsweise eine in den Felsen gehauene Gruft bei Corykos auf der zugehörigen Inschrift *ἡρόειον* genannt. Vgl. The Journal of Hellenic studies vol. XII, London 1891, p. 238; über die griechisch-heidnischen Heroa vgl. W. H. Roscher, Lexikon der griech. u. röm. Mythologie I, Sp. 2493 ff. Indessen zwei christliche Inschriften aus Phrygien erwähnen neben dem *ἡρῷον* auch den dazugehörigen *βωμός*, was schon um des Wortes willen Beachtung verdient. Denn damit bezeichnen die christlichen Schriftsteller in der Regel einen heidnischen Altar, während sie für den christlichen Altar andere Ausdrücke wählen. Vgl. oben Bd I S. 392. Ramsay p. 519 n. 357: *Αὐρ. Ἀγαπ[ωμ]ενὸς . . . κατεσκε[ύα]σεν τὸ ἡρῷον .καὶ τ[ὸν] ἐπ' αὐτῷ βωμὸν κτλ.* und p. 525 n. 369: *[τὸ ἡρῷον καὶ τ]ὸν ἐπ' αὐτοῦ βωμὸν κατεσκεύασεν Αὐρ. Ζωτικὸς κτλ.* Erscheint hier das Heroon unten und der Altar oben, so wird man zwischen beiden ein bauliches Zwischenglied zu denken haben, das jenem als Decke und diesem als Boden diente. Dabei kommt eher als eine Felsengruft ein Freibau in Betracht. Wie derselbe im einzelnen gestaltet war, läßt sich natürlich aus den kurzen Angaben der Inschriften nicht entnehmen. Aber es steht nichts der Annahme entgegen, sein Grund- und Aufriß habe im wesentlichen Anlagen wie dem Heroon zu Saradschik in Lycien entsprochen, das sich zusammensetzt aus einem kryptaartigen Unterbau, in dem die Leichen beigesetzt wurden, und einen tempelförmigen Oberbau, beide getrennt voneinander durch ein Tonnengewölbe. Vgl. Eugen Petersen und Felix von Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis, Wien 1889, S. 151 ff. Daß indessen dieser Vergleich nicht zu gewagt ist, läßt eine Inschrift aus Ephesus ersehen, die an der Thür eines aus Quadersteinen erbauten Grabgebäudes eingemeißelt ist und die dasselbe zweimal als *ἡρῷον* bezeichnet. Vgl. Corpus inscript. Graec. IV n. 9275. Wohl kann man darüber im Zweifel sein, ob der untere oder obere Teil der Legende älter ist und ob auch der untere Teil, der aussagt: *τοῦτο τὸ ἡρῷον καὶ τὸ ἐπικείμενον σωλάριόν ἐστιν . . .*, von

einem Christen herrührt; aber selbst wenn man den heidnischen Ursprung des unteren Teils zugeben könnte, so bliebe doch noch die Thatsache bestehen, daß ein oder mehrere Christen den Grabbau mit seinem solarium sich angeeignet und benützt haben. Was dieses selbst betrifft, so wird seiner oft in der Litteratur und auf Inschriften gedacht. Danach ist es bei Begräbnisstätten der obere, gewöhnlich bedeckte Raum, wo die Verwandten und Freunde der Beigesetzten oder die Mitglieder einer Genossenschaft sich versammelten, um durch Opfer, Mahl u. dgl. das Andenken ihrer Angehörigen zu begehen. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 474 sq., auch Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis t. VI p. 281. Wie immer aber die Heroa, welche die beiden phrygischen Inschriften im Auge haben, gestaltet gewesen sein mögen, die Nennung des Altars neben dem Heroon genügt, um zu erkennen, daß die dortigen Christen kein Bedenken trugen, ihre Grabstätten spezifisch heidnischen Vorlagen nachzubilden. Auf Grund dieses Ergebnisses muß jedenfalls ein Teil der in Phrygien und wohl auch sonst hergestellten Grabanlagen mit Altären für das Christentum reklamiert werden. Welche Denkmäler dabei in Betracht kommen, hat die archäologische Forschung bei inschriftlosen Anlagen namentlich durch stilistische Untersuchungen der Architektur zu ermitteln. — Während zweimal in Phrygien Heroon und Altar als Bestandteile von Koimeterien erwähnt werden, gedenkt eine Inschrift aus Hodjalar eines Altars, eines darunter befindlichen Leichenbehältnisses und einer Einfriedigung. Vgl. Ramsay p. 717 n. 651: *Αὐρήλιοι Γάϊος καὶ Μηνόφιλος . . . τὸν βωμὸν καὶ τὴν κατ' αὐτοῦ σορὸν σὺν τῷ περιβόλῳ κοινῶς κατεσκεύασαν κτλ.* Auch hier kann man an einen Freibau denken, dessen Erdgeschoß einen Sarkophag umschloß, und in dessen Obergeschoß ein Altar stand, während die Gesamtanlage eingeschlossen war mit einem Gehege, etwa einem Zaun oder wahrscheinlicher einem Steingitter oder einer Mauer. Soll ich auch für diese Grabstätte etwas Analoges aus der heidnischen Sepulkralarchitektur Kleinasiens beibringen, so kann auf das erwähnte Heroon von Saradschik, in dessen Unterbau ein Sarkophag sich befand, und auf ein Heroon zu Myra verwiesen werden, das, wie es den Anschein hat, umgeben war „von mauerumschlossenem Gärtchen“. Vgl. Petersen und von Luschan, a. a. O. S. 35 f. Derartige Einfriedigungen begegnen übrigens auch im Abendland namentlich bei Grabanlagen an der Erdoberfläche. Vgl. de Rossi, Roma sotteranea III p. 439. Über den Abschluß der heidnischen Heroabezirke vgl. Roscher, a. a. O. Sp. 2494 f. — Ein wertvolles Gegenstück zu dem vorhin erwähnten Heroon in Ephesus erwähnen die Acta Joannis für die gleiche Stadt, wertvoll besonders darum, weil man erkennt, wie um 160—170 eine christliche Grabstätte daselbst beschaffen war. Diese bestand aus einer offenbar nicht ganz kleinen Grabkammer, *μνῆμα* und *μνημεῖον* genannt, die eine verschließbare Thüre, *θύρα* und *εἴσοδος* bezeichnet, hatte, und einem Grab, *τάφος*, im Innern. Vgl. Acta apostolorum apocrypha ed. Lipsius et Bonnet P. II vol. I p. 185 sqq.

Allerdings vermögen die Resultate, aus Inschriften gewonnen, dem Christentum in Kleinasien nur zu einem Teil seines Besitzstandes an Begräbnisstätten zu verhelfen. Andere Teile kann ihm aber eine gründlichere archäologische Forschungsweise, als sie bisher üblich war, verschaffen. Dabei denke ich zunächst wieder an Phrygien, und zwar diesmal an seine Felsengräber. Nachdem man sich schon daran gewöhnt hatte, diese Grüfte möglichst hoch zu datieren, unternahm es jüngst A. Körte, zu zeigen, daß alle bisher dem 5 und 4. Jahrhundert v. Chr. zugewiesenen Anlagen Erzeugnisse der römischen Kaiserzeit seien. Vgl. u. a. Mittheilungen des Archäologischen Instituts, Athenische Abtheilung, Bd XXIII, Athen 1898, S. 146 ff. Er begründet seine Ansicht in erster Linie durch den Hinweis auf die Form der Grabstellen, die in den angeblich vorchristlichen Felsengräbern die gleiche ist wie die der Arcosolien in den christlichen Katakomben. Und in der That ist die Übereinstimmung frappant. Aber gerade diese enge Verwandtschaft drängt mich zu der Vermutung, daß die und jene seither für heidnisch gehaltene Felsengruft auf Christen zurückgeht. Ob aber dieser Vermutung nicht die oben erwähnten Wahrnehmungen von Rebers im Wege stehen? Ich glaube, diese Frage verneinen zu dürfen mit dem Hinweis auf die christlichen Inschriften Phrygiens, die, wie die christlichen Inschriften im Orient überhaupt, sehr arm an christlichen Zeichen und Bildern sind. Vgl. Ramsay, l. c. p. 489 sq. Mélanges d'archéologie et d'histoire XV^{e} année, 1895, p. 250 sq.

Zu großer Bedeutung gelangten im christlichen Grabwesen Kleinasiens die Sarkophage, die entweder im Innern von Grüften, wie z. B. in dem erwähnten Heroon zu Ephesus, oder unter freiem Himmel aufgestellt oder aber aus dem felsigen Gestein der Landschaft herausgearbeitet wurden, also teils beweglich, teils unbeweglich waren. Mit dieser Vorliebe für die Sargbestattung traten die kleinasiatischen Christen in die Fußtapfen ihrer heidnischen Voreltern, die beispielsweise in Lycien viele Sarkophage hinterlassen haben. Eine Anzahl

von christlichen Steinsärgen aus verschiedenen Provinzen Kleinasiens verzeichnet das Corpus inscriptionum Graecarum, die sich noch leicht mit Hilfe von späteren Veröffentlichungen besonders in Zeitschriften vermehren ließe. Bemerkenswert ist, daß die Christen die von ihnen benützten Sarkophage häufig nicht selbst herstellten, sondern heidnische Särge öffneten und aufs neue in Gebrauch nahmen. Der Ausdruck dafür ist *ἀνανεοῦσθαι*. Diese Unsitte war besonders in Mysien und Bithynien verbreitet, sie läßt sich aber auch im Hellespont, in Phrygien und sonst nachweisen. Vgl. Mittheilungen des archäologischen Instituts, Athenische Abtheilung, 1881, S. 125 f. Papers of the American School . . . at Athens Vol. 1, 1882—83, p. 82 sq. SBA XXXV, 1888, S. 878 ff. Ramsay, l. c. p. 550. Freilich waren die Christen auch in diesem Stück die Schüler der Heiden. Vgl. ein Beispiel Mittheilungen des archäol. Instituts a. a. O. S. 126 f. Soweit die zu Gebote stehenden Abbildungen und Beschreibungen erkennen lassen, weicht die Form der christlichen Sarkophage von derjenigen der heidnischen kaum ab. Auf einer Plinthe, einem Unterbau oder dem bloßen Erdboden erhob sich der eigentliche Sarg, in großen Dimensionen gehalten, der mit einem Deckel geschlossen wurde. Für diesen wählte man häufig die Form eines doppelseitigen Daches mit Akroterien. — Daß die kleinasiatischen Christen auch an der Erdoberfläche, wenn die felsigen Bodenverhältnisse es gestatteten, Arcosolien anlegten, möchte ich vermuten, zumal dies auch von seiten der Heiden in den christlichen Jahrhunderten geschah. Eine Arcosolanlage aus dem Jahre 269 nach Chr. s. Petersen und v. Luschan, a. a. O. S. 167 f. Ebenso dürfen wohl auch Senkgräber sub divo für verschiedene Gegenden der Halbinsel vorausgesetzt werden. In den südwestlichen Teilen bemerkte allerdings Duchesne nur solche in Mout. Dagegen sind heidnische anderwärts bezeugt. Vgl. Lanckoronski, a. a. O., 1. Bd. S. 74. 94. — Noch liegt über der christlichen Grabwelt Kleinasiens ein ziemliches Dunkel. Aber es kann schon jetzt kaum zweifelhaft sein, daß auch in ihr der „Hellenismus in christlichem Gewande in weitem Umfange weiter lebte“. Vgl. Philologus 1894 S. 346.

4. Die Krim. Vgl. oben unter III, A, e. Dank der vorzüglichen Monographie Kulakowskys über die christliche Grabkammer von Kertsch vermag man sich von ihr eine deutliche Vorstellung zu machen. In einer Tiefe von 8 m unter dem jetzigen Straßenniveau aus einer festen Lehmmasse ausgehöhlt, besteht dieses Hypogäum nur aus einem Gelaß, dessen Grundriß trapezförmig ist. Seine längste Seite mißt 2,4 m, seine Höhe am Eingang 1,4 m und hinten 1,75 m. Links, rechts und rückwärts ist in der oberen Hälfte der Wand und deren Breite fast ausfüllend je ein Grab eingefügt, das als Nischengrab bezeichnet werden muß, obwohl es von den Loculi in den römischen und sonstigen Katakomben dadurch abweicht, daß es oben einen leicht gerundeten Abschluß hat. Den Zugang zu der Kammer erschließt eine ungefähr 1 m hohe Thür, die etwas höher liegt wie sie, weshalb die Anlage von einigen Stufen zwischen beiden nötig wurde, und vor der Thür ein im Querschnitt fast rechteckiger Schacht, der von der Erdoberfläche senkrecht hinabgeführt ist. Bis jetzt hat man, so viel ich weiß, keine weiteren christlichen Grabkammern am Mithridatesberge gefunden; aber auch das einzige Exemplar genügt, um zu erkennen, daß die Christen in der Krim um 491 einheimische Grabanlagen nachbildeten. Denn es unterscheidet sich nach Kulakowsky in seiner Größe und Einrichtung nicht wesentlich von den früher bekannt gewordenen heidnischen Hypogäen.

5. Ägypten. Vgl. oben unter III, A, f. In keinem Verhältnis zu der Bedeutung Unterägyptens in der alten Kirche stehen die bisher dort bekannt gewordenen christlichen Hypogäen, oder genauer, die Nachrichten über dieselben. Zwar hat es auch in diesem Land an Funden nicht gefehlt, aber sie sind in früherer Zeit nur ganz gelegentlich beachtet worden. So ist man denn leider bei der Frage nach den altchristlichen Grabanlagen Unterägyptens in der Hauptsache auf Alexandrien angewiesen und auch hier mehr auf skizzenhafte Bemerkungen wie auf fachmännische und abschließende Untersuchungen. Unter den im 19. Jahrhundert zugänglich gewordenen Katakomben ist am bekanntesten die 1858 entdeckte. Vgl. Néroutsos-Bey, Notice p. 26 sqq.; Alexandrie p. 38 sqq.; de Rossi, Bull. 1865, 57—64; 73—77. 1866, 72. 1872, 26 sq. 1881, 116 sq. Sie liegt im Südwesten der alten Stadt in der Nähe des Serapeums, umgeben von vielen anderen Grabhöhlen, die wie sie in felsigem Terrain eingelassen sind. Von Süden aus führt eine Treppe in einen Vorraum, ein fast quadratisches Rechteck, mit einer im Westen sich anschließenden hemicyklischen Nische. An dieser zieht sich eine massive Bank entlang, während in der nordöstlichen Ecke des Rechtecks eine Wasserkufe eingetieft ist. Von dem Vorraum zweigen zwei Grabkammern ab, im Osten ein langgestrecktes Rechteck, im Norden ein Quadrat. In der ersten, mit einem Tonnengewölbe oben abschließend, bemerkt man 32

Schiebgräber, an den beiden Seiten je 14 und im Hintergrund 4, und zwar so auf zwei Reihen übereinander verteilt, daß eine Reihe an den Seiten je 14 und im Hintergrund je 2 Stellen zählt, die etwas höher als breit sind. Die andere Grabkammer umschließt an ihrer linken, rechten und Rückseite je ein Troggrab mit einem unter dem Niveau des Fußbodens ausgehöhlten Senkgrab. Über den Trögen ist eine Nische eingehauen, unten an den Schmalseiten der Gräber geradlinig und an der Decke als flacher Bogen formiert. Diese Variante von Nischenbildung wird gelegentlich auch in Palästina, Sizilien und Unteritalien angetroffen. Vgl. Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins 1898 S. 40 Abb. 4; unten unter V, A, b, β, 1 und 4. Daß unsere Katakombe von Christen gebraucht wurde, ist durch die erhaltenen Malereien und Inschriften sicher gestellt, die freilich jünger sind als die Anlage selbst. Wenn V. Schultze die Schiebgräber benützt, um die sie bergende Kammer als eine jüdische auszuscheiden, so kann ich ihm dabei nicht folgen. Denn einmal steht diese mit dem Vorraum in unmittelbarer Verbindung, weiter kommen auch in den christlichen Katakomben auf Sizilien und zu Rom Schiebgräber vor (vgl. unten unter V, A, b, β, 1 und γ, 1), vor allem aber gehen die Beobachtungen des besten Kenners der Hypogäen Alexandriens, Néroutsos, dahin, daß die christlichen, jüdischen und heidnischen Katakomben sich in Bezug auf ihre Architektur nicht unterscheiden. Vgl. Notice p. 48. Da aber gerade die Schiebgräber unter den bisher in Alexandrien beobachteten Grabformen die Hauptrolle spielen, so darf man an ihrem Vorkommen in christlichen Anlagen nicht nur keinen Anstoß nehmen, sondern sogar annehmen, daß eine Anzahl von Grüften, die solche Gräber enthalten, aber sich nicht durch Inschriften u. dgl. als christliche ausweisen, von Christen hergestellt ist. Übrigens erfahren die Beobachtungen des zuletzt genannten Gelehrten durch Funde aus dem Jahre 1899 eine willkommene Bestätigung und Bereicherung. Diese, durch H. Thiersch wissenschaftlich ausgebeutet, werfen erheblichen Nutzen auch für eine genauere Kenntnis der christlichen Katakomben ab und lassen darum viele alte Verluste auf christlichem Gebiete einigermaßen verschmerzen. Vgl. Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie No. 3 (1900). Es handelt sich dabei um zwei nahe bei einander gelegene nichtchristliche Grüfte in Gabbari (Alexandrien), für das schon Néroutsos Katakomben bezeugt. Vgl. Alexandrie p. 61. Die eine gegen Mitte der römischen Kaiserzeit entstandene Anlage setzt sich zusammen aus einer Treppe und zwei unmittelbar aneinander stoßenden beinahe quadratischen Kammern, ungefähr 16 und 13 qm groß. In dem ersten Gelaß, dessen Decke aus der festen Erdmasse herausgeschnitten wurde, finden sich Grabstellen in Form von Schiebgräbern nur auf der linken und rechten Seite, je sechs, in zwei Reihen angeordnet, so daß auf jede Reihe drei Gräber entfallen. Im zweiten Gelaß, dessen oberer Abschluß aus einem gemauerten Tonnengewölbe besteht, waren, ebenfalls auf zwei Geschosse verteilt, von Hause aus links und rechts je vier und an der Hinterseite sechs Schiebgräber angebracht. Später kamen auf der Rückseite noch einige weitere derartige Leichenstellen hinzu. Der Plan der anderen Katakombe ist dreiteilig. Von einer Treppe gelangt man in eine 4,5 m lange und breite Grabkammer und von dieser in eine zweite etwas kleinere, die selbst den Zugang zu einer dritten noch kleineren in ihrem Grundriß trapezförmigen erschließt. Alle drei Räume liegen in der gleichen Achse. Die Grabformen in ihnen unterscheiden sich nicht wesentlich von denjenigen in der ersterwähnten Katakombe. Denn auch hier trifft man Schiebgräber an, einige an ihrer Seite behufs Aufnahme von mehreren Leichen erweitert, die fast alle in zwei Reihen angeordnet sind. Nur an einer Stelle erscheint anstatt eines Schiebgrabs ein der Länge nach auf die benachbarte Wand aufstoßendes. Insgesamt werden 41 Gräber gezählt. Jedoch ist der Rahmen des Bildes ein weit reicherer als in dem christlichen Hypogäum. In den beiden großen Kammern sind nämlich zwischen den Schiebgräbern und auch an den übrigen Wänden Pilaster, an einer Seite des größten Gelasses sogar vier Säulen hergestellt, über denen sich flache Kuppeln als Decken erheben. Ob der in der Mitte der größten Kammer erhaltene Felskern Deckenträger war oder eine andere Bestimmung hatte, läßt sich nicht entscheiden. Doch halte ich im Hinblick auf Anlagen in der Cyrenaika und auf Sizilien die erste Annahme für die wahrscheinlichere. Weil über die Ausstattung der früher in Alexandrien aufgedeckten Hypogäen kaum etwas bekannt wurde, so ist es um so verdienstvoller, daß Thiersch in den jüngst gefundenen ein genaues Inventar aufgenommen hat. Danach waren in den allermeisten Schiebgräbern mehrere Leichen beigesetzt. Die Einbettung erfolgte gewöhnlich in der Weise, daß zuerst die Füße der Toten in die Stollen hineingeschoben wurden. Nach der Beisetzung schloß man die Gräber vorne mit Platten oder Mauerwerk. In einem Falle enthielt ein Grab einen Holzsarg und in mehreren Bleisärge für Kinder. Außerdem

wurde eine Kinderleiche unter der Höhlung einer gespaltenen Amphora, eine andere kleinere im Innern einer solchen gefunden. An Beigaben der Toten kamen zum Vorschein Glasgefäße, Schüsseln, Näpfe, Platten und ähnliche Gefäße, Lampen, Altärchen aus Thon u. s. w. Bemerkenswert ist, daß eine der Kammern zwei Wasserbehälter im Fußboden besitzt, ähnlich der Kufe in der christlichen Katakombe. Wie hier und in der Architektur überhaupt eine Parallele besteht zwischen dem christlichen und den heidnischen Hypogäen, so wird man auch voraussetzen dürfen, daß den christlichen Leichen ähnliche Gegenstände beigegeben waren wie den heidnischen, und dies um so mehr, als in den zweifellos christlichen Katakomben unzählige Stücke von Glas- und Thongerät u. dgl. nachgewiesen sind. Vgl. unten unter VI. — Außer der seit 1858 bekannten christlichen Katakombe zu Alexandrien gedenkt Néroutsos noch eingehender einer anderen von ihm für christlich gehaltenen, die 1876 entdeckt wurde. Vgl. Alexandrie p. 53 sq. Den Vorraum vergleicht er einer griechischen oder römischen aedicula. Freilich tragen die Pfeiler nicht Kapitelle mit Akanthusblättern, sondern mit Lotosblumen. An diesen aus dem Felsen ausgehöhlten Teil schließt sich eine ebenso hergestellte oblonge Grabkammer an, links, rechts und hinten mit drei Reihen von Schiebgräbern übereinander, zusammen 54, ausgestattet. — Die bisher erwähnten Koimeterien Alexandriens sind als Familiengrüfte zu betrachten. Daß eine der beiden heidnischen Anlagen mehreren Generationen gedient, weist Thiersch an der Hand der Um- und Anbauten und der verschiedenen Verputzschichten nach. Ein gleiches darf auf Grund mehrerer solcher Schichten von dem im Jahre 1858 entdeckten christlichen Hypogäum bestimmt angenommen werden. Ob es aber bei dem Familiengruftsystem, mit dem die Heiden und Juden in Alexandrien den Anfang gemacht, bei den Christen stets geblieben ist? Eine Vergleichung der Katakomben in dieser Stadt mit denen in der Cyrenaika spricht nicht für die Bejahung dieser Frage; und sie müßte völlig verneint werden, wenn man eine Anlage, die schon der Reisende Pococke kurz beschrieb, für christlich halten dürfte. Vgl. Pocockes Beschreibung u. s. w. S. 15 und Taf. V, A und B. Hier schließen sich an einen breiten Flur links und rechts je drei und hinten eine Kammer an. Jedes dieser Gemächer ist auf seinen beiden Langseiten mit 24 und an seiner Hinterseite mit 9 in drei Reihen übereinander eingetieften Schiebgräbern besetzt. Dazu kommen noch an der Rückseite jeder Kammer zwei Anhängsel, die von den letzten Schiebgräbern an den Langseiten abzweigen und über deren Bedeutung ich dank der unzulänglichen Zeichnung Pocockes nur eine Vermutung aussprechen kann. Vielleicht sind sie als seitliche Erweiterungen der Schiebgräber zu betrachten, so daß mehr Leichen in den betreffenden Stollen Platz finden konnten, Gegenstücke zu den jüngst von Thiersch nachgewiesenen Formen. Wenn man auch von diesen Anflickseln absieht, so bleiben doch noch 399 Grabstellen übrig, eine zu große Zahl, als daß man das ganze Cömeterium für eine bloße Familiengruft halten könnte.

6. Die Cyrenaika. Vgl. oben unter III, A, g. Die Cyrenaika und voran ihre alte Hauptstadt besitzen Felsengrüfte, darunter auch christliche, in Hülle und Fülle. Leider sind sie bisher weder vollständig, noch in völlig zuverlässiger Weise zugänglich gemacht, weshalb auf abschließende Urteile verzichtet werden muß. Soweit die Veröffentlichungen von Pacho sowie von Smith und Porcher erkennen lassen, sind die meisten Grabanlagen von Cyrene in den steil abfallenden Felsabhängen in der Nähe der alten Stadt ausgehöhlt. Nur bei einigen wird ausdrücklich der christliche Ursprung auf Grund von Bildern, Symbolen und Inschriften angegeben; doch ist zu vermuten, daß damit ihre Zahl nicht erschöpft ist. Betrachtet man die Grabstätten ohne Rücksicht auf ihre Herkunft, so sind die darin ruhenden Leichen beigesetzt in beweglichen und unbeweglichen steinernen Särgen, Trog- und Senkgräbern und Wandnischen ohne Tröge (Loculi) sowie in einer Art von Schiebgräbern. Was zunächst die letzte Form angeht, so sind häufig, ähnlich wie in der erwähnten nichtchristlichen Katakombe zu Palmyra (vgl. vorher unter 2), in den Felsen lange, schmale Recesse eingeschnitten, worin die Toten, durch horizontal gelegte Platten voneinander getrennt, etagenweise untergebracht waren. Entweder zeigt der Querschnitt solcher Gräber an den Seiten eine gerade Linie oder eine Abtreppung, wobei die unteren Gräber schmäler sind als die oberen. Ob daneben Cyrene auch wirkliche Schiebgräber besitzt, lassen die zu Gebote stehenden Notizen und Zeichnungen nicht sicher entscheiden. Einen hohen Grad künstlerischen Geschmacks offenbaren namentlich die Troggräber, die bald mit einer ihrer Langseiten, bald mit einer ihrer Schmalseiten auf die vor ihnen liegende Wand aufstoßen, und deren Nischen oben entweder geradlinig oder hemicyklisch abschließen. In den Fällen, wo ein bogenförmiger Abschluß gewählt ist, erinnert seine Linienführung an der Rückseite häufig an die Gewölbe in den Apsiden der altchristlichen Kirchen. Mit diesen teilt er auch manchmal die Eigentüm-

lichkeit, daß er bemalt ist. Sonst vertritt nicht selten die Stelle der Malerei eine große Muschel in Relief. Der Mannigfaltigkeit der Grabformen zu Cyrene entspricht auch große Abwechslung in den Anlagen, welche die Gräber umschließen. Die erwähnten Recesse trifft man in langen Reihen dicht nebeneinander an. Die Trennung zwischen ihnen ist an der Front durch Pilaster, Halbsäulen und dergleichen markiert; aber zugleich dienen die oft darüber angebrachten Gesimse und andere ähnliche Horizontalglieder dazu, um die einzelnen Grüfte zu einem architektonischen Ganzen zusammenzufassen. Eine ähnliche Behandlung der Stirnseite weist ein Teil der Anlagen auf, die kleine rechteckige Kammern mit verschiedenen Grabformen enthalten. Nur sind hier gewöhnlich die Pilaster zu Pfeilern und die Halbsäulen zu Säulen ausgebildet und diese so aufgestellt, daß zwischen ihnen und dem Eingang zur Grabkammer ein Vorraum entsteht. Erinnern solche Beispiele am meisten an syrische, so andere, bei denen eine rechteckige Kammer als Vorraum dient, an einfache palästinensische. Vgl. vorher unter 1 und 2. — Um aus dem Material, was Pacho, Smith und Porcher darbieten, einige zweifellos christliche Grabstätten herauszugreifen, erwähne ich zunächst die von dem ersten auf pl. 55 und von den beiden anderen auf pl. 17 und 31 veröffentlichte Kammer. Sie ist fast quadratisch, rund 360 englische Quadratfuß groß und hat eine flache Decke. An den Wänden sind links und rechts je zwei und hinten drei Troggräber eingelassen, von denen die an den Seiten und das mittelste an der Rückwand über dem Trog den erwähnten apsisartigen Abschluß zeigen, während die beiden übrigen unter einer oben geradlinig gestalteten Nische liegen. In einer der Nischen ist hinten noch ein Loculus eingetieft, wie solche in Italien so häufig begegnen. Außerdem birgt die Kammer links an der Thürseite einen aus dem natürlichen Stein ausgehöhlten Sarg, dessen Sohle im Gegensatz zu dem ihm benachbarten Trog recht tief eingehauen ist. In den zu Cyrene beobachteten Hypogäen wurde mehrfach eine Reihe von Kammern zu einem Ganzen zusammengeschlossen, so daß dadurch Raum für mehr als eine Familie entstand. In einem Falle wird man sogar mit ziemlicher Bestimmtheit einen christlichen Gemeindefriedhof erkennen dürfen. Vgl. den Grundriß bei Pacho pl. 61. Die betreffende Anlage ist über 46 m tief und am Eingang 10 m breit. Die Breite nimmt allerdings nach hinten stetig ab, so daß am äußersten Ende nur noch 1,6 m in Betracht kommen. Den Mittelpunkt bildet ein weiter saalartiger Raum, dessen Decke in der Nähe der breitesten Stelle, beinahe 10 m, von einem aus dem Felsen gearbeiteten Pfeiler gestützt wird. Andere ähnliche Räume von geringerer Ausdehnung schließen sich an ihn an. Um diese Gelasse gruppieren sich zahlreiche Grabkammern und einzelne Gräber. Jene, deren Grundriß überall ein Rechteck beschreibt, während die Größe ihrer Bodenfläche zwischen 1,5 und über 40 qm schwankt, öffnen sich nach der Mitte zu entweder in ihrer ganzen Breite oder durch Thüren. Diese und die in den Kammern hergestellten Grabstellen führen in buntem Wechsel schier die ganze Musterkarte von Formen, die vorhin zu erwähnen waren, vor Augen. Allenfalls kann man angesichts der Abbildung zweifeln, ob ein Teil derlänglichen Gräber nicht als wirkliche Schiebgräber anzusehen ist. Wie es aber auch damit stehen mag, das bunte Vielerlei in der Bildung der Gräber zeigt, daß die Christen von Cyrene mit demselben in die Fußtapfen ihrer nichtchristlichen Vorgänger traten. Nur in der Gestaltung der Familiengruft zum Gemeindegottesacker wuchsen sie über diese hinaus. — Außer in der Hauptstadt der Cyrenaika sind auch an anderen Orten christliche Felsengrüfte nachgewiesen. Zwei solche, die Pacho auf pl. 11 abbildet, bestehen aus einem Vorraum und drei Grabgelassen, allesamt rechteckig. Wenn schon hier die Größe des Vorraums die der Grabkammern übertrifft, so noch mehr in einer Anlage zu Massakhit, wo der Vorsaal mit seinen zwei mächtigen Säulen rund 40 qm und die einzige Grabkammer, die nur drei Gräber enthält, nicht ganz 8 qm groß ist. Vgl. Pacho pl. 13.

b) Occidentalische Gruppe.

α) Nordafrika. Vgl. oben unter III, A, b. Wenn auch die gewöhnliche Angabe, Nordafrika habe keine unterirdischen Koimeterien besessen, falsch ist, so bedeuten allerdings die bis jetzt dort bekannt gewordenen Hypogäen nicht viel gegenüber der Unzahl von christlichen Grabstätten sub divo sowie in und bei Gebäuden. Soviel ich sehe, sind nur an zwei Stellen chr. Begräbnisstätten unter der Erde nachgewiesen. In Tipasa handelt es sich um etwa 10 nahe bei einander gelegene Kammern, die aus dem Felsgestein des Vorgebirges ausgehöhlt sind. Zu einer dieser Kammern, die P. Gavault ausgegraben hat, und der nach seiner Mitteilung die übrigen in ihrer Anlage und Bauart entsprechen, führt ein kleiner Vorplatz und ein enger Eingang. Der Grabraum, in seinem Grundriß ein Trapez von 3 m Breite und 2,8 m Tiefe, umschließt an seiner linken, rechten und hinteren Wand je ein Troggrab (Arcosolium) und am Boden

3 Senkgräber, von denen eines der Richtung der Querachse und zwei derjenigen der Längsachse der Kammer folgen. Letztere, an ihrer Öffnung nur 0,9 m lang, setzen sich in der Tiefe unter dem Trog des an der Rückseite gelegenen Arcosols fort. Wie zwei Reste an die Hand geben, waren die Gräber mit wagrecht gelegten Deckeln geschlossen. Eines dieser Fragmente ist mit einem Mosaikmuster überkleidet. Malereien, Ornamente und Figuren, zierten auch die Kammer und Gräber an Decken und Wänden. Der Entdecker vergleicht die Anlage mit manchen Kammern in den römischen Katakomben. Indessen liegt es weit näher, sie mit Grüften im Orient und auf Sizilien zusammenzuhalten. Denn isolierte Grabkammern in größerer Zahl nahe bei einander sind den römischen Koimeterien fremd. Auch vermißt man in Rom eine solche Ausnützung des Fußbodens, wie sie das Hypogäum in Tipasa zeigt. — Sehr wertvoll wäre es, genaue Nachrichten über die Katakombe in Arch-Zara zu erhalten, die 1885 entdeckt wurde. Denn hier bleibt zur Zeit noch manches auffällig, vor allem, daß in dem Hypogäum 5 heidnische Inschriften und nur eine christliche gefunden wurden. Dazu ist der Kronzeuge für den christl. Ursprung der Katakombe, ☧, noch zur Hälfte zerstört. Der bei der Auffindung zugängliche Teil der Anlage erinnert in seiner Form an eine Ellipse, die rückwärts mit einer Art Apsis abschließt. Vier parallele Gänge, von denen der längste 80 m mißt, durchschneiden das Ganze der Länge nach. Mit ihnen kreuzen sich andere quer laufende. In den Wänden dieser Galerien finden sich Nischengräber (Loculi), die Ziegelplatten schlossen. Die Anlage soll angeblich im gleichen Niveau sich noch weiter ausdehnen; auch soll außer dem einen Stockwerk noch ein zweites tiefer gelegenes vorhanden sein. Natürlich läßt sich auf Grund dieser dürftigen und jedenfalls einstweilen mit Vorsicht aufzunehmenden Angaben nichts über die etwaige Abhängigkeit des Hypogäums von in- oder ausländischen Mustern aussagen. — Nachdem in Nordafrika in kurzer Zeit verhältnismäßig viele nichtchristliche unterirdische Grabanlagen aufgedeckt wurden, ist es leicht möglich, daß sich zu ihnen in der Zukunft auch noch manche christliche gesellen.

β) Sizilien, Malta, Melos und Unteritalien.

1. Um die Koimeterien Siziliens (vgl. oben unter III, A, j), die an Zahl die Grabanlagen aller Provinzen des römischen Reichs und mit ihren vielen Einzelformen selbst die Katakomben Roms übertreffen, zu begreifen, muß man das vor- und außerchristliche Grabwesen der Insel vergleichend heranziehen. Dieses selbst erschließt sich aber erst dem Verständnis, falls man auf die reiche Geschichte und namentlich die Kulturgeschichte des Landes achtet. Günstige Lage, treffliche Buchten und Häfen, sowie Fruchtbarkeit des Bodens machten Sizilien im Altertum zu einem wichtigen Anziehungspunkt für die Völker des mittelländischen Meeres, von denen die Sikeler und Sikaner, die Phönizier, Griechen, Karthager und Römer der Reihe nach auf der Insel herrschten. Zog mit den jeweiligen Herrschern die ihnen eigentümliche Kultur auf Sizilien ein, so war doch keines der zur politischen Ueberlegenheit gelangten Völker kräftig genug, um allen bisherigen Verhältnissen ein völlig neues Gepräge geben zu können. Am widerstandsfähigsten war das Innere der Insel. Indessen auch an der Küste erwies sich die ältere Kultur vielfach stärker als ihre jüngeren Rivalinnen, so daß diese entweder vor ihr Halt machen oder aber mit Kompromissen sich zufrieden geben mußten. Einen bedeutsamen Gradmesser dafür, inwieweit die im Altertum auf der Insel herrschenden Völker wirklich Herren der Verhältnisse waren, liefert die dortige Grabwelt. Sie zeigt beispielsweise, daß es der sonst tief gehenden griechisch-römischen Kultur keineswegs überall gelang, die uralte sikelische Begräbnisart zu verdrängen, sondern daß diese sogar noch in die chr. Zeit hineindauerte. Hatten die vorchristl. Bewohner Siziliens für die Beerdigung ihrer Toten zahlreiche Gruft- und Grabtypen angewendet, originale und gemischte, jene den Stempel eines einzigen Volkes, diese den mehrerer Völker tragend, so war es für die älteste christliche Bevölkerung der Insel das am nächsten liegende, die vorhandenen Typen zu übernehmen, um sie entweder zu kopieren oder um- und auszugestalten. Daß man diese beiden Wege gangbar fand und auch betrat, beweisen die christlichen Grabanlagen. Dabei entfernte man sich in Syracus mit der Herstellung von großangelegten und an Einzelformen reichen Katakomben am weitesten von den Vorbildern aus der vorchristlichen Zeit. Weil auch in den christlichen Jahrhunderten Sizilien viele Fäden mit dem Ausland, namentlich mit Kleinasien, Syrien, Aegypten, Nordafrika und Rom, verbanden (vgl. RQS. 1897 S. 15 ff.), wäre es möglich, daß neben den vorchristlichen inländischen ausländische christliche Architekturformen in den Koimeterien der Insel Eingang fanden. Indessen wird man gut thun, zu dieser Frage erst Stellung zu nehmen, wenn das in Betracht kommende Material einmal vollständig vorliegt. Nur hinsichtlich der römischen Katakomben möchte ich schon jetzt feststellen, daß sie

die älteste sepulkrale Architektur in Sizilien schwerlich beeinflußten. Denn wenn auch beispielsweise eine Anlage bei der Porta Ossuna zu Palermo an die römischen erinnert, so sind doch die Breite der Gänge, das numerische Verhältnis zwischen Trog- und Nischengräbern und die Zahl der neben- bezw. hintereinander angeordneten Troggräber an beiden Orten recht verschieden. Ein Aehnliches gilt auch von der Nekropole Cassia bei Syracus.

Soll die Abhängigkeit der christlichen Begräbnisstätten Siziliens von den vorchristlichen an einigen Beispielen gezeigt werden, so sei zuerst auf viele Anlagen in der Nähe von Syracus, Palazzolo, S. Alfano und Canicattini hingewiesen. Vgl. Notizie degli scavi 1896 p. 334 sqq.; Führer, a. a. O. S. 7. 10. Hier sind von der Erdoberfläche aus in dem felsigen Terrain rechteckige und in Breite und Höhe wenigstens bei Syracus selten einen halben Meter übersteigende Schachte eingeschnitten, die mit schweren Ziegelpatten geschlossen waren. Je eine solche Öffnung mündet auf einen Hohlraum, der mehr oder minder an das Innere eines runden Bienenkorbes oder einer Glocke erinnert. Deshalb werden denn auch Anlagen dieser Art a campana bezeichnet. Die für die Gattung charakteristische Grabform ist das Senkgrab. Bald trifft man Leichenstellen an, die alle der gleichen Richtung folgen, bald auch längs- und querziehende nebeneinander. Stets aber trennt sie nur eine schmale Zwischenwand. Ihre Zahl in einem und demselben Hypogäum schwankt bei Syracus zwischen 2 und 35. Nach erfolgter Beisetzung der Leichen wurden sie mit Ziegelplatten abgedeckt, die ihrerseits wieder als Bett für andere Leichen und häufig genug für sehr viele dienten. Öfters wurden außer den Grabstellen im Fußboden noch weitere in den Wänden, Arcosol- und Nischengräber, eingetrieben. Dagegen sind die Fälle seltener, wo der Hohlraum solcher Anlagen, deren Senkgräber höchstens 2 m unter dem Erdboden liegen, zu einer Galerie erweitert, oder wo unter der glockenförmigen Gruft noch eine zweite ausgehöhlt wurde. Die aus derartigen Anlagen bei Syracus bekannt gewordenen Gegenstände lassen erkennen, daß die Glockengrüfte ins 4. Jahrhundert zurückreichen, aber noch im 9. Jahrhundert benutzt wurden. Der Abstieg dieser Koimeterien erinnert an syrische Grüfte und das Senkgrab an die Katakombe auf dem Ölberg zu Jerusalem. Vgl. oben unter V, A, a, 1 und 2. Aber sie gehen nicht darauf zurück, sondern auf altsikelische Muster, die ihrerseits z. B. in Etrurien Parallelen haben. Vgl. Germano di S. Stanislao, Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti e il cimitero di S. Eutizio di Ferento, 1886, p. 75 sq. Außer in Familiengrüften werden Glockengräber auch in größeren Friedhöfen der Insel, die sonst hauptsächlich mit Trog- und Nischengräbern ausgestattet sind, angetroffen. Vgl. z. B. Notizie degli scavi 1895 p. 518. 520. — Weit größere Verbreitung als die altsikelische erlangte unter den Christen der Insel eine jüngere Form, deren Merkmal das Troggrab (Arcosolium) bildet, gleichviel ob es isoliert oder an den Wänden von viereckigen Kammern in einem oder mehreren Exemplaren angeordnet erscheint. Vgl. dazu Lupus, a. a. O. S. 319 ff. Diese Grabform, in vorchristlicher Zeit aufgekommen, wurde noch häufig von den Heiden der christlichen Jahrhunderte angewendet, so z. B. in einem Hypogäum zwischen den Kirchen dei Niccolini und Madonna della Grotta bei Marsala (nach Führer). Ihrer bedienten sich auch die Juden Siziliens bei der Herstellung ihrer unterirdischen Begräbnisplätze mit besonderer Vorliebe. Vgl. NQS 1900 S. 190 ff. Nach Führers und Orsis Beobachtungen sind übrigens die entsprechenden heidnischen und jüdischen Anlagen in Bauart und Grabformen von den christl. nicht zu unterscheiden. Indem die Christen Siziliens von ihren heidnischen Vorfahren das Troggrab übernahmen, statteten sie damit aber nicht bloß, wie die Heiden und Juden, ihre Einzel- und Familienbegräbnisstätten, sondern auch ihre großen Gemeindefriedhöfe aus. Ja, in diesen begegnet keine Form häufiger als die arcosolförmige. Von einer Fortsetzung der Untersuchung über die Abhängigkeit der Koimeterien Trinakrias von älteren Vorbildern muß ich an dieser Stelle ebenso absehen, wie von einer Einzelbeschreibung der zahlreichen christlichen Anlagen und ihrer Zusammenstellung nach zeitlichen und örtlichen Gesichtspunkten. Uebrigens werden auch abschließende Urteile erst nach der Veröffentlichung von Führers Sicilia sotteranea gefällt werden können.

Um aber wenigstens eine ungefähre Vorstellung von den Hauptformen der unterirdischen Koimeterien der Insel zu geben, hebe ich zunächst hervor, daß die geologische Beschaffenheit der Insel die Aushöhlung von heidnischen, jüdischen und christlichen Grüften in hohem Maße begünstigte. In Betracht kommen Kalkstein und Tuff, letzterer auf Sizilien in der Regel widerstandsfähiger als die tufa granulare in der Umgebung Roms. Unter den Koimeterien nehmen, vom Standpunkt der Entwickelungsgeschichte aus betrachtet, die Familiengrabkammern die unterste Stufe ein. Die einfachsten umschließen ein quadra-

tisches rechteckiges oder trapezförmiges Gelaß mit Gräbern an den Wänden. Nicht immer sind solche an allen thürfreien Stellen eingelassen, sondern manchmal bleibt auch die dem Thür gegenüberliegende Wand leer. Die verwendeten Grabformen sind meistenteils Eingang und Nischengräber. Eine weitere Klasse von Familienbegräbnisstätten weist mancherlei Erweiterungen im Grundrisse auf. Die schlichte Grabkammer wandelte sich zu einem saal- oder hallenartigen Raum, von dem an den Seiten Recesse und recessartige Gelasse abgezweigt wurden. Die dadurch an den Wänden und am Boden gewonnenen Flächen versah man mit Gräbern der mannigfachsten Art. Nur bei Girgenti hat Führer kleinere Grabanlagen entdecken können, deren Kern auf alte Felsen-Cisternen zurückgehen. Diese Hohlräume, die an das Innere einer Glocke oder eines umgestülpten Blumentopfes erinnern, gelegentlich auch einen viereckigen Grundriß haben und oben in einem runden oder oblongen Luft- und Lichtgaden münden, wurden für den Begräbniszweck durch seitlich eingeschnittene Thüren zugänglich gemacht und an ihren Wänden mit Nischengräbern (Loculi) und anderen Grabformen, gewöhnlich aber nur in einer Reihe angeordnet, sowie mit Recessen, für Wandgräber und Sarkophage bestimmt, ausgestattet. Wie die aus Cisternen gewonnenen Anlagen sich auf die Umgebung von Girgenti beschränken, so die Gräber mit Baldachinen und Halbbaldachinen auf das östliche Sizilien und die Insel Malta. Bei solchen Bildungen sind zu unterscheiden große Särge, an Ort und Stelle aus dem natürlichen Gestein gemeißelt und je nach Bedarf und Belieben in einem oder mehreren Exemplaren hergestellt, und daneben bezw. darüber, ebenfalls aus der natürlichen Felsmasse gewonnen, Pfeiler mit einem Überbau in der Art eines Traghimmels oder eines Altar-Ciboriums. Stehen solche Gräber auf allen vier Seiten frei, so können sie füglich als Baldachinbauten bezeichnet werden. Wird dagegen der Überbau an einer oder an zwei Seiten nicht von Pfeilern getragen, sondern lehnt er sich an eine oder zwei Wände an, so darf man sie Halbbaldachinbauten benennen. Die Verbindung zwischen den Pfeilern oder Wänden und dem Überbau ähnelt bald einem Architrav, bald einer Archivolte. Wo die Bogenform gewählt wurde, füllte man den freien Raum, unter ihr und zwischen den Pfeilern, bezw. zwischen den Pfeilern und Wänden gelegen, gerne mit einem Steingitter aus, eine Zuthat, die an ähnliche Vorrichtungen mancher Ciborien erinnern kann. Anstatt der Steinplatten mit ihrer manchmal kunstvoll durchbrochenen Arbeit erscheinen auch Wandungen, mit einfachen fensterartigen Öffnungen versehen. Ebenfalls auf die östlichen Teile Siziliens beschränkt sich die Verwendung von koulissenartigen Wänden, von Führer kurzweg als Fassadenwände bezeichnet, die nicht sowohl einem konstruktiven, als einem dekorativen Zweck dienen. Sie erheben sich bald vor einzelnen Gräbern, bald vor einer Anzahl von neben einander gelegenen Gräbern, und sind mit Thüren und Fenstern ausgestattet. Gelegentlich wurden sie auch mit größeren Öffnungen in der Art von Pfeilern mit darüber sich wölbenden Bogen versehen. Viele Beispiele von Baldachin- und Halbbaldachingräbern sowie von Fassadenwänden s. bei Führer, a. a. O. S. 8 ff.

Mit der Beschreibung der sepukralen Sonderarchitektur in Mittel- und Ostsizilien habe ich zum Teil schon die kleinen Begräbnisanlagen verlassen und Eigentümlichkeiten auch der umfangreichen berührt. Der Hauptunterschied zwischen beiden wird an der kleineren oder größeren Anzahl von Gängen und Kammern und wohl auch an der geringeren oder größeren Geräumigkeit dieser Bauglieder erkannt. Je nachdem in Katakomben mehr Gänge oder mehr Kammern hergerichtet wurden, ergeben sich charakteristische Eigentümlichkeiten im Grund- und Aufriß. Um auch hier einige Belege zu geben, so herrschen in dem schon genannten Hypogäum zu Palermo breite Galerien vor, wenn es auch an Grabkammern nicht ganz fehlt. Umgekehrt überwiegen in den Katakomben von Grazia di Carini große Kammern oder Säle, gewöhnlich rechteckig geformt. Vgl. Notizie degli scavi 1899, p. 362 sqq. In den Koimeterien Cassia und von S. Maria di Gesù bei Syracus finden sich mehr Korridore als Kammern. Auch für die Nekropole zu S. Giovanni bei Syracus ist dasselbe Verhältnis zu notieren; aber die vorhandenen gewaltigen Felsensäle bedecken große Flächen. Die Zahl der Gänge und Kammern richtete sich nach dem Belieben und den Bedürfnissen ihrer Hersteller. Bei den Galerien größerer Katakomben kann man gewöhnlich eine oder mehrere Hauptstraßen und, mit ihnen sich kreuzend oder neben ihnen herlaufend, eine Reihe von Seiten- und Nebenwegen unterscheiden. Durchschnittlich sind die Gänge sehr breit gehalten, weit breiter als in Rom. Im Hauptstrang zu S. Giovanni beträgt die Breite sogar 2,3—4,9 m neben einer Höhe von 2,1—3,5 m. Vgl. Führer, Forschungen S. 16. Aber selbst in der ausnahmsweise engräumigen Katakombe Cassia mißt der Hauptkorridor noch 1—1,3 m Breite und 1,7 bis

3,5 m Höhe. Vgl. daselbst S. 42. Eine Mittelstellung zwischen Gängen und Kammern nehmen in der Sepulkralarchitektur die Recesse ein, die so breit und breiter wie die Korridore, aber kürzer als sie sind. Diese Räume begegnen häufig in Sizilien. Außer anderen Grabstellen enthalten sie besonders oft Sarkophage, wobei diese manchmal terrassenförmig angeordnet sind. Vgl. Führer, a. a. O. S. 18; 20 f. u. s. w. Wo Grabkammern in den größeren Hypogäen vorkommen, pflegen sie mit Galerien in Verbindung zu stehen. Ihr Grundriß beschreibt in der Regel ein Quadrat, Rechteck, Trapez oder einen Kreis. In den Hauptkatakomben von Syracus wurden kreisförmige Anlagen bevorzugt. Die mehr oder minder rechteckigen Kammern sind oben geradlinig oder in der Weise eines Gewölbes, die runden oft mit einer Kuppel in Form einer Halbkugel, einer Glocke oder einer Birne abgeschlossen. Dazu kommt im Scheitel der Decke ein Luft- und Lichtgaden. Die Ausdehnung der Kammern ist eine wechselnde. So werden zu S. Giovanni bei Syracus viereckige Kammern von nur 2 m in der Länge und Breite, aber auch Rundsäle von 7, 8 und 9 m im Durchmesser angetroffen. Vgl. Führer, a. a. O. S. 18 ff. In einem Falle läuft an der Wand eines Rundbaues eine bankartige Erhöhung entlang, die mit Gräbern besetzt ist. Vgl. daselbst S. 19. Indessen begegnen auch aus dem Felsen geschnittene Sitzbänke ohne Gräber. Vgl. daselbst S. 52. Die Katakomben Frangapani bei Girgenti und zu S. Giovanni und Cassia bei Syracus besitzen Rotunden mit Gräbern, die von Hause aus Wasser- und Vorratscisternen waren. Vgl. daselbst S. 25; 50 f. 56. Da dank den großen Breiteverhältnissen der unterirdischen Koimeterien ein Einsturz der Decken nicht ausgeschlossen war, so beugte man dieser Gefahr durch aus dem felsigen Gestein gearbeitete Stützpfeiler, gelegentlich auch durch Säulen vor. Vgl. daselbst S. 7 ff. 52. Um den dunkelen und dumpfen Gängen und Kammern Licht und Luft zuzuführen, wurden an geeigneten Stellen in den Decken luminaria angebracht, ab und zu unter Verwendung der Schachte antiker Cisternen, Brunnen und Wasserleitungen. In ihrem Querschnitt weisen die Luminarien das Viereck, das Trapez, den Kreis und die Ellipse auf. Vgl. daselbst S. 23 f.; 43; 47 ff.; 51; 53; 56. Da und dort wurden die Katakomben mit besonderen Vorhallen und Atrienvon verschiedener Ausdehnung ausgestattet. Einer der größten unter diesen Räumen, in der Katakombe Cassia, mißt am Boden nahezu 11 m Länge und nahezu 7 m Breite. In seiner Nähe fand man ein Felsengemach, in dem Führer die Wohnung eines Grabwächters vermutet. Auch die Vorräume wurden nach und nach mit Gräbern belegt. Vgl. daselbst S. 45 f. 48. 52 f. Die Korridore und Kammern der unter der Erde hergerichteten Anlagen liegen teils auf demselben, teils auf ungleichem Niveau, so daß auf diese Weise mehrere Stockwerke unterschieden werden können.

Noch größer als der Formenreichtum im Grund- und Aufriß der sizilischen Katakomben ist derjenige ihrer Gräbertypen. Abgesehen von den schon genannten örtlich beschränkten Arten kommen in Betracht vor allem Troggräber der verschiedensten Form, auch hie und da in zwei Etagen angelegt. Vgl. Führer, a. a. O. S. 17. 21. Der über der sarkophagartigen Höhlung, da und dort *τόπος* genannte (vgl. Notizie degli scavi 1895 p. 491), herausgearbeitete Raum hat die Gestalt entweder eines Halbkreises oder eines Rechtecks, eines Trapezes oder aber eines Rechtecks mit einem niedrigeren oder höheren Bogen darüber. Die letzte Form erinnert an einzelne Arcosolien in Palästina, Alexandrien und Neapel. Vgl. oben unter V, A, a, 1 und 5 und hernach unter 4. Verhältnismäßig selten begegnen Gräber, die nur für eine einzige Leiche bestimmt waren. In der Regel wurden mehrere, ab und zu 15 und mehr Tröge, einer hinter dem anderen, unter dem nämlichen tonnenförmig oder anders gehaltenen Gewölbe vereinigt. Die so entstandenen Grabstollen formieren bald eine gerade, bald eine schiefe oder Kurvenlinie. Sehr häufig erfuhr die Zahl der Leichenstellen in den Stollen dadurch eine Vermehrung, daß am Kopf- oder Fußende der Troggräber noch eine oder mehrere Grabstellen der gleichen Art oder Nischengräber (Loculi) eingetieft wurden. Vgl. Führer, a. a. O. S. 27; 43; 49. Im allgemeinen sind jedoch die Nischengräber auf Sizilien weit spärlicher vertreten wie die Troggräber. Wo sie freilich in Anlagen häufiger vorkommen, bergen auffallenderweise einzelne Korridore fast lediglich solche für Kinderleichen. Vgl. daselbst S. 26. Treten viele Nischengräber an einer Stelle auf, so finden sie sich manchmal in 9—10 Reihen übereinander angeordnet. Vgl. daselbst S. 55. Soviel ich sehe, spielt die Abart des Nischengrabes, bei der der Boden ähnlich vertieft ist wie im Troggrab, der sepolcro a mensa, auf Sizilien eine sehr geringe Rolle. Dasselbe gilt auch von dem Schiebgrab. Vgl. S. 43. 52. Dagegen ist für die Insel die Vorliebe für Sarkophage, die entweder aus dem natürlichen Gestein ausgehöhlt, aufgemauert oder aber, aus besserem Material, wie z. B. Marmor, gefertigt, in die Hypogäen gebracht wurden,

sowie für Gräber, die im Fußboden der Gänge, Recesse und Kammern eingelassen wurden, bezeichnend. Vgl. daselbst S. 18 ff. 27 f. 75. Darum möchte ich aber im Gegensatz zu Führer in den Senkgräbern nicht eine Art Notbehelf, sondern eines der besonderen Merkmale der sizilischen Koimeterien erkennen, und dies um so mehr, als auch in den Katakomben von Venosa und auf Melos der Fußboden für Grabzwecke planmäßig ausgenützt ist. Vgl. hernach unter 3. Die erwähnten Grabformen erscheinen nicht etwa in allen Hypogäen der Insel in demselben Zahlenverhältnis, vielmehr machen sich große Unterschiede bemerkbar, die in erster Linie aus der Verschiedenheit der Zeit, des Ortes und der gewählten Vorbilder, in zweiter aus den Terrainverhältnissen zu erklären sein dürften.

Den Gipfelpunkt der sizilischen Sepulkralarchitektur bildet die Katakombe zu S. Giovanni bei Syracus, die mit ihrer Weiträumigkeit und Ausnützung des felsigen Bodens für Gänge, Kammern und Gräber selbst ihre stadtrömischen Schwestern übertrifft. Ein Blick auf den Grundplan zeigt, daß die Schöpfer der Anlage die technischen, besonders die konstruktiven Schwierigkeiten so sehr bemeisterten, daß sie die Steinmassen in Hohlräume förmlich auflösten.

2. Die Insel Malta. Vgl. oben unter III, A, j, dazu A. A. Caruana, Ancient pagan tombs and christian cemeteries in the islands of Malta explored and surveyed from the year 1881 to the year 1897, Malta 1898 (mir nicht zugänglich); Albert Mayr in der RQS 1901, 217—243. Danach ist die Schlußbemerkung oben unter III, A, j richtig zu stellen. — An verschiedenen Orten der Insel höhlten Heiden und Christen aus weichem Kalkstein Grüfte aus. Die meisten Koimeterien liegen allerdings vor der alten Hauptstadt in der Nähe von punischen Gräbern. Wo felsige Abhänge zu haben waren, wurden die Katakombenbauten von der Seite, in der flachen Landschaft von der Erdoberfläche aus in Angriff genommen. Im ersten Falle benützte man natürliche oder künstliche Terrassen, um zu ebener Erde oder über einigen Treppenstufen einen Eingang einzutiefen, im zweiten wurde aus dem felsigen Terrain ein mehr oder minder tiefer Schacht — beispielsweise beim Hypogäum tal-Liebru 1 m und bei der Katakombe Abbatia-tad-Deyr 4 m tief — ausgehoben und in einer seiner Wände eine Thür hergestellt, zu der man auf einer Treppenanlage oder einer Leiter hinabstieg. Hinter der Thüröffnung, die nicht selten einen oben rundbogigen Rahmen erhielt, wurden die Grufträume, Korridore und Kammern, hergerichtet. Manchmal schob man zwischen der Thür und diesen Räumen noch eine kurze Galerie als Vorplatz ein. Vgl. Jean Houel, Voyage pittoresque des isles de Sicile, de Lipari et de Malte, Paris 1787, t. IV pl. 263 fig. 3—5. Ein Teil der Koimeterien umschließt lediglich Galerien, der andere lediglich Kammern und der dritte beide. In den allermeisten Hypogäen sind die Gänge nicht bloß klein an Zahl, sondern auch an Ausdehnung. Ihre Höhe erreicht gewöhnlich die Größe eines Mannes. Wenn ein Korridor in der Katakombe tal-Liebru 2,7 m hoch ist, so erklärt sich dies aus der später erfolgten Tieferlegung des Fußbodens. Vgl. Caruana, el-Gherien tal-Liebru pl. IV. Die Breite der Galerien schwankt zwischen 0,65 und 1,5 m ungefähr und ihre Länge zwischen 3 und 7 m. Die Kammern bedecken ein Quadrat, Rechteck oder einen Halbkreis. Da und dort wurde auch an die Schmalseiten von Rechtecken ein Halbkreis angegliedert. In diesen Gemächern benützte man wie in der Cyrenaika und auf Sizilien manchmal Pfeiler als Deckenstützen, wodurch die Räume das Gepräge von kleinen Hallen erhielten, so in den Katakomben S. Paolo und Abbatia-tad-Deyr. — Unter den Grabformen verdient besondere Beachtung eine bisher nur auf Malta nachgewiesene, die man füglich als Backofengrab bezeichnen kann. In größerer oder geringerer Entfernung vom Fußboden sind in den Galerien- und Kammerwänden Nischen eingelassen, die, Fensterrahmen ähnlich, unten, links und rechts gerade Gewände besitzen, während sie oben geradlinig, bogenförmig oder mit einer Muschel abschließen. Die Muschelform haben sie mit Arcosolien in der Cyrenaika gemein. Vgl. oben unter V, A, a, 6. Auf die Nischen wurde große Sorgfalt verwendet. Denn, abgesehen von Vorrichtungen für den Verschluß, erhielten sie manchmal an ihren vorderen Einfassungen noch Pilaster mit Kanneluren und Kapitellen und auf ihren Muscheln Stuckbekleidung und Bemalung. An der Rückseite dieser nicht tiefen Einarbeitungen öffnet sich ein rechteckiger Einschnitt und dahinter fast immer eine Langseite des eigentlichen in der Regel für zwei, seltener für einen und drei Tote bestimmten Leichenbettes. Soviel ich sehe, stößt nur ganz gelegentlich eine Nische auf eine Schmalseite des Grabraumes auf, so im Hypogäum tal-Liebru, eine Variante, die an die Schiebgräber erinnert. Vgl. Caruana, l. c. pl. III n. 17. Der Grundriß der backofenartigen Höhlung ist rechteckig, keilförmig, d. h. an der Kopfseite breiter als an der Fußseite, dazu oft oben und unten abgerundet, außerdem aber auch

elliptisch gestaltet. Passen sich viele Gräber mit ihren Grundrissen der Gestalt der Leichen an, so auch mit ihren Aufrissen. In der Regel erhebt sich zu Häupten ein Bänkchen mit halbrunden oder runden Einschnitten als Unterlage für die Köpfe. Ferner sind an der hinteren Längswand oft mehrere kleine Nischen zur Aufnahme von Lampen und anderen Gefäßen ausgehöhlt. Weitaus in den meisten Fällen sind die Backofengräber in einer Reihe angeordnet.

Zwei Reihen übereinander begegnen in der Katakombe tal-Liebru. Manchmal ist auch ein solches Grab an der Seite eines freistehenden und oben mit einem Baldachin bekrönten oblongen Felsblockes eingetieft. Es liegt auf der Hand, daß das eigenartige Backofengrab nicht den Christen seinen Ursprung verdankt, sondern, wie auch Albert Mayr richtig gesehen, die Weiterbildung einer von der phönizischen Bevölkerung Maltas gebrauchten Form ist. — In einer Anzahl von Grüften wird lediglich das Backofengrab angetroffen, in einer anderen neben ihm noch weitere Arten. Namentlich besitzen aber die wichtigsten Koimeterien, wie S. Paolo, S. Agata und Abbatia, Formen, die schon für Sizilien zu erwähnen waren. Am häufigsten sind unter diesen die Troggräber, oft in mehreren Nummern hintereinander angeordnet und unter Hohlräumen von halbrunder, trapezförmiger und rechteckiger Gestalt gelegen. Weiter kommen in Betracht Baldachin- und Halbbaldachingräber sowie Senk- und Nischengräber. Die letzteren, verhältnismäßig selten, wurden mit Vorliebe zur Bestattung von Kindern verwendet. Vgl. die Abbildung von verschiedenen Grabformen in der Paulus-Katakombe Caruana, l. c. pl. VII. Auch in solchen Leichenbetten findet sich oft als Kopfunterlage eine Erhöhung mit Einschnitten. — In der Hauptsache dürften die Koimeterien auf Malta dem 4. und 5. Jahrhundert angehören. Die meisten von ihnen sind freilich klein und müssen darum als Begräbnisstätten für Familien u. dgl. gelten. Auf der Malta benachbarten Insel Gozzo kennt man bis jetzt nur eine Katakombe.

3. Die Insel Melos und Apulien. Vgl. oben unter III, A, i und k. Bei dem Dorfe Trypiti, umgeben ringsum von heidnischen Grüften, liegt eine sicher schon im 4. Jahrhundert benutzte chr. Nekropole, von Hause aus fünf selbstständige Hypogäen, von denen vier späterhin miteinander verbunden wurden. Wahrscheinlich birgt das benachbarte Terrain aber noch weitere Koimeterien. Drei von den fünf Anlagen sind durch Inschriften und Symbole als christlich sichergestellt. Die älteste liegt in der Mitte. Sie besteht aus einer Hauptstraße und mehreren Seitenstraßen. Von jener, 21,6 m lang, zweigen nach hinten zwei Nebenwege von 12,55 m und 13 m Länge ab und, wo diese zusammentreffen, ein Gang von 4,75 m Länge, sowie nach links eine 9,5 m lange Seitengalerie, auf die eine andere von 14,1 m Länge ziemlich im rechten Winkel aufstößt. Die von dieser Katakombe linker Hand gelegene setzt sich zusammen aus einer 12,2 m langen Hauptgalerie, an deren Ende nach links ein 3,1 m langer Gang und hinter diesem noch ein weiterer von 18 m Länge folgt. Die Anlage rechts von der ursprünglichen besitzt zwei 16,5 und 26,6 m lange Korridore, die so aneinander grenzen, daß sie einen stumpfen Winkel bilden. Die Breite der Gänge zeigt erhebliche Unterschiede. Sie schwankt zwischen rund 1 und 5 m. Bezeichnend ist, daß die ältesten Teile, die Hauptgalerien, die größte Breite haben, und dies trotzdem, daß das Tuffmaterial, in dem die Katakomben hergestellt sind, sehr bröckelig ist. Die Höhe der Gänge bewegt sich zwischen 1,4 und 2,3 m. In ihren Wänden sind Troggräber mit halbkreisförmigem Bogen, ab und zu auch in zwei Reihen übereinander angeordnet und für Kinderleichen bestimmt, eingelassen. Nur ausnahmsweise finden sich Nischengräber (Loculi). Dazu kommen am Boden in allen Gängen Senkgräber, die öfters paarweise eingeschnitten sind und in den meisten Fällen mit ihrer Längsachse der Richtung der Galerien sich anschließen. Die Häufigkeit dieser Gräber und ihre im ganzen sorgfältige Ausführung neben der nicht bedeutenden Höhe der Korridore lassen es nicht zweifelhaft erscheinen, daß sie für die Katakomben auf Melos ebenso typisch sind wie die Arcosolien und die Weiträumigkeit der Gänge. Denn unschwer hätte man doch die Galerien, wie dies z. B. in Rom geschah, erhöhen können, um an den so gewonnenen Wandflächen neue Gräber anzubringen, anstatt Leichenstellen am Boden auszuhöhlen. Werden in den drei erwähnten zweifellos christlichen Hypogäen Kammern völlig vermißt, so bieten die beiden übrigen wahrscheinlich christlichen solche dar. Das eine besteht sogar nur aus einer Kammer mit drei Troggräbern und das andere aus einem Gang mit einer angrenzenden Kammer, welche beide lediglich Arcosolien umschließen. Im ganzen zählte Bayet in den fünf Hypogäen 150 Troggräber und 66 Senkgräber, in denen eine und mehrere Personen beigesetzt waren. Ist die erwähnte isolierte Grabkammer wirklich christlichen Ursprungs, so veranschaulicht sie zusammen mit den vier größeren Katakomben in trefflicher Weise die Entwicke-

lungsgeschichte des chr. Grabwesens auf Melos. Dieses begann danach mit der einfachen Familien-Grabkammer, ausgestattet mit Troggräbern, der gleichen Form, die für die Insel in vielen heidnischen Beispielen nachgewiesen ist. Vgl. Prokesch von Osten, Denkwürdigkeiten aus dem Orient, 2. Bd, Stuttg. 1836, S. 204ff.; Expédition scientifique de Morée III^{e} vol., Paris 1838, pl. 28. Allgemeine Litteraturzeitung vom J. 1838, 5. Bd. Intelligenzblätter S. 326. Das Gepräge von Familiengrüften tragen auch noch die drei zweifellos christlichen Koimeterien in ihren ursprünglichen Bestandteilen; aber der Gedanke der Sippe wurde weiterhin durchbrochen von dem Gemeinde-Gedanken, und zwar spätestens, als vier von den Anlagen zu einem Friedhof vereinigt wurden. Freilich darf man dabei mit Rücksicht auf die verhältnismäßig geringe Zahl von Grabstellen nur an ein Dorf oder eine kleinere Stadt denken.

Obwohl Melos und Apulien ein weiter Weg trennt, kenne ich doch keine Katakomben, die baulich einander so nahe stehen wie die soeben beschriebenen und die Hypogäen in Venosa, von denen das bisher ausgegrabene und von mir genau untersuchte Juden zu Urhebern hat. Denn auch hier sind Gänge von über 2 m Breite trotz des sehr bröckeligen Tuffs angelegt, überwiegen wenigstens in der Hauptstraße die Arcosolien und ist der Fußboden der Korridore mit Senkgräbern bedeckt. Ebenso fehlen hier wie in den zweifellos chr. Koimeterien bei Trypiti Kammern. Der Hauptunterschied zwischen diesen Anlagen bezieht sich nur auf die Form des Troggrabs, das auf Melos einfach, in Venosa aber auch mehrfach, an einer Stelle elffach, in der Art wie in sizilischen Katakomben vertreten ist. Vgl. vorläufig G. J. Ascoli, Iscrizioni inedite o mal note, Greche, Latine, Ebraiche, di antichi sepolcri Giudaici del Napolitano, Torino e Roma 1880, tav. I. Mit dieser Eigentümlichkeit in seiner Architektur schlägt das jüdische Hypogäum in Venosa gewissermaßen die Brücke von Melos nach Sizilien und Unteritalien.

4. Neapel. Vgl. oben unter III, A, k, 2. Unter den chr. Katakomben Campaniens sind die wichtigsten die von Neapel und unter diesen selbst diejenigen von S. Gennaro dei Poveri. Denn sie übertreffen ihre bisher dort bekannt gewordenen Schwestern nicht nur an Ausdehnung, sondern auch an Alter. Reichen sie doch in ihren Anfängen wahrscheinlich noch ins 1. Jahrhundert zurück. Dank diesen ihren Vorzügen vermitteln sie aber ein zutreffenderes Bild von der dem Vorort Unteritaliens eigentümlichen Sepulkralarchitektur wie die jüngeren, bei denen wegen ihrer verhältnismäßig späten Entstehungszeit von vornherein die Möglichkeit offen zu halten ist, daß auswärtige Muster sie beeinflußt haben. Im Norden Neapels dicht bei dem später erbauten Hospital S. Gennaro dei Poveri sind mehrere Hypogäen nach Art von Stollen in einem Tuffstein-Hügel eingelassen. Vgl. die Pläne bei Bellermann und Victor Schultze. Man zählt gegenwärtig vier Katakomben; aber ich vermute, daß ihre Zahl ursprünglich größer war. Denn manche Anzeichen sprechen dafür, daß im Lauf der Zeit Anlagen, die von Hause aus selbstständig waren, zu einem Ganzen vereinigt wurden. Allen vier Koimeterien sind sehr weite hallenartige Räume vorgelagert, zu denen Gegenstücke an der gleichen Stelle in solcher Zahl und Ausdehnung sonst nirgends bisher nachgewiesen wurden. Leider hat man ihre Eingangspforten längst zerstört. Die Katakombe, die als älteste gilt, erschließt ein im Grundriß trapezförmiger Saal, dessen Breite nach innen so zunimmt, daß sie an den weitesten Stellen über 10 m beträgt, und dessen Tiefe sogar dieses größte Breitemaß noch etwas übersteigt. Mit diesem großen Felsgemach steht l. und r. je ein etwas kleineres in Verbindung, von denen das r. Hand später zu einer Kirche um- und ausgebaut wurde. An der Rückseite des großen Saales liegen die beiden Eingänge zu den zwei parallel laufenden etwa 90 m langen Hauptstraßen der Katakombe. Als die wichtigste und älteste giebt sich die linke schon darum zu erkennen, weil sie die Fortsetzung zu der Hauptachse des Saales bildet und mit ihrer zwischen 3 und 5 m schwankenden Breite die rechts befindliche ums Doppelte übertrifft. Daß sie freilich das Erzeugnis verschiedener Zeiten ist, lassen manche Eigentümlichkeiten erkennen. So bemerkt man gleich 8 m ungefähr hinter ihrem Anfang eine Abnahme der Breite und noch mehr der Höhe, Beweis genug, daß sie an dieser Stelle ursprünglich endigte. Weiter nach hinten sind zwischen den beiden Hauptstraßen viele Verbindungswege hergestellt, von denen die meisten größere Breite als Tiefe haben und überdies, weil nahe einander gerückt, die Tuffmassen in ihrer Mitte in lauter Pfeiler auflösen. Dazu gesellen sich l. von dem breiteren und r. von dem schmäleren Hauptkorridor Kammern sowie kürzere und längere Galerien, welch letztere zum Teil wieder die Ausgangspunkte für weitere Kammern und Gänge bilden. Im Gesamtrahmen der Anlage bedeuten jedoch die abgezweigten Galerien nach Zahl und Länge wenig, jedenfalls unendlich viel weniger als die seitlichen Wege in den römischen Koimeterien. — Links

von dem Eingang zu der ersten Katakombe folgt in geringer Entfernung die Vorhalle zur zweiten, leider an ihrer Vorderseite ebensowenig erhalten wie die zugehörige Thür. Hier setzt sich der Raum aus zwei Teilen zusammen, einem tiefer und einem höher gelegenen, welche zwei mächtige aus dem Tuff ausgemeißelte Pfeiler sowie eine Treppenanlage zwischen diesen bezw. zwischen diesen und den Wänden des Raums miteinander verbinden. Beide Teile zusammen bedecken eine etwas kleinere Fläche wie der Hauptsaal des ersten Hypogäums. Von der Rückseite des hallenartigen Gelasses betritt man zwei kurze schmale Korridore, die auf die Hauptpartie der Katakombe münden. Diese, in ihrer ganzen Ausdehnung ungefähr so lang wie die Hauptstraßen des ersten Hypogäums, besteht aus einem Gang, dessen Breite zwischen 9 und 12 m schwankt, und dessen Decke mit Rücksicht auf diese weite Spannung von mehreren aus dem Tuff gewonnenen Trägern gestützt wird, sowie aus Kammern, Recessen und Galerien, die ihn umsäumen. Bei den Nebengalerien fällt es auf, daß sie in geringer Zahl vertreten, dazu kurz und, verglichen mit dem Hauptgang, auch enge gehalten sind. Nur hinten biegt eine etwas längere und breitere Gasse ab, die ihrerseits wieder nach l. eine und nach r. zwei Seitengänge entsendet. — Weit unbedeutender als die beiden ersten Katakomben sind die zwei übrigen. Zwar weisen auch sie am Eingang Räume auf, von denen der eine durchschnittlich 7 m breit und der andere nahezu ebenso breit ist, aber ihre ganze Tiefe beträgt nur rund 14 m. Ungefähr in der halben Tiefe der vorne etwas breiter gehaltenen dritten Anlage erheben sich zwei massige Pfeiler als Deckenträger, durch die von dem rechteckigen Vorderraum der trapezförmige Hinterraum geschieden wird. In der vierten Katakombe, dicht bei der dritten, aber etwas höher als sie gelegen, schließen sich an den im Grundriß ungefähr quadratische Eingangspartie zwei kurze parallele Korridore an.

Für die Hypogäen von S. Gennaro kommen drei Grabarten in Betracht, das Trog-, Nischen- und Senkgrab. Über dem Trog wölbt sich gewöhnlich ein halbkreisförmiger oder nahezu hemicyklischer Bogen, wobei die Hinterwand entweder eine gerade oder gebogene Linie bildet. Nur in der Nähe der Vorhalle der ersten Katakombe findet sich eine Spielart, die auch sonst schon zu erwähnen war. Vgl. oben unter V, A, a, 5. Hier ist über dem Trog zuerst eine Nische mit senkrechten Seitenwänden und sodann darüber ein flacher Bogen ausgehauen. In den meisten Fällen liegt unter dem Bogen nur ein Trog. Indessen wird in der Vorhalle des zweiten Hypogäums und sonst eine Anzahl von Grüften mit drei Trögen, einer hinter dem anderen ausgehöhlt, angetroffen. Ganz vereinzelt kommen noch mehr vor; nur einmal erinnere ich mich fünf Tröge gesehen zu haben. Abweichend von der in Rom üblichen Gepflogenheit, aber derjenigen auf Melos und Sizilien (vgl. oben unter V, A, b, β, 1 und 3) entsprechend, sind ab und zu die Troggräber in zwei Reihen übereinander an den Wänden eingelassen. Das Troggrab herrscht in den Sälen und Kammern sowie in den ältesten und wichtigsten Galerien entschieden vor. Zwar findet man in diesen auch Nischengräber, aber ihre oft unregelmäßige Anordnung, die sie wie eingezwängt erscheinen läßt, und ihre häufig flüchtige Ausführung bekunden eine spätere Entstehungszeit. Faßt man freilich das numerische Verhältnis zwischen Trog- und Nischengräbern in allen Teilen der Katakomben ins Auge, so ergiebt sich ein Mehr zu Gunsten der letzteren.

Einige Bemerkungen erheischt noch das Verhältnis der Katakomben von S. Gennaro zu einander sowie die Stellung der Vorhallen innerhalb der Anlagen. Soviel ich sehe, wird seit Bellermann allgemein das zweite Hypogäum als ein zweites Stockwerk des ersten und das vierte als ein zweites Stockwerk des dritten angesehen. Aber bei dieser Auffassung bleibt manches rätselhaft. Zunächst vermag ich nicht einzusehen, weshalb man die dritte Kat. durch Herrichtung einer neuen Etage vergrößert haben sollte, nachdem man sie selbst nur 14 m tief in den Felsen eingetrieben hatte. Bedurften die Benützer dieses Hypogäums mehr Raum, so brauchten sie dasselbe nur an seiner Rückseite zu vertiefen. Indessen zugegeben, die betreffenden Christen hätten unnötige Mühe und Kosten aufwenden wollen oder hätten wegen der Besitzverhältnisse nicht weiter in die Tiefe gehen können, so ergiebt doch auch der örtliche Befund keine Anhaltspunkte für einen ursprünglichen Zusammenschluß der beiden Koimeterien. Haben sie aber als selbstständige Ganze zu gelten, so macht es ihre geringe Ausdehnung mehr als wahrscheinlich, daß sie nicht Eigentum der großen chr. Gemeinde von Neapel, sondern von Privaten, Familien u. dgl., waren. Für diese meine Meinung spricht auch die Wahrnehmung, daß die hinteren Partien der beiden Grüfte in ihrer Architektur eine bedeutende Abnahme des technischen Vermögens und des Schönheitsgefühls verraten, eine Wahrnehmung, welche die in längeren zeitlichen Zwischenräumen erfolgte Benützung der Hypogäen etwa durch Fami-

lien erklärbar macht. Ein Ähnliches wie für die beiden kleinen Koimeterien gilt für die großen. Auch hier müssen mehrere selbstständige Anlagen unterschieden werden. In Rom zwang oft die Überfüllung der Gänge, Kammern und Gräber eines Stockwerks und die durch die Besitzverhältnisse der Grundstücke über den Katakomben gebotene Rücksicht, unter dem ersten Stockwerk ein zweites auszuhöhlen. Von einer solchen Notlage ist jedoch in der von mir an erster Stelle besprochenen Kat. nichts zu merken. Im Gegenteil, hier verzichtete man sogar auf die Möglichkeit, die älteren nicht hohen Korridore zu vertiefen, um an den neugewonnenen Wänden weitere Grabstellen einzulassen, und die jüngsten Galerien in der l. Seite durch Nebenwege miteinander zu verbinden, um so einen großen Bezirk von ungefähr 50 m Länge und 20 m Breite sich dienstbar zu machen. Aber auch den Fall gesetzt, aus jetzt nicht mehr erkennbaren Gründen hätten die Besitzer oder Hersteller der ersten Katakombe, bevor sie diese noch völlig ausgebaut, ein neues Stockwerk gewünscht, so müßte man nach Analogie anderer Anlagen erwarten, daß dieses nicht über, sondern unter der ersten Etage Platz gefunden hätte. Indessen, wenn man auch darüber, als eine Ausnahme von der Regel, hinwegsehen wollte, wären noch keineswegs alle Schwierigkeiten gehoben. Besonders müßte es auffällig bleiben, daß man hier, wo es sich lediglich um die Gewinnung eines neuen Stockwerks handelte, eine ganz neue Vorhalle, und dazu eine mit ungleichem Fußboden, hergestellt hätte. Diese und andere Rätsel verschwinden bei der Voraussetzung, daß die erste und zweite Katakombe als zwei selbstständige Teile gedacht und ausgeführt waren. — Schon eingangs habe ich bemerkt, daß die Vorhallen von S. Gennaro wegen ihrer Ausdehnung und Zahl einzigartig genannt werden müssen. Hier sei weiter hinzugefügt, daß man ihre Größe und Zahl kaum begreifen kann, wenn man sie nur als Eingangsräume gelten läßt. Namentlich ist nicht zu verstehen, weshalb das erste Hypogäum mehrere solche Eingangssäle benötigt haben sollte. Diese Anstände werden bei der Annahme gehoben, daß die angeblichen Vorhallen von Hause aus isolierte Grabkammern waren. Für den mittleren Saal der ersten Katakombe hat bereits V. Schultze nachgewiesen, daß er und ein Stück des daran anschließenden größeren Hauptganges zusammengehören. Aber ich möchte noch weiter gehen mit der Vermutung, daß dieser Saal anfangs für sich allein bestand und erst etwas später eine Erweiterung an seiner Rückseite erfuhr. Hierzu veranlaßt mich besonders der Kontrast zwischen der Größe und dem Freskenschmuck des Saales und seiner sonstigen Leere sowie der gewaltige Unterschied zwischen dem Saale und der ersten Erweiterung hinsichtlich der Ausdehnung. Sollten in dem großen Gemach nicht ursprünglich auch Sarkophage gestanden haben wie in dem ungefähr gleichzeitigen Vestibulum der Flavier in der Domitillakatakombe? Allerdings müßten sie frei und nicht in Nischen sich erhoben haben, wozu es indessen an Parallelen z. B. Syrien, Sizilien und Rom nicht fehlt. Vgl. oben unter V, A, a, 3; b, β, 1 und hernach unter γ, 1. De Rossi, Bull. 1880, 36 sq. 39. 48. Will diese Vermutung naturgemäß, weil heutzutage Reste von Sarkophagen nicht mehr in dem Gemach anzutreffen sind, nur als Vermutung gewertet werden, so wird gegen die Annahme, auch der später zur Kirche umgewandelte große Raum rechts von der ersten Katakombe sei eine Grabkammer gewesen, kaum etwas eingewendet werden können. Denn er umschließt noch jetzt Gräber. Eine ursprünglich selbstständiges Grabgemach erkenne ich weiterhin in der Vorhalle der zweiten Katakombe, dessen Entwickelungsgeschichte eine ähnliche gewesen zu sein scheint wie die des Hauptsaals im ersten Hypogäum. Denn auch hier wurde an der Rückseite des Raumes ein kurzer Korridor eingefügt. Daß die Halle selbst aber für Grabzwecke bestimmt war, zeigen die in doppelter Reihe an den Wänden angeordneten Troggräber. Mit der Annahme, daß die Vorräume von S. Gennaro von Hause aus Grabkammern waren, läßt sich Neapel in den Rahmen des Bildes von der Entwickelungsgeschichte des Grabwesens im Abendland unschwer einfügen: aus der Familienbegräbnisstätte wuchs der Gemeindefriedhof heraus. Indessen kam es nicht überall und immer dazu, wie die vielen kleinen Koimeterien auf Sizilien und nach m. M. auch die zwei kleinen Hypogäen von S. Gennaro beweisen.

Mit Recht hat V. Schultze gegenüber Scherillo und Bellermann den christl. Ursprung aller Teile der Katakomben von S. Gennaro verteidigt. Was bei dem letzteren besonders Gegenstand des Anstoßes war, die großartige Anlage, ist freilich so wenig ureigene Erfindung neapeler Christen, wie die Herstellung von unterirdischen Grüften im Tufffelsen. Früher und neuerdings sind manche heidnische Hypogäen in Neapel entdeckt worden. Vgl. die Zusammenstellung bei Ferdinando Colonna, Scoperte di antichità in Napoli etc., Napoli 1898. Von den hier veröffentlichten Funden greife ich nur die p. 166 sq. 179 sq., von Michele Ruggiero, Degli scavi di antichità nelle province di Terraferma,

Napoli 1888, p. 10 sqq., und G. A. Galante, Atti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti vol. 17 parte I n. 3, Napoli 1896, besprochenen heraus. Sie können mit den Sälen von S. Gennaro in mehr als einer Hinsicht zusammengehalten werden, so wegen ihrer Ausdehnung, beispielsweise in einer Grabkammer 6,9 m Länge und 3,85 m Breite, sodann wegen ihrer Bemalung, weiter aber auch wegen ihrer Gruppierung. Sind doch mehrere saalartige Kammern so dicht nebeneinander ausgehöhlt, daß sie nur durch Scheidewände voneinander getrennt werden, eine Eigentümlichkeit, die unmittelbar an die drei Säle an der Spitze der ersten christl. Katakombe von S. Gennaro erinnert. Auf die Verwandtschaft zwischen heidnischen und christlichen Hypogäen in Neapel wies gelegentlich auch Schultze hin. Vgl. Katakomben S. 307. — Außer den ältesten christl. Hypogäen Campaniens erwähne ich noch ein jüngeres zu

5. Castellamare. Vgl. oben unter III, A, k. 2. Die nach St. Blasius benannte Katakombe in Castellamare besitzt hinter einem quadratischen Eingangsraum eine nahezu 20 m lange und durchschnittlich 3 m breite Hauptstraße mit Arcosolien. Von ihr zweigen links drei Seitenwege ab. An ihrem Ende ist ein saalartiges Gelaß geschaffen, das den Ausgangspunkt von Galerien bildet. Die Weiträumigkeit der bis jetzt ausgegrabenen Teile des Hypogäums läßt einen Vergleich mit den Koimeterien von S. Gennaro und darum auch die Annahme seiner Herstellung durch Christen zu, während nichts für die Meinung Milantes, der in der Anlage einen heidnischen Tempel erkennen wollte, spricht. Eigentümlich sind die in Kammern zu Castellamare und Sorrento hergestellten Leichenstellen. Sie wurden in mehreren Reihen übereinander so angeordnet, daß sie Bienenwaben ähneln, eine Form, die in den älteren Katakomben fehlt. Ob sie freilich erst von den Christen in Castellamare und Sorrento erfunden ist, vermag ich nicht zu sagen.

γ) Mittelitalien.

1. Rom. Vgl. oben unter III, A, l, 4. Trotz der ungeheuren Ausdehnung der christlichen Roma sotteranea liegt doch namentlich dank der nicht genug zu rühmenden Forscherthätigkeit de Rossis und seines Bruders Michele Stefano das Bild von ihren Anfängen und ihrem Wachstum, von ihrer Anlage und Architektur u. s. w. so erkennbar vor Augen wie nur bei wenigen anderen Katakomben außerhalb Roms. Die Entstehungsgeschichte der gewaltigen Nekropolen vor den Thoren der Stadt Rom ist, soweit die ältesten Koimeterien in Betracht kommen, keine andere als bei den frühesten christlichen Begräbnisstätten überhaupt. Sie hebt mit der Familiengruft an. Im 1. und 2. Jahrhundert, aber auch noch später legten in größerer oder geringerer Entfernung von den Stadtmauern einzelne Christen für sich und andere ihnen nahe stehende Personen Begräbnisstätten an. Dies beweisen mehrere Inschriften und die noch vorhandenen Grüfte selbst. Hatten die heidnischen Römer laut Inschriften in unzähligen Fällen für sich, ihre Angehörigen, ihre Freigelassenen und deren Nachkommen Grabanlagen herrichten lassen, so besagen zwei Inschriften, von denen die erste mehr wie wahrscheinlich, die andere sicher christlich ist, daß der Eigentümer einer Begräbnisstätte diese bestimmte auch für seine Freigelassenen und deren Nachkommen, soweit sie zu seiner Religion gehörten (libertis libertabusque posterisque eorum at [so!] religionem pertinentes meam), und daß M. Antonius Restitutus fecit ypogeu [so!] sibi et suis fidentibus in Domino. Vgl. de Rossi, Bull. 1865 p. 54. Roma sott. I p. 109. CIL VI n. 10412. Durch ihre Anlage und Architektur u. s. w. geben sich als Familienbegräbnisstätten zu erkennen u. a. die Krypten der St. Lucina in der Callistkatakombe, bei denen auch die Maße des zugehörigen Grundstücks ebenso wie bei den benachbarten heidnischen Privatgräbern bestimmt werden können, nämlich 100 römische Fuß an der Vorderseite (in fronte) und 230 in der Tiefe (in agro), die sog. spelunca magna in der Prätextatkat., das Vestibulum der Flavier in der Domitillakat. und die Gruft der Acilii Glabriones in der Priscillakat., allesamt Anlagen, die im 1. oder 2. Jahrh. entstanden sind. Von jüngeren Begräbnisplätzen, die wegen ihrer geringen Ausdehnung nur von einer Familie oder dgl. benutzt worden sein konnten, ist eine aus drei Troggräbern (Arcosolien) bestehende Grabkammer in der Nähe der Scipionengräber bereits erwähnt worden. Vgl. oben unter IV, 7. Erheben diese monumentalen Zeugen über allen Zweifel, daß die Christen auch in Rom mit den Anfängen ihres Grabwesens nichts Neues schufen, so ist doch damit noch nicht ohne weiters entschieden, daß sie die Muster für die Gestaltung ihrer ersten Koimeterien von ihren heidnischen Mitbürgern entlehnten. Denn in Rom gab es bekanntlich auch viele Juden, und in der dortigen ältesten chr. Gemeinde müßte man Judenchristen voraussetzen, selbst wenn der Römerbrief und die hebr. Grabschrift eines Schephael in der Callistkat. (vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 386)

nicht vorhanden wären. Hauptsächlich fällt aber in die Wagschale, daß die römische Judenschaft ebenfalls ihre Toten in Katakomben beisetzte, und dies offenbar, weil sie ja in großer Zahl bereits vor Christi Geburt in der Welthauptstadt vertreten war, schon vor den Christen. Leider ist das älteste jüdische Hypogäum am Collerosato, das wahrscheinlich noch aus dem 1. chr. Jahrh. stammte, vielleicht auch noch älter war und das wegen dieses seines Alters für die Aufhellung der Anfänge des chr. Grabwesens von außerordentlichem Wert wäre, wieder verschollen, ehe es genau durchforscht war. Vgl. Bosio, Roma sotteranea p. 141 sqq. So ist man denn auf die jüngeren jüdischen Hypogäen, will man Vergleiche anstellen, angewiesen, auf je eines in der vigna Randanini und in der vigna Cimarra, die seit 1862 und 1867 bekannt sind, und eines, das ich im Jahre 1885 an der via Appia Pignatelli entdeckte. Vgl. darüber vorläufig Raffaele Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini, Roma 1862; id., Dissertazioni archeologiche di vario argomento, Vol. II, Roma 1865, p. 150—192. de Rossi, Bull. 1867 p. 3. 16. Mittheilungen des Archäologischen Instituts, Röm. Abth. Bd I, 1886, S. 49—56.

Müssen hier wenigstens einige von den Inkunabeln der christlichen Sepulkralanlagen Roms kurz besprochen und auf ihre Abhängigkeit von nichtchristlichen Vorbildern geprüft werden, so wähle ich als die charakteristischsten die beiden vorhin an letzter Stelle erwähnten aus. Vgl. de Rossi, Bull. 1865 p. 36 sqq. 1886 p. 136 sqq. 1888/9 p. 16 sqq. 103 sqq. Diese fallen in mehr als einer Beziehung aus dem Rahmen der späteren römischen Katakombenarchitektur heraus. Zunächst ist auf ihre für römische Verhältnisse bedeutende Weiträumigkeit hinzuweisen. Die Begräbnisstätte der Acilii Glabriones umschließt neben 2 m breiten Galerien sogar den größten Grabraum, der bisher in den römischen Katakomben angetroffen wurde. Denn er mißt 8 m Länge und 4 m Breite. Weiter sind an den Wänden in den beiden Hypogäen breite Nischen eingelassen, die bis auf den Fußboden herabreichen und in denen ursprünglich Sarkophage standen. Soweit Reste von solchen erhalten sind, erkennt man, daß sie aus Stein ausgehauen und mit nicht spezifisch christlichen Darstellungen an ihren Außenseiten geschmückt waren. Steinsarkophage mit Bildwerk indifferenter Natur waren offenbar auch an den Wänden zwischen den Nischen aufgestellt, und dies namentlich im Vestibulum der Flavier in der Domitillakatakombe. Darauf weisen viele Fragmentenfunde hin. Außerdem kam hier eine Anzahl von den sonst in den chr. Hypogäen spärlich vertretenen Thonsärgen zum Vorschein, die, zum Teil zwei übereinander, im Fußboden eingelassen waren. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 395 sq. Mit der Verwendung von Sarkophagen berühren sich die in Rede stehenden Anlagen auch mit anderen ältesten Teilen der römischen Katakomben. Deshalb darf man den Sarg als die bei den römischen Christen zuerst gebräuchliche Grabform bezeichnen. Vgl. de Rossi, Roma sott. I p. 343. III p. 440 sqq. Bull. 1879 p. 158. 1880 p. 36 sq. 39. 48. 1884/5 p. 70. 1888/9 p. 9 sq. 72. Mit dieser Art von Leichenbett waren den Christen die Heiden vorangegangen, wie die Grabstätten beispielsweise an der Via Latina ersehen lassen. Vgl. de Rossi, Bull. 1865 p. 37. Freilich werden auch in den jüngeren jüdischen Katakomben einzelne Sarkophage angetroffen. Vgl. Garrucci, Cimitero p. 12. Legt man jedoch auf den Nischenbau in Domitilla und Priscilla Gewicht, so kenne ich keine Gegenstücke dazu in jüdischen, wohl aber in heidnischen Hypogäen. Dabei kommen weniger die Scipionengräber in Betracht als diejenigen der Nasonen. Denn dort sind die Nischen für die Sarkophage unregelmäßig und mehr höhlenartig, hier dagegen regelmäßig gestaltet. Außerdem war die Nasonengruft ausgemalt. Vgl. Pietro Santi Bartoli und Gio. Pietro Bellori, Le pitture antiche del sepolcro de Nasonii, Roma 1680, tav. II sqq. Wenn die Weite der Räume, die Nischenbauten mit ihren Sarkophagen und die Malereien in solchen Anlagen den Schluß kaum aufzuhalten vermögen, daß sie die Muster für die ähnlichen Bildungen in den beiden genannten christlichen Familiengrüften abgegeben haben, so sind auch die Vorbilder für die nischenlosen ältesten chr. Grabkammern und ihre Ausstattung mit Sarkophagen und Malereien in heidnischen Privatgrüften Roms und nicht in den dortigen jüdischen Hypogäen zu suchen. Berichtet doch Bosio ausdrücklich von der ältesten jüdischen Katakombe, daß er in ihr, trotzdem sie einen ziemlichen Umfang hatte, nur zwei und dazu ganz kleine Grabkammern gefunden habe. Weiter hebt er hervor, daß er darin keine Spur von Marmor, somit auch keine von Marmorsarkophagen, und von Malereien angetroffen habe. Vgl. Roma sotteranea p. 143. So muß man denn annehmen, daß die frühesten Anfänge des christlichen Grabwesens in Rom außerhalb der Einflußsphäre der jüdischen Sepulkralarchitektur entstanden sind. Indessen darf man doch nicht alle und jede jüdische Einwirkung auf die erste Phase der Ent-

wickelungsgeschichte des chr. Katakombenbaus ableugnen wollen. Ich denke dabei an einige Grüfte, zu denen Parallelen m. W. bisher nicht in heidnischen Grüften Roms bemerkt wurden. Das erste liegt in einer kurzen Galerie hinter der erwähnten Nischenanlage der Domitillakatakombe und besteht aus einer 4 qm großen, aber niedrigen Kammer, die zur Rechten nur ein Troggrab mit einer Bank davor besitzt. Merkwürdiger noch als die Form des Inneren ist die des Zugangs, der aus einer über dem Fußboden gelegenen engen Öffnung besteht. Erinnert jene am meisten an palästinensische (vgl. oben unter V, A, a, 1), so diese an palästinensische Hypogäen und die Schiebgräber in der jüdischen Randanini-Kat. Vgl. de Rossi, Bull. 1865 p. 38 sq. Mit den letzteren auf völlig gleiche Stufe zu stellen ist ein weiteres Grab in dem Erbbegräbnis der Acilii Glabriones, das wie sie der Länge nach in dem Felsen eingehauen ist. Vgl. de Rossi, Bull. 1888/89 p. 107. Als drittes Beispiel kann eine Kammer in der Agneskatakombe genannt werden, die nur ein einziges Troggrab, und zwar an der Rückseite, darbietet und deren Zugang mittels eines großen Steins verschlossen war. Vgl. Armellini, Cimitero di S. Agnese p. 87 sqq. Nichts bedeuten für die Entscheidung der Frage nach der Abhängigkeit der frühesten römischen Koimeterien die in ihnen am häufigsten vorkommenden Grabformen, das Nischen- und Troggrab (Arcosolium). Denn diese begegnen in heidnischen und jüdischen Hypogäen Roms und Latiums. Vgl. de Rossi, Roma sott. I p. 87 sq. Bosio, Roma sott. p. 142 sq. Jedenfalls wurden aber beide Formen nicht erst von den Christen erfunden, sondern existierten schon in der vorchr. Zeit. Vgl. Garrucci, Cimitero p. 13 sq. de Rossi, Roma sott. l. c. Bull. 1874 p. 117. Damit wird auch die in neuester Zeit noch manchmal geäußerte Meinung, die Arcosolien seien eine Nachbildung der hemicyklisch überwölbten Columbariennischen, hinfällig.

Mit der Erweiterung der Familiengrüfte zu Gemeindefriedhöfen (vgl. oben unter IV, 3) erhielt das Bild der chr. Roma sotteranea in Anlage, Architektur und Grabformen sein charakteristisches Aussehen, scheinbar ein Labyrinth oder gar einen Wirrwar darstellend, aber bei näherem Zusehen viel durchsichtiger, einfacher und einheitlicher gehalten als bei manchen größeren außerrömischen Hypogäen. Da die Umgebung der ewigen Stadt in der Hauptsache aus niedrigen Hügeln und ebenen Flächen besteht, so wurde der Katakombenbau gewöhnlich nicht von der Seite des Terrains, sondern von der Oberfläche aus in Angriff genommen. Man tiefte gegebenenfalls in schräger Richtung einen Schacht in dem Boden ein und versah ihn mit Treppenstufen, die gewöhnlich mit Ziegel- oder Marmorplatten abgedeckt wurden. Nachdem der Abstieg die entsprechende Tiefe erhalten, durchschnittlich 6 m, erfolgte in wagrechter Richtung die Herstellung einer Hauptstraße und, mit ihr ungefähr parallel, von Nebenstraßen, die untereinander durch quer laufende Gänge verbunden wurden. Auf diese Weise entstand ein förmliches Netz. Gewöhnlich bilden die einzelnen Straßen oder Gänge ziemlich gerade, selten gebogene Linien. Wie in dieser Form nicht etwa das Ergebnis des Zufalls, sondern architektonischer Erwägungen von seiten der Erbauer vorliegt, für die die Praxis immer mehr Lehrmeisterin werden mußte, so verraten auch die spitzen und stumpfen Winkel, die für die Verbindungen der längs und quer laufenden Galerieen gewählt wurden, die Absichten der Erbauer. Sie wollten damit dem ganzen Gefüge größere Haltbarkeit verleihen. Die Gänge schließen oben ganz oder beinahe geradlinig, im flachen Bogen, gelegentlich auch satteldachförmig ab. Ihre Breite übersteigt in der Zeit der Gemeindefriedhöfe nur selten 0,8 m. Heutzutage werden die Galerien gewöhnlich cuniculi genannt, eine Bezeichnung, die nicht durch Inschriften bezeugt ist. Dagegen erscheint auf solchen crypta, was in erster Linie auf die Gänge und erst in zweiter auf die Grabkammern zu beziehen ist. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 424 sq. An den Wänden, seltener am Fußboden, erhielten die Leichenstellen ihren Platz. Je nach Bedarf wurden außerdem an den Seiten der Gänge, am Ende dieser, auch an den Kreuzungspunkten zweier Galerien Thüreingänge mit geradem oder curviertem Abschluß eingehauen und dahinter eine oder mehrere Kammern (cubicula) hergestellt. Der Grundriß derselben ist in den meisten Fällen ein Trapez, das aber von einem Quadrat oder Rechteck nur wenig sich unterscheidet, seltener ein Polygon, Kreis oder Halbkreis. Die Decke ist in den viereckigen Cubicula in der Regel gerade oder fast gerade, nach Art einer flachen Tonne (a botte) oder eines Kreuzgewölbes, in polygonalen und runden Kammern nach Art einer Kuppel gestaltet. Vgl. bes. die Beispiele bei Marchi, Monumenti delle arti cristiane und de Rossi, Roma sott. Im Gegensatz zu den ältesten Teilen der römischen Katakomben besitzen die jüngeren gewöhnlich nur Kammern von geringer Ausdehnung. Manche sind sogar nur 4 qm groß. Öfters wurde hinter oder neben dem ersten Gelaß noch ein zweites, gelegentlich auch ein drittes hergerichtet. Eine solche Doppelkammer heißt

auf einer Inschrift cubiculum duplex. Vgl. de Rossi III p. 44 sqq. 425. — Die in Rom verwendeten Grabformen sind im wesentlichen dieselben, die für Neapel zu erwähnen waren, abgesehen von dem Troggrab mit geradliniger Nische. Freilich ist das numerische Verhältnis an beiden Orten ein verschiedenes. In Rom überwiegen die Nischengräber nicht nur im allgemeinen, sondern auch in den älteren Teilen der Katakomben. In der ersten Zeit sind die Nischen breit, hoch und tief, später der Größe und Form der darin bestatteten Leichen möglichst angepaßt, so daß sehr häufig der Platz für Kopf und Rumpf höher und breiter ist als der für die Füße. Durch Vertiefung der Nischen wurde Raum für mehrere Tote geschaffen. Inschriften gedenken solcher Formen mit den Ausdrücken locus, locus bisomus u. s. w. Dagegen ist ihnen die moderne Bezeichnung loculus für das Nischengrab fremd. Vgl. u. a. de Rossi, Roma sott. III p. 411 sqq. Bull. 1884/85 p. 151. Die Troggräber sind gewöhnlich mit einem ganz oder nahezu hemicyclischen Bogen überdacht. Galt es, zwei Leichen in einer solchen Gruft beizusetzen, so wurde an der Rückseite des Trogs noch ein Hohlraum nach Art eines Nischengrabes herausgearbeitet, oder der Bogen mehr in die Tiefe geführt und unter ihm ein zweiter Trog ausgehöhlt. Auch schnitt man Loculi, namentlich für Kinder, in der Lünette des Bogens und in diesem selbst ein. Dagegen kam es in Rom nicht zu Ausgestaltungen der Troggräber, die für Sizilien und Unteritalien zu erwähnen waren, 10 und mehr Leichenstellen hintereinander unter einem und demselben Tonnengewölbe. Das Troggrab ist besonders zahlreich in den Cubicula vertreten. Diese Lage und der Umstand, daß seine Herstellung größere Mühe und Kosten verursachte als die des Nischengrabes, lassen erkennen, daß es in der Regel die Gruft für die Angesehenen und Wohlhabenden innerhalb der Gemeinde war. Der Name für das Troggrab mit halbkreisförmiger Decke findet sich wiederholt auf Inschriften, arcosolium, arcusolium, arcisolius u. dgl. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 419 sq. Konstruktiv betrachtet, steht in der Mitte zwischen dem Loculus und Arcosolium der sog. loculus a mensa. Mit diesem teilt er die Form des Leichenbetts und den horizontalen Verschluß (mensa), mit jenem die Form der über dem Totenlager ausgehauenen rechteckigen Nische. Da die alte Bezeichnung für diese auch in Sizilien nachgewiesene Mischform (vgl. oben unter V, A, b, β, 1) nicht bekannt ist, so hat de Rossi dafür den erwähnten Ausdruck vorgeschlagen. Vgl. l. c. p. 418 sq. Weiter ist als Grabart das Senkgrab zu erwähnen, das jedoch in den römischen Hypogäen seltener angetroffen wird als in Süditalien und auf Sizilien. Dazu dürften die meisten derartigen Gräber in Rom zu einer Zeit entstanden sein, wo die Wände der Galerien und Kammern bereits mit Leichenstellen sehr besetzt waren. Der Verschluß der Senkgräber wurde durch horizontal gelegte oder durch in der Art eines doppelseitigen Daches gestellte Platten bewirkt. Selbstverständlich besaßen die römischen Katakomben auch Sarkophage, in der Regel aus Marmor, selten auch aus Travertin u. dgl. gefertigt. Thonsärge trifft man, wie schon erwähnt, nur gelegentlich. Sie stammen aus der alleräItesten Zeit der Koimeterien. Aufgestellt wurden die Steinsärge in den späteren Jahrhunderten meistens in den Cubicula und Galerien, wohl auch an den Seiten von Treppen. Vgl. die eingehenden Erörterungen de Rossis, der auch die auf den Sarkophagen dargestellten Gegenstände bespricht, Roma sott. III p. 440 sqq. — Um den dunkeln Gängen und Kammern Luft und Licht zuzuführen, verband man ihre Decken mit der Erdoberfläche durch Schachte, auf Inschriften luminaria genannt. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 422 sqq. Unten im Querschnitt rechteckig, rund und dgl. gehalten, verjüngen sie sich nach oben, so daß sie an Trichter erinnern. Vgl. die Beispiele bei Marchi, l. c. und de Rossi, Roma sott. Nicht zu verwechseln mit diesen Luft- und Lichtgaden sind die den Einfassungen von Brunnen ähnlichen Schachte, die, wie entsprechende Vorrichtungen erkennen lassen, von den Fossoren zum Auf- und Absteigen benützt, und durch welche die in den Hypogäen überflüssig gewordenen Erd- und Schuttmassen an die Oberfläche geschafft wurden. — Waren die fürs Erste hergestellten Wandflächen einer Katakombe mit Gräbern völlig bedeckt, so beschafften die Fossoren dadurch neuen Raum, daß sie durch Ausheben des Tufffelsens die Sohle der Gänge und Kammern tiefer legten. Damit wurde an den Seiten Platz zur Anlage von neuen Grüften gewonnen. Freilich konnte dieses Verfahren nicht ins Unendliche fortgesetzt werden. Denn mit der Vertiefung der Gänge und Kammern wuchs auch die Gefahr des Zusammenbruchs der Wände und des Absturzes der Decke. So half man sich mit der Schaffung eines neuen Stockwerks. Zu diesem Zweck wurde ein neuer Schacht mit Treppenstufen ausgehauen, gelegentlich auch eine Galerie in schräger Linie nach unten geführt und in entsprechender Tiefe die Aushöhlung von Haupt- und Nebenwegen und Kammern und Gräbern ins Werk gesetzt. Dieser Prozeß konnte noch mehrmals wieder-

holt werden. Auf diese Weise entstanden in der Callist- und Domitillakatakombe nach und nach fünf Anlagen auf verschiedenem Niveau, von denen die unterste in jenem Hypogäum mit ihrem Fußboden mehr als 25 m unter der Erdoberfläche liegt. In der Regel wurden allerdings nur zwei bis drei Stockwerke hergestellt. — Mit der voranstehenden beschreibenden Darstellung der chr. Roma sotteranea sind nur die allgemeinen Züge des Bildes gezeichnet. Außer diesen gewahrt ein scharfes Auge in jeder Katakombe noch charakteristische Eigentümlichkeiten in Hülle und Fülle. Denn, genau betrachtet, ist kein römisches Hypogäum einem anderen völlig gleich, selbst wo es sich um gleichzeitige Schöpfungen handelt. Um wenigstens einige Andeutungen zu geben, bemerke ich, daß das Coemeterium Thrasonis an der Via Salaria an Grabkammern sehr arm ist, während umgekehrt das kleine Hypogäum der Thecla an der Via Ostiensis viele Cubicula besitzt, dazu von einer Ausdehnung, die für römische Verhältnisse ungewöhnlich ist. Vgl RQS 1889 S. 252. Meistens schließen die Decken der Galerien gerad- oder bogenlinig ab, dagegen in der Katakombe des Petrus und Marcellinus satteldachförmig. Vielleicht am meisten weicht von dem römischen Durchschnittsbild das Coemeterium Ostrianum ab. Hier allein begegnen massive Bänke und Sessel. Vgl. oben unter IV, 7. Hier finden sich weiter Troggräber mit ungewöhnlich hohen rechteckigen Nischen und terrassenförmig angeordnete Grüfte u. s. w. Vgl. Marchi, l. c. t. 28. 25. Zu den beiden zuletzt genannten Formen vgl. die Gegenstücke in Palästina und Sizilien, Mt. und Nachrichten des DPV 1898 S. 40 Abb. 4. Führer, Forschungen S. 21.

Ein flüchtiger Blick auf die Anlage, Architektur und Grabformen der röm. Katakomben einerseits und den Grund- und Aufriß der dortigen antiken Steinbrüche andererseits genügt, um zu erkennen, wie völlig verfehlt die noch im vorigen Jahrhundert verbreitete Ansicht war, daß die Christen zu Rom ihre Koimeterien in den nicht mehr benützten Steinbrüchen angelegt hätten. Denn beide verhalten sich zu einander wie etwa das Röhrennetz einer Wasserleitung zu Maulwurfsgängen. In den Katakomben waltete die Hand technisch geschulter Fossoren, um Kunstwerke zu bereiten, in den Steinbrüchen die Faust gewöhnlicher Arbeiter, um dem Felsen möglichst viele Bausteine abzugewinnen. Auf eine weitere Widerlegung der alten Annahme sich heutzutage einlassen, hieße offene Thüren einrennen. Seinen Todesstoß erhielt das Jahrhunderte lang herrschende Vorurteil durch die genauen Untersuchungen, die Marchi und die Gebrüder de Rossi hinsichtlich der für die röm. Katakomben gewählten Felsenart anstellten. Dabei ergab sich, daß die Schöpfer der Hypogäen von der tufa litoïde, dem harten vulkanischen Erzeugnis, aus dem die Steine für Bauzwecke genommen wurden, ganz absahen und in der Regel die weichere tufa granulare, und in einigen wenigen Fällen, wie bei den Katakomben St. Priscilla und St. Hermes, das noch weichere Gebilde, aus dem die pozzolana (Mörtelerde) gewonnen wurde, wählten. — Von der ungeheuren Ausdehnung der altchr. Totenstädte Roms geben die Berechnungen Michele Stefano de Rossis und Marchis einen ungefähren Begriff. Jener schätzte die Länge der Katakombengänge, in einer Linie aneinander gereiht, auf 876, dieser sogar auf 1200 Kilometer. Die Zahl der darin beerdigten Personen wird auf $3^1/_2$—6 Millionen veranschlagt. Leider hat man früher die Katakombenstatistik arg vernachlässigt, woraus sich die großen Schwankungen auch in diesen Schätzungen erklären. Ein gelungener Versuch zur Gewinnung sicherer Zahlen liegt in Armellinis Il cimitero di S. Agnese vor, wonach diese Katakombe einen Flächenraum von 16,475 qm einnimmt und 5753 Gräber, darunter 1569 für Kinder, umschließt. Vgl. p. 360.

2. Die weitere Umgebung von Rom und Etrurien. Vgl. oben unter III, A, 1, 4, β und 5. Von den Christengemeinden in den Dörfern und kleinen Städten um Rom und in Etrurien wird man nicht erwarten wollen, daß sie so ausgedehnte Katakomben wie die Welthauptstadt besaßen. Dagegen berechtigen die nicht zu großen Entfernungen zwischen der ewigen Stadt und den etrurischen Bezirken zu der Erwartung, daß die dortigen Hypogäen den römischen ähnlicher sind als etwa den sizilischen. Und in der That trifft dieses zu. Wie die stadtrömischen, so sind auch die suburbicarischen und etrurischen unterirdischen Begräbnisstätten Galerien und Kammern, besetzt mit Trog-, Nischen- und Senkgräbern und Sarkophagen. Das am meisten in die Augen fallende Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden Gruppen besteht im Verschluß der Leichenstellen. Außerdem besitzt allerdings jedes der außerrömischen Koimeterien noch seine besonderen Eigentümlichkeiten, die hauptsächlich das Zahlenverhältnis zwischen Korridoren und Cubicula und zwischen den einzelnen Grabformen betreffen. Um mit der kurzen Beschreibung eines im Herzen von Etrurien gelegenen Hypogäums zu beginnen, so ist die nachweislich im 4. u. 5. Jahrhundert

benützte Begräbnisstätte der St. Christina zu Bolsena im Tufffelsen angelegt. Ihr Kern wurde schon im Altertum infolge eines Kirchenbaues über dem Grab der genannten Heiligen zerstört. Da aber der Fußboden dieses Gebäudes oberhalb der Sohle der Katakombe hergestellt ward, so läßt sich der Grundplan der abgetragenen Teile noch einigermaßen erkennen. Hinter der Apsis der Kirche liegt der Hauptgang des Hypogäums, der nach und nach eine Höhe von 7 m und an Leichenstellen 11 Reihen Loculi übereinander erhielt. Ursprünglich 1,5—2 m breit, wurde später sein Fußboden behufs Gewinnung neuer Wandflächen für Gräber ausgehoben. Dabei entfernte man sich freilich von der anfänglichen Breite so sehr, daß für den neuen Boden an manchen Stellen nur 0,5 m übrig blieb. Von dem Hauptkorridor sind links und rechts Nebengänge abgezweigt, die selbst wieder den Zugang zu Kammern erschließen. Während an der rechten Seite der Kirche ebenfalls Gänge ausgehöhlt sind, liegen an der linken drei miteinander verbundene Kammern. Die erste besitzt an den Wänden drei Arcosolien und am Fußboden eine größere Zahl Senkgräber. Von den beiden übrigen enthält die eine keine Gräber, die andere nur Senkgräber. Stevenson fand unter den zahlreichen Nischengräbern der Katakombe kein mit Steinplatten geschlossenes. Freilich wäre es möglich, daß die eine und andere im Schutt und sonst zum Vorschein gekommene Inschrifttafel aus Marmor ursprünglich als Verschlußmittel von Nischen diente. Um so häufiger wurden jedoch in den Loculiöffnungen meist ganz mit Mörtel überkleidete Ziegelplatten gefunden. Sie trugen auch die entweder aufgemalten oder eingeritzten oder aber auf besonderen kleinen Steintafeln eingegrabenen Grabschriften. — Die nach den Heiligen Mustiola und Katharina benannten Katakomben von Chiusi sind mäßig groß. In ihrer Architektur erscheinen gerade und gebogene schmale Galerien, die längs und quer ziehen und an ihren Schnittpunkten öfters spitze und stumpfe, als rechte Winkel bilden. Im Mittelpunkt beider liegt ein später zu gottesdienstlichen Zwecken hergerichteter Raum und daneben im Hypogäum der Mustiola noch eine große rechteckige Grabkammer mit halbkreisförmigem Abschluß an der Rückseite. Im Gegensatz zu Bolsena und bei Soriano gewahrt man in Chiusi viele Leichenstellen mit Bogenwölbung und von großen Dimensionen, so daß in einem Grabe mehrere Leichen untergebracht werden konnten, während die Loculi seltener sind. In einigen Korridoren ist der Fußboden mit Senkgräbern bedeckt. Als Verschlußmaterial herrscht Ziegel und Kalkmörtel vor. Die Grabschriften auf Stein wurden mit Mörtel oder Haken an den Gräbern befestigt, die aufgemalten und eingeritzten auf dem Stuck selbst angebracht. — Die Katakombe des St. Eutychius liegt in einiger Entfernung von Soriano neben einer etruskischen Nekropole und ist gleich dieser im Tufffelsen eingelassen. Sie bestand ursprünglich nur aus Galerien und Grabkammern, erlitt aber nach dem Jahre 359 dasselbe Mißgeschick wie ihre Schwester zu Bolsena. Die wichtigsten Gänge und Cubicula wurden beseitigt, um einem saalartigen Raum zu Ehren des Eutychius Platz zu machen. Von dieser Neuanlage aus höhlten die späteren Benutzer des Hypogäums in südöstlicher Richtung eine rund 15 qm große Grabkammer und in nordwestlicher eine ungefähr 11 m lange und breite Grabkammer aus, von welch letzterer weiterhin ein nordöstlich gerichtetes 11 m langes und 2,2 m breites Grabgelaß abgezweigt ward. Außer diesen Gemächern sind gegenwärtig noch hinter dem Kirchenraum zwei schmale Korridore, von denen der längste ungefähr 16 m mißt, und zwischen beiden eine 6 m lange Quergalerie erhalten. Das Hypogäum in seinem jetzigen Zustand enthält nur einige wenige Arcosolien, darunter ein an seiner Rückseite apsisähnlich geschlossenes. Diesen waren jedenfalls schon ursprünglich die Nischengräber an Zahl weit überlegen, die in 3 bis 5 Reihen übereinander teils aus dem Tuff gemeißelt, teils aus Mauerwerk hergestellt und an ihren Öffnungen häufiger mit Ziegelplatten als mit aufgemauerten Wänden geschlossen wurden. Wo man Platten verwendete, überzog man sie wie die angrenzenden Tuffpartien mit einer Mörtelschicht. In verschiedenen Teilen der Katakombe kamen am Fußboden Senkgräber zum Vorschein, darunter auch breite für mehr als eine Leiche berechnete. Die schmalen bedeckten die Hersteller mit Ziegelplatten und Erde darüber, die breiten mit einer Schicht von Kalk und kleinen Steinen. Im allgemeinen erhielten diese Gräber nur eine solche Tiefe, daß die Leichen darin Raum hatten. Bloß an einer Stelle wurde ein tiefer Grabschacht ausgehoben. Außerdem dienten einige Särge aus gebranntem Thon als Leichenbehälter. Einer von diesen steht an einer Wand, ein anderer ist im Fußboden vor einem gemauerten Senkgrab, das vielleicht ursprünglich ebenfalls einen Thonsarg umschloß, eingelassen. Beachtung verdient das Gehäuse, das über den beiden letzten sich erhebt, ein rechteckiger Bau von nahezu 2,5 m Breite, 3 m Tiefe und 2 m Höhe, der mit seiner halbrunden Öffnung und seinem Satteldach einem Hause ähnelt. M. W. steht dieser bemalte Überbau, der erst in der nachkonstantinischen Zeit entstand, in der Katakombenarchitektur einzig

da. Noch eine zweite Seltenheit besitzt die Katakombe in der schon erwähnten verhältnismäßig späten Grabkammer, in der trotz ihrer Länge von 11 m und Breite von 2,2 m nur ein einziges Grab, ein in der Mitte des Raumes stehender großer Peperinsarkophag, vorgesehen ist. — Man muß es P. Germano zu Dank wissen, daß er bei seiner Besprechung des Hypogäums auch die von ihm durchforschten etruskischen Grüfte zum Vergleich herangezogen hat. Nach seinem Urteil unterschied sich jenes in seiner ursprünglichen Gestalt nicht viel von diesen. Und in der That werden in den benachbarten Nekropolen viele Loculi und Särge aus Terracotta und Stein angetroffen, die den entsprechenden Grabformen in St. Eutychius gleichen oder wenigstens sehr ähnlich sind. Dazu kommen die Grabverschlüsse, mit Stuck überzogene Ziegelplatten und Mauerwerk, sowie die mit dem Pinsel aufgemalten oder mit spitzen Gegenständen eingeritzten Inschriften. Leider zog nicht auch P. Germano den infolge dieser Verwandtschaft zwischen den heidnischen Hypogäen und dem christlichen sich geradezu aufdrängenden Schluß, daß in der Katakombe bei Soriano eine Weiterbildung der alten etruskischen Begräbnisstätten jener Gegend erkannt werden muß. Zu dem nämlichen Resultat gelange ich bezüglich der Koimeterien zu Bolsena und Chiusi. Die Annahme einer allenfalls in Frage kommenden Abhängigkeit dieser Katakomben von den römischen wird schon darum sehr zweifelhaft, weil ihre Erbauer dank der größeren Entfernung mehr noch als ihre Kollegen bei Soriano der Einflußsphäre Roms entrückt waren. Sie wird aber völlig hinfällig, wenn man wahrnimmt, daß in dem Bild der etrurischen Koimeterien eine Reihe von charakteristischen Zügen erscheint, die in Rom ganz fehlen oder doch selten sind. Dahin gehören in erster Linie der Grabverschluß mit verputzten Ziegelplatten und Mauern sowie die Herstellung von aufgemalten und eingeritzten Inschriften auf dem Mörtel der Deckplatten und, wo Stein als Unterlage für die Grabschriften gewählt wurde, von kleinen Tafeln. Da auch in Rom das Verhältnis von Loculi und Arcosolien je nach Zeit und Ort schwankt, so lege ich darauf kein Gewicht. Wohl aber ist es bemerkenswert, daß diese beiden Grabformen in Etrurien vielfach ein anderes Aussehen haben als in der ewigen Stadt. Z. B. weicht ein Teil der Gräber zu Chiusi so sehr von den römischen ab, daß F. X. Kraus den christlichen Ursprung der beiden dortigen Hypogäen in Zweifel zog. Auch sind die Senkgräber in den etrurischen Koimeterien häufiger als in den römischen. Umgekehrt aber trifft man die besonderen Eigentümlichkeiten in der christlichen Grabwelt Etruriens in den dortigen heidnischen Nekropolen in der Hauptsache wieder, obwohl zwischen ihnen viele Jahrhunderte liegen. Indem ich auf die von P. Germano beigebrachten Parallelen verweise, beschränke ich mich darauf, sie durch einige Belege aus George Dennis, The cities and cemeteries of Etruria, revis. ed., London 1878, zu ergänzen. Es sind nachgewiesen Nischengräber u. a. in Cività Castellana, vol. I p. 93, Nischengräber mit Falzen für die Verschlußplatten bei Sovana, II p. 13, arcosolartige Gräber daselbst, Gräber am Boden u. a. zu Castel d'Asso, I p. 181, Särge aus gebranntem Thon u. a. zu Toscanella, I p. 484, und aufgemalte und eingeritzte Inschriften u. a. zu Cervetri, I p. 244. Wenn in den Katakomben zu Chiusi mehr Arcosolien und in der bei Soriano mehr Loculi ausgehöhlt sind, so kann dies nicht auffallen. Denn auch in den etruskischen Gräbern verursachten die verschiedenen Örtlichkeiten und Zeiten gewaltige Unterschiede. Vgl. z. B. Dennis, l. c. I p. 179. Dagegen wäre es unbegreiflich, wenn die zwischen den alten Etruskern und den Christen liegenden Jahrhunderte keinerlei Fortschritt in der Grabarchitektur herbeigeführt hätten. Und wirklich läßt sich ein solcher erkennen. Hatten z. B. jene ihren unterirdischen Begräbnisstätten hauptsächlich die Gestalt von Kammern verliehen, so verwendeten diese noch die alte Form, aber daneben häufiger Galerien.

Die Einflüsse der altetruskischen Grabwelt reichten bis nahe an die Thore Roms heran. Namentlich gilt dies von den suburbicarischen Bezirken auf der rechten Uferseite des Tiber. Um nur zwei Katakomben zu erwähnen, so teilen die der Theodora in Rignano und am 20. Meilenstein der via Flaminia mit den vorhin genannten den aus Mauerwerk ausgeführten und mittelst Mörtel überkleideten Grabverschluß, auf dem die Inschriften entweder eingeritzt oder, auf kleinen Marmorplatten eingemeißelt, befestigt wurden. Vgl. darüber und über andere ähnliche Anlagen de Rossi, Bull. 1874 p. 112 sqq. Daß diese Erscheinung nicht etwa in der Ärmlichkeit der Landbevölkerung ihre Erklärung findet, lehrt das Hypogäum des Zotikus, das mit der Verwendung kostbarer Steinsorten hinter seinen stadtrömischen Genossen kaum zurückstand und wohl auch durch diese beeinflußt wurde. Vgl. Stevenson, Il cimitero di Zotico p. 22. Etwaigen Versuchen gegenüber, die römische Katakombenarchitektur zum Ausgangspunkt für die Gestaltung der Koimeterien in den Provinzen zu machen, muß jedenfalls das Verhalten der Katakombenbaumeister und

das eigenartige epigraphische Formular in nächster Nähe von Rom (vgl. Notizie degli scavi 1880 p. 282) zu der größten Vorsicht mahnen.

δ) Die Länder diesseits der Alpen und jenseits des adriatischen Meeres.

Trotz der bedeutenden Entfernungen voneinander tragen doch die Hypogäen in Gallien, an der Mosel, in Ungarn und Dalmatien in der Hauptsache dasselbe Gepräge. Sie sind isolierte aus Mauerwerk hergestellte und eingewölbte Grabkammern von mäßigem Umfang. Vgl. oben unter III, A, m.

1. Reims. Da die im Jahre 1738 bei der Martinskirche zu Reims aufgedeckte Grabkammer schon am Anfang des 19. Jahrhunderts wieder zerstört ward, so ist, abgesehen von ihren Malereien, wenig über sie bekannt. Sie war 15½ Fuß lang, 8 Fuß breit und 10½ Fuß hoch und hatte am Fußboden ein Senkgrab. In der Nähe der Kammer waren viele Gräber mit satteldachförmigen Deckeln angelegt. Über eine zweite ähnliche Kammer in Reims vgl. de Rossi, Roma sott. I p. 100.

2. Trier. Mehrere Hypogäen kamen im 19. Jahrhundert auf dem Kirchhof von St. Matthias bei Trier ans Licht. Über zwei besitzt man nur einige wenige Notizen. Danach war das erste aus Ziegelsteinen über einem Quadrat erbaut und enthielt keine Gräber. Das zweite soll ungefähr 9—10 Fuß lang, 8 Fuß breit und 10 Fuß hoch aus Sandsteinquadern aufgeführt gewesen sein und in drei Nischen ebenso viele Särge umschlossen haben. Bei der Herstellung eines dritten wurden zu einer bereits vorhandenen Mauer drei weitere 3 Fuß dicke Wände und ein Tonnengewölbe aus rotem Sandstein hinzugefügt, wobei man für die Länge 12 und für die Breite 14 Fuß wählte. Die hier Bestatteten ruhten in fünf Steinsärgen, wovon drei für Erwachsene der Breiterichtung und zwei darüber gestellte für Kinder der Längsrichtung der Kammer folgten. Eine vierte Anlage, ungefähr 22 Fuß lang und 11 Fuß breit, schloß gleichfalls ein Tonnengewölbe. Sie barg einen großen Steinsarkophag in ihrer Mitte und je drei kleinere Steinsärge an ihren Langseiten. Ein Rechteck von 5,33 m Länge und 3,7 m Breite stellt eine mit einem Tonnengewölbe überspannte fünfte Kammer dar, die man 1886 fand.

3. Fünfkirchen. In dem Hügel, auf dem der Dom zu Fünfkirchen sich erhebt, wurde 1780 eine Grabanlage entdeckt. Sie besteht aus einem rechteckigen Vorraum, einer oblongen Grabkammer, im Lichten 10 Fuß 2 Zoll lang, 8 Fuß 11 Zoll breit und 7 Fuß hoch, sowie einem kleinen Hinterraum von der Form eines Kreissegments. Aus Ziegelstein, mit etwas Bruchstein untermischt, sind die Umfassungsmauern der Anlage, das Tonnengewölbe und die vier zur Verstärkung der Wände bestimmten Strebepfeiler an den Außenseiten aufgeführt. Das Gleiche gilt von der Bank, die sich an der Rückseite des mittleren Raumes entlang zieht. Bei der Auffindung der Gruft waren die Leichenbetten bereits verschwunden. Daß es Sarkophage waren, ist an sich wahrscheinlich und kann, nachdem in nächster Nähe der Anlage solche zum Vorschein gekommen, kaum noch bezweifelt werden. Die Bestimmung des apsisartigen Anbaues an der Rückseite ist nicht ganz klar. Henszlmann erkennt darin einen Luftzug (spiraculum). Außer Sarkophagen wurden in der Umgebung des Hypogäums auch aus Ziegeln gebildete und doppelseitig (a capanna) abgedeckte Gräber ausgegraben.

4. Salona. Kleiner als die genannten sind die Kammern in Manastirine, welche mitten unter anderen Gräbern liegen. Vgl. unten unter V, B, a, β, 2. Die rechteckigen Gehäuse und die Gewölbe darüber bestehen aus Mauerwerk. Jene sind mit viereckigen Öffnungen versehen, die nach erfolgter Bestattung mit Steinplatten geschlossen wurden. Beachtung verdient eine Grabkammer wegen ihrer drei Abteilungen, die man dadurch bewirkte, daß man in horizontaler Richtung und in entsprechenden Abständen große Marmorplatten einfügte, eine Form, die an die Schachtgräber erinnert. Vgl. Jelić, Bulić und Rutar, Guida p. 236. 242; unten unter V, B, b, 1.

B. Die oberirdischen Begräbnisstätten.

Über das für Syrien, Mesopotamien und Kleinasien in Betracht kommende Material vgl. oben unter V, A, a, 2 und 3.

a) Anlage und Bauart. — α) Koimeterien unter dem freien Himmel. Kleinere und größere Grundstücke, an ihrer Oberfläche mit Gräbern besetzt, kennt das chr. Altertum in großer Zahl. Die einfachste Form dieser Gottesäcker stellen die in Oberägypten entdeckten dar, die freilich zum Teil schon aus dem frühen MA. stammen. Um den Ackerboden seinem Nährzweck nicht zu entziehen und die Grüfte vor Überschwemmungen zu bewahren, legten die dortigen Christen gleich ihren Vorfahren ihre Begräbnisstätten am Rande der Wüste, d. h. in den an Steingeröll reichen Strecken zwischen den Fruchtgefilden und dem Gebirge, an. Eine ähnliche Rücksicht bestimmte sie auch, ihre Koimeterien zu centralisieren, so

daß nicht alle Dörfer, sondern nur die größeren Städte Friedhöfe besaßen, in denen die Toten aus dem weiten Umkreis bestattet wurden. Hierher gehören u. a. die Grabfelder von Achmîm-Panopolis, Antinoë und nördlich von Esneh. Vgl. oben unter III, B, a. Um hier gleich auch der Grabformen auf diesen Leichenfeldern zu gedenken, so handelt es sich um oblonge Gruben von weniger als 1 m bis 1,5 m Tiefe. Während die Christen nur selten Holzsärge verwendeten, befestigten sie gewöhnlich ihre mittelst Asphalt oder Natron mumifizierten Toten auf einem Sykomorenbrett mit Bändern und umwickelten beide noch mit einer größeren Bindenschicht, um sie schließlich in die Erde zu senken. In der Nekropole von Achmîm wurden die Gruben nur gelegentlich mit Platten ausgefüttert und bedeckt, wie dies oft in Antinoë geschah, wo überdies durch Anhäufung von Erde, Geröll und Ziegelplatten auch förmliche Grabhügel entstanden. Auf dem Friedhof nördlich von Esneh betteten die Christen ihre Leichen in die Senkgräber, nachdem sie dieselben zuerst in große Krüge eingesargt hatten. Vgl. über diese Art von Särgen hernach unter b, 2. — Da Zeit und Menschenhände um die Wette an der Zerstörung der oberirdischen Begräbnisplätze gearbeitet, so ist es von großem Wert, daß im Jahre 1873 zu Julia Concordia bei Portogruaro ein Friedhof aus dem 4. und 5. Jahrhundert zu Tage gefördert werden konnte, der in Anlage und Grabformen ein getreues Bild von vielen anderen gleichzeitigen, aber jetzt verschollenen oder zerstörten Koimeterien namentlich in Norditalien liefert. Vgl. oben unter III, B, g. Mehrere hundert Sarkophage aus istrischem Kalkstein, in größerer oder geringerer Entfernung voneinander aufgestellt, erhoben sich entweder unmittelbar oder auf mächtigen Plinthen über dem Erdboden. Die meisten von ihnen folgten mit ihrer Längsachse der Richtung von Osten nach Westen. Die mächtigen Totengehäuse von rechteckigem Grundriß, aus einem Steinblock herausgearbeitet und an ihren Flächen, abgesehen von den Inschriften, meistens kahl, schloß ein schwerer monolither dachförmiger Deckel mit Akroterien. Wie die zwischen den Särgen gefundenen Reste erkennen ließen, war das Grabfeld mit Bäumen bepflanzt. — Ähnlich wie die Begräbnisstätte zu Julia Concordia waren die von Arles, Vienne und Trier angelegt. In Arles kamen nach und nach bis fünf Reihen schwerer Steinsärge übereinander zu stehen, unten heidnische, oben christliche, die nur eine dickere oder dünnere Erdschicht trennte. Die Form dieser Sarkophage war in heidnischer und christlicher Zeit wesentlich dieselbe: ein großes Steingehäuse und darüber ein Deckel mit Akroterien. Vgl. Edmond Le Blant, Étude sur les sarcophages chrét. antiques de la ville d'Arles, Paris 1878, p. 45 sq. und pl. 28. In Vienne ward 1853 ein Friedhof sub divo entdeckt, auf dem eine von Martin von Tours getaufte Födula ruhte. Danach läßt sich das Alter der ganzen Anlage bestimmen. Die fast allesamt orientierten Gräber waren entweder aus Trümmerstücken, Inschriften, Platten, Ziegeln u. dgl. kastenartig aufgebaut oder aus großen Blöcken herausgemeißelt. Vgl. Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule t. II p. 51 sqq. A. Allmer und Alfred de Terrebasse, Inscriptions ... de Vienne II partie I, 1875, p. 21 sqq. Atlas pl. 45 bis, 5. Über einen anderen ähnlichen Begräbnisplatz zu Vienne vgl. Bulletin de la société imp. des antiquaires de France 1860, Paris, p. 158 sqq. — Trier besaß vor seinen Thoren drei große Koimeterien, zwei auf der Nordseite bei den späteren Kirchen St. Paulinus und St. Maximinus und einen auf der Südseite bei der späteren Kirche St. Matthias, ehemals St. Eucharius genannt, deren Anfänge noch in die vorkonstantinische Zeit zurückreichen. Inner- und außerhalb der Paulinuskirche wurden zu verschiedenen Zeiten Gräber aufgedeckt, Särge aus Stein, entweder isoliert oder in Gewölben, oft in 3 bis 4 Reihen übereinander, aufgestellt, und Gruben, an ihren Seiten mit Mauersteinen oder Ziegeln bekleidet und mit Platten aus Ziegel-, Kalk- und Sandstein abgedeckt. Das Antlitz der Toten war gegen Sonnenaufgang gerichtet. Vgl. Ph. Schmidt, Die Kirche des h. Paulinus bei Trier, Trier 1853, S. 75 f. 424 ff. In seiner Anlage und seinen Grabformen entsprach diesem Begräbnisplatz derjenige von St. Matthias (St. Eucharius). Denn auch hier wurden die Leichen in großen Steinsarkophagen niedergelegt. In einem Exemplar fanden sich die Schädel von vier Personen. Zum Teil in Partien von drei und vier Nummern angeordnet, wobei der Zwischenraum zwischen den einzelnen Gruppen zwei bis drei Fuß betrug, standen die Särge in drei bis fünf Schichten übereinander. In der untersten Schicht entdeckte man auch Grabstellen, die aus großen Ziegel- und Steinplatten zusammengefügt waren, in der obersten eine nach Art eines Sarkophages aufgemauerte Gruft. Außerdem waren zwischen den Särgen Grabkammern errichtet. Vgl. oben unter V, A, b, δ, 2. J. Steininger, Geschichte der Trevirer 1. Bd, Trier 1845, S. 281 ff. Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande VII S. 80 ff. XII S. 71 ff. v. Wilmowsky, Die römischen Moselvillen u. s. w., Trier

1870, S. 2 ff. Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier von 1878 bis 1881, Trier 1882, S. 7 ff. Ph. Diel, Die St. Matthias-Kirche bei Trier, Trier 1881, S. 63 ff. Bemerkenswert ist, daß sowohl in Trier, als in Frankreich die untersten Teile der altchristlichen Friedhöfe viele heidnische Sarkophage und Inschriften enthielten. Da die große Zahl nicht eben mit der Wahrscheinlichkeit rechnen läßt, daß diese von den heidnischen Grabstätten in die christlichen Friedhöfe geschafft und bloß aufs neue benützt wurden, so muß man glauben, daß die Christen in Gallien und am Rhein vielfach die heidnischen Begräbnisplätze beibehielten, wie es auch ihre Glaubensgenossen beispielsweise in Athen thaten. Vgl. C. Bayet, De titulis Atticae christ. p. 31. — Zu einer gewissen Berühmtheit gelangten schon während der Christenverfolgungen die areae in Nordafrika. Vgl. oben unter I u. IV, 3. Eine Reihe derartiger oberirdischer Koimeterien machten besonders französische Gelehrten im verflossenen Jahrhundert zugänglich. Wahrscheinlich von Christen stammte eine rechteckige area von 60 m Länge und 50 m Breite, die bei Lambaesis entdeckt ward. In dem mit einer ungefähr 0,5 m dicken Mauer eingefaßten Friedhof lagen die Gräber einzeln und in Gruppen. Eine von diesen enthielt 80 Nummern, die aus Werksteinen gebildet und im Boden in drei Reihen längs und quer unmittelbar übereinander eingelassen waren. Während die Gräber aus Bruchstein in ihrem Querschnitt das Rechteck zeigen, weisen solche aus Ziegelsteinen öfters das Dreieck auf. Auch die Ziegelgrüfte waren zum Teil in drei Etagen angeordnet. Vgl. Annuaire . . . de Constantine 1858/9, Paris 1860, p. 216 sq. Wie es scheint, besaß die genannte area lediglich im Erdboden eingesenkte Gräber. Anderwärts erhoben sich neben und zwischen solchen sepulkrale Freibauten. So fand man auf einer 30 m langen und 15 m breiten mauerumschlossenen Begräbnisstätte zu Cäsarea (Cherchel) in Mauretanien zwei kleine eingewölbte Gebäude, in denen Lavigerie u. a. die auf zwei bekannten Inschriften erwähnten cella und accubitorium wieder erkennen wollte. Vgl. Les Missions Catholiques t. XIII, Lyon etc. 1881, p. 165. Toulotte, Géographie de l'Afrique chrétienne, Maurétanies, p. 26 (mir nicht zugänglich; citiert nach St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 399 sq.); de Rossi, Bull. 1878 p. 73 sq. Daß es sich hier um einen Begräbnisplatz handelt, erhellt aus den zahlreichen Gräbern innerhalb der Anlage. Dagegen bleibt es zweifelhaft, ob die fast winzigen Bauten — der größte mißt nur 2 m an jeder Seite — die inschriftlich bezeugten Denkmäler sind. Diesem Zweifel giebt jetzt auch St. Gsell Ausdruck. Vgl. l. c. Zwei bedeutende Nekropolen unter freiem Himmel mit Grabformen der verschiedensten Art, darunter auch freiliegende Mausoleen, schufen die Christen in Tipasa vor der östlichen und westlichen Stadtmauer. Im Mittelpunkt der einen erhob sich die über der Gruft der Märtyrerin Salsa errichtete Basilika. Auf beiden Koimeterien wurden verschiedene Mauerzüge ausgegraben, die innerhalb der Gesamtanlagen kleinere Bezirke einfriedigten. Vgl. St. Gsell, Recherches archéologiques en Algérie, Paris 1893, p. 4 sqq. Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Franç. de Rome XIV. année, 1894 p. 406 und hernach unter β, 2. Wie der Gottesacker bei dem Heiligtum der Salsa, so hatten seit der Friedenszeit viele Koimeterien sub divo in Afrika, Italien und sonst ihre Stelle in der Umgebung von Kirchen, sei es, daß auf vorhandenen Begräbnisstätten Cömeterialkirchen errichtet, sei es, daß im Anschluß an schon bestehende Kirchengebäude Friedhöfe hergestellt wurden. Vgl. Näheres hernach unter β, 2. Unter den bedeutenden Grabfeldern, die keine größere Kirche umgaben, ist das über der römischen Callistkatakombe am bekanntesten. Anlagen wie zu Tipasa entsprechend, standen hier sepulkrale Freibauten inmitten von anderen Grüften, vornehmlich Senk- und Schachtgräbern, Sarkophagen und Arcosolien. Vgl. hernach unter β, 1 und b, 1 und 3 sowie die ausführliche Darstellung von de Rossi, Roma sott. III p. 397 sqq. Eine Mauer friedigte die area ein. Vgl. de Rossi, l. c. p. 401. Ähnliche Abschlüsse begegnen nicht nur in den erwähnten Koimeterien, sondern auch in der Antike. Vgl. z. B. CIL X n. 3037. Les Missions catholiques l. c.

β) Koimeterien in und bei Gebäuden. — 1. Gruftbauten (mausolea, memoriae u. s. w.). Aus der Antike fand das Wort mausoleum, womit zuerst das großartige Grabmal des Mausolus zu Halikarnassus bezeichnet wurde, in der christlichen Litteratur Eingang. Vgl. z. B. Tertullian, de resurr. carnis c. 27. Während man heutzutage nur größere Grüfte Mausoleen zu nennen pflegt, führen im Altertum auch gewöhnliche Gräber diese Bezeichnung. Vgl. u. a. CIL VIII n. 1523. 2451. 2841. 9109. 9189. 9293. 9888. In der gleichen Bedeutung begegnet bei Heiden und Christen memoria, das freilich auch im Sinn von Grabschrift angetroffen wird. Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie 2. Bd S. 391. Um hier nur einen Schriftsteller anzuziehen, so verwendete Augustin öfters diesen Ausdruck

in Verbindung mit Märtyrer- und Heiligengräbern und Prachtgrüften reicher Leute. In Betracht kommen u. a. die memoriae des Cyprian, der Heiligen in Mailand und des Stephanus einerseits und marmoratae aurataeque memoriae, memoria marmorata et exsculpta andererseits. Vgl. confess. 4 c. 8, MSL 32 p. 713. epist. 78, MSL 33 p. 269. de civ. Dei XXII c. 8, MSL 41 p. 766. enarr. in psal. 33, 26, MSL 36 p. 322. in psal. 48, 15, MSL 36 p. 554. Erhellt aus diesen Angaben, daß die Alten Grüfte verschiedener Art mausolea und memoriae hießen, so hat man sich neuerdings daran gewöhnt, die frei vom Erdboden sich erhebenden und dem Begräbniszweck dienenden Gebäude damit zu bezeichnen. Die meisten altchr. Sepulkralbauten sind leider zu Grund gegangen oder verschollen. Am schlimmsten haben die Zeit und die zerstörungssüchtigen Menschen den minder widerstandsfähigen kleinen Anlagen mitgespielt. Da nicht Gemeinden für Gemeinden, sondern einzelne Personen für sich und andere Personen, soweit erkennbar, derartige Gebäude herstellen ließen, so waren diese offenbar in den Gegenden besonders zahlreich, wo man es mit Begräbnisstätten, für einen engeren Kreis, Familie u. dgl., bestimmt, hielt und die Vorfahren der Christen sich der gleichen oder einer ähnlichen Gruftform bedient hatten. Vermutlich besaß Kleinasien nicht weniger sepulkrale Freibauten wie Syrien und Mesopotamien, die bisher eine größere Ausbeute haben gewinnen lassen. Indessen auch den Ländern mit Gemeindekoimeterien waren solche Gebäude nicht fremd. Schon im voraus seien einige Mausoleen in Gallien genannt. Vgl. Le Blant, L'épigraphie chrétienne en Gaule etc., Paris 1890, p. 31. Über das in Betracht kommende Material und die antiken Vorbilder vgl. bes. J. Rudolf Rahn, Über den Ursprung und die Entwickelung des christlichen Central- und Kuppelbaus, Leipzig 1866. G. Dehio und G. von Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes. 1. Lief., Stuttgart 1884. Handbuch der Architektur 2. Tl., 3. Bd, 1. Hälfte: Die altchristliche und byzantinische Baukunst, 2. Aufl., von Heinrich Holtzinger, Stuttgart 1899. Betrachtet man die oberirdischen Gruftbauten im Rahmen ihrer Umgebung, so erscheint ein Teil inmitten von Gräbern unter freiem Himmel, beispielsweise einige Anlagen auf dem Grabfeld von S. Callisto in Rom, ein anderer Teil in der Umgebung von Cömeterial- und Gemeindekirchen oder an diese angebaut, beispielsweise die Freibauten bei St. Salsa in Tipasa und zwei Mausoleen neben der alten Peterskirche in Rom, und ein weiterer Teil isoliert, beispielsweise das Grabmal der Galla Placidia und des Theodorich in Ravenna. Nachdem oben unter V, A, a, 2 und 3 bereits die hierhergehörigen ganzen und halben Freibauten in Syrien, Mesopotamien und Kleinasien Berücksichtigung gefunden, erwähne ich hier noch Vertreter dieser Klasse aus anderen Gegenden.

Longitudinalbauten. Die Häufigkeit der ganz oder nahezu rechtwinkligen Grabkammern unter der Erdoberfläche läßt schon im voraus annehmen, daß auch viele oberirdische Grabbauten über Rechtecken sich erhoben. Und wirklich bildeten solche Anlagen in Syrien und Mesopotamien die Regel. Daß aber auch andere Gegenden zu dieser Klasse zahlreiche Vertreter stellten, lassen die Malereien und Skulpturen mit der Darstellung der Erweckung des Lazarus erkennen, auf denen fast immer ein oblonges haus- oder tempelartiges Grabgebäude erscheint. Vgl. die Abbildungen bei Garrucci, Storia della arte crist. vol. II sqq. Aus dem Abendland nenne ich als Beispiele ein turmartiges Gebäude von 3,09 und 2,8 m Länge über der Callistkatakombe zu Rom, ein ähnliches eingewölbtes zu Tropea, zwei aneinander stoßende 58 und 10,4 qm große an der Seite einer Basilika zu Morsott und etwa 30 freiliegende quadratische und rechteckige zu Tipasa in Nordafrika. Die Mausoleen an dem letzten Ort, aus Bruch- oder Füllsteinen erbaut und mit einem Gewölbe oder vielleicht auch einem Dach abgeschlossen, waren verschieden groß, so 5,5 m × 4,45 m, aber auch 13 m × 13 m. Die darin gefundenen Sarkophage standen teils auf, teils in dem Fußboden. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 467 sq. Bull. 1877 p. 85 sqq. Recueil des notices et mémoires . . . de Constantine 33e vol., Constantine 1900, p. 403. St. Gsell, Recherches archéologiques en Algérie p. 48. Mélanges d'archéologie et d'histoire etc. XIV. année. 1894 p. 401. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 409. Da und dort gab man aber auch rechteckigen Grundrissen an ihrer Rückseite noch eine halbkreisförmige Ausbiegung, wie eine Reihe von Grüften auf dem Friedhof von Manastirine zu Salona zeigt. Zwei unter ihnen gleichen kleinen einschiffigen Basiliken. Denn an Rechtecke von über 9 und 10 m lichter Breite und nahezu 7 m lichter Tiefe sind hemicyklische Apsiden von 6 und 7,5 m lichter Breite angefügt. Während hier die Conchen etwas einspringen, sind sie bei vier weiteren Anlagen mit den seitlichen Wänden organisch verbunden. Die größte von diesen Kammern ist im Innern 7 m breit und 11 m tief, die kleinste, deren Wände

vorne etwas einwärts ziehen, so daß ihr Grundplan einem Hufeisen ähnelt, im Innern vorne 4,7 m breit und 5 m tief. Alle sechs Bauten, im 4. Jahrhundert und vorher entstanden, bargen Leichen von Märtyrern und anderen Christen in Sarkophagen und Senkgräbern. Vgl. Jelić, Bulić und Rutar, Guida di Spalato e Salona p. 240 sqq. Gegenstücke zu den erwähnten Mausoleen gab es auch anderwärts. So besaß Tipasa auf seinem östlichen Friedhof eine einschiffige 9,5 m lange und 4,9 m breite Basilika mit einspringender Apsis und Ancona einen Grabbau von hufeisenförmigem Grundriß. Vgl. Mélanges d'archéologie et d'histoire etc. l. c. p. 402. de Rossi, Bull. 1879 p. 128 sqq.

Centralbauten. Von alters her wurden die sepulkralen Freibauten gerne als Rotunden gestaltet. Diese Form vererbte sich auch auf die Christen. Zwei große runde Mausoleen erhoben sich neben der alten Peterskirche zu Rom, St. Petronilla und St. Andreas. Ihre Mauerringe waren so aufgeführt, daß sie im Innern von je 8 rechtwinkeligen Nischen zur Aufnahme von Sarkophagen unterbrochen wurden. Vgl. Dehio und v. Bezold Tafel 18. Wahrscheinlich verdankt auch die Kirche St. Georg zu Salonik dem Begräbniszweck ihre Entstehung. Darauf deuten die acht rechteckigen bis auf den Fußboden herabreichenden und tonnenförmig eingewölbten Nischen in der 8 m starken Stockmauer, die oben mit einer Kuppel abschließt. Vgl. Charles Texier und R. Popplewell Pullan, L'architecture byzantine ou recueil de monuments des premiers temps du christianisme en Orient, Londres 1864, pl. 28 sqq. Ein rhythmischer Wechsel von rechtwinkeligen und hemicyklischen Nischen ist für das Mausoleum der Helena an der Via Labicana vor Rom charakteristisch. Vgl. Luigi Canina, Ricerche sull' architettura più propria dei tempj cristiani ed. II., Roma 1846 tav. 96. Baulich verwandt mit diesen Rotunden ist eine mit 14 arcosolartigen Nischen ausgestattete auf dem westlichen Friedhof zu Tipasa in Algier. Ihre Maueröffnungen umschlossen je einen Sarkophag und ihr übriger Raum 28 weitere. Vgl. Archives des missions scientifiques et littéraires III^e^ série t. 2, Paris 1875, p. 401 sq. St. Gsell, Recherches archéologiques en Algérie p. 8. Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome 14. année. 1894 p. 404 sqq. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 410. Zu den ungegliederten Centralbauten gehört ferner das Grabmal des Theodorich zu Ravenna, das in seinem Grundriß außen ein Zehneck, innen im Erdgeschoß ein gleichseitiges Kreuz und im oberen Stockwerk einen Kreis beschreibt. Den aus mächtigen Steinquadern aufgeführten Bau bedeckt eine aus einem Monolith ausgehöhlte Kuppel. Vgl. Dehio-v. Bezold Taf. 3 Fig. 9 und 10. Ein gegliederter Rundbau ist S. Costanza an der Via Nomentana bei Rom, wo in Sarkophagen eine Tochter und eine Schwester Konstantins d. Gr. und Helena, die Gemahlin Julian Apostatas, ruhten. Wie bei den einfachen Rotunden, so steht auch hier die innen mit rechtwinkeligen und halbrunden Nischen von verschiedener Größe ausgestattete Umfassungsmauer auf einer Kreislinie. Aber dieses Gehäuse umschließt außerdem noch einen Ring von 12 gekuppelten Säulenpaaren, auf denen sich Gebälkstücke, Archivolten, ein Tambour und schließlich eine Kuppel erheben. Vgl. Dehio-v. Bezold Taf. 8 Fig. 1 und 2. — Nachdem man schon früher zu einfachen viereckigen Grüften rechtwinkelige und halbrunde Anbauten hinzugefügt und damit kreuzförmige Grundrisse erzielt hatte, wurde diese Plandisposition auch da und dort von Christen übernommen und weiter ausgebildet. Der Hauptvertreter dieser Klasse war das Mausoleum der ersten christlichen Kaiser, in welchem auch später Chrysostomus seine Ruhestätte fand, die Apostelkirche zu Konstantinopel. Leider ist von der Architektur dieses Prachtbaues kaum mehr bekannt, als daß er die Gestalt eines griechischen Kreuzes hatte. Vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Litteratur im Codex Theodosianuscum commentariis Jacobi Gothofredi etc. t. III, Lipsiae 1738, p. 163 sq., auch oben unter IV, 3 und die Rekonstruktion von Hübsch, Die altchr. Kirchen u. s. w., Carlsruhe 1862, Pl. 32 Fig. 5 bis 7. Aus einem Quadrat und vier daran sich anschließenden Rechtecken, von denen das am Eingang länger als die drei übrigen ist, setzt sich der Grundplan der Gruft der Galla Placidia in Ravenna zusammen. Während die vier Kreuzflügel je ein Tonnengewölbe überspannt, erhebt sich über der Vierung ein vierseitiger Mauerkörper mit einer Hängekuppel. Noch jetzt stehen in dem Gebäude mehrere von den ursprünglichen großen Sarkophagen. Vgl. Dehio-v. Bezold Taf. 12 Fig. 4 und 5. Wahrscheinlich schon vor Konstantin d. Gr. Regierungszeit entstanden auf dem oberirdischen Grabfeld von S. Callisto bei Rom die beiden Mausoleen, die später den Namen der Heiligen Sixtus und Soteris erhielten. Nach und nach durch manche Restaurationen hindurchgegangen, besaßen diese von Hause aus an drei Seiten eines Quadrats ebensoviele halbrunde Erweiterungen,

während die vierte Seite, der Eingang, nach Art ähnlicher antiker Anlagen entweder ganz frei blieb oder höchstens mit Säulen und Gitterwerk ausgefüllt war. Die Mittelräume der beiden Grüfte schlossen Kuppeln und ihre apsidalen Arme Halbkuppeln ab. Vgl. de Rossi, Roma sotteranea III p. 466 sqq. Gleiche und ähnliche Sepulkralbauten sind in Nordafrika nachgewiesen. In Sidi-Mohammed-el-Gebioui dient jetzt ein freistehendes Mausoleum als muhammedanisches Heiligtum, das aus einem ungefähr 25 qm großen quadratischen Mittelgelaß und drei links, rechts und hinten sich anschließenden halbkreisförmigen Nebenräumen besteht. Den Zugang vermittelt eine breite Oeffnung an der Vorderseite. Die Decken der Anlage sind eingewölbt. Vgl. Archives des missions scientifiques et littéraires III^{e} série t. XIII, 1887, p. 34 sqq. Steht der christliche Ursprung dieses Mausoleums nicht ganz außer Frage, so ist sicher von Christen ein anderes hergestellt, das sich an das 45 m breite hemicyklische Atrium der Basilika von Damous-el-Karita zu Karthago anlehnt. Hinter der 2,4 m weiten Thür liegt das Grabgebäude mit demselben Grundplan wie an dem vorhin genannten Ort. Der Durchmesser der Apsiden beträgt 4,7 m. Von der ursprünglichen Wölbung der Concha an der Rückseite giebt ein großes Trümmerstück mit Mosaikresten Zeugnis. Vgl. Bulletin archéologique du comité des travaux hist. et scientif. Année 1886 p. 224 sqq. Mit diesem großen Mausoleum hinter dem Atrium liegt in derselben Achse ein in einiger Entfernung vom Chor der Kirche errichtetes kleineres. Auch hier gruppieren sich um ein Rechteck drei Apsiden; freilich ist diejenige im Hintergrund ausgedehnter als ihre Schwestern an den Seiten. Im 5. Jahrhundert entstand ein ähnlicher Sepulkralbau dicht neben einer dreischiffigen Basilika zu Theveste (Tebessa). Der Plandisposition der erwähnten Anlagen entsprechen hier ein Quadrat im Mittelpunkt und drei Halbkreise an der linken, rechten und Hinterseite. Außerdem erscheint aber im Vordergrund noch ein Rechteck, das ebenso breit und mehr als halb so tief ist wie die Apsiden. Auffallender ist es jedoch, daß diese nicht im Außenbau als Halbkreise hervortreten. Vielmehr sind vor ihnen, entsprechend der Chorbildung vieler Kirchen in Nordafrika und Syrien, gerade Mauern aufgeführt, die an ihren Ecken und somit zwischen den Conchen vier weitere Gelasse umschließen. Von diesen bedecken die beiden vorderen Rechtecke und die beiden hinteren Quadrate mit oblongen Erweiterungen an den vier Seiten. Der quadratische Mittelraum trug wahrscheinlich ein Klostergewölbe, die Apsiden sicher Halbkuppeln. Der dadurch bewirkte Deckabschluß war mit Mosaik, der Fußboden mit Marmor belegt. Rechts neben dem Centralbau und von ihm allein erreichbar liegen schließlich hintereinander ein kleineres und ein größeres rechteckiges Gelaß, von denen das zweite mehrere Gräber mit Mosaikdeckeln zu Tage fördern ließ. Vgl. Albert Ballu, Le monastère Byzantin de Tébessa, Paris 1897, p. 27 sqq. Über andere cellae trichorae in Algier vgl. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p 152. Auf einen ähnlichen nicht mehr erhaltenen sepulkralen Centralbau nimmt die Inschrift auf dem Sarkophag des Catervius in Tolentino Bezug, wenn sie von einem panteum cum tricoro spricht. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 472. — Weiter habe ich noch derjenigen Freibauten zu gedenken, die exedrae genannt zu werden pflegen, gewissermaßen isolierte Apsiden. Vier derartige Anlagen erhoben sich Seite an Seite mit den erwähnten memoriae zu Salona. Die kleinste mißt 4, die größte 7 m Weite. Vgl. Jelić u. s. w., l. c.

In unzähligen Fällen legte die Antike mehrgeschossige Grabbauten an, um in den oberen Stockwerken entweder Leichen beizusetzen oder geeignete Räume für die Totenfeiern zu gewinnen. So werden in Syrien Mausoleen mit zwei und Grabtürme mit vier und mehr Etagen angetroffen. Vgl. oben unter V, A, a, 2. Römische Inschriften erwähnen ein cubiculum superiorem ad confrequentandam memoriam quiescentium und einen locum aediculae cum pergula et solarium tectum iunctum, in quo populus collegii epuletur. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 474 sq. Daß die Christen in Syrien und Mesopotamien ebenfalls mehrstöckige Sepulkralbauten errichteten und ein von Christen benütztes Heroon zu Ephesus über seiner Grabkammer ein solarium besaß, ist bereits oben unter V, A, a, 2 u. 3 bemerkt worden. Auch zu Tipasa konnte St. Gsell an einem dem Begräbniszweck dienenden Gebäude Spuren von einem Obergeschoß erkennen. Vgl. Mélanges d'archéologie et d'histoire etc. XIV. année. 1894 p. 404. Solche Anlagen und die vorhin genannten zweigeschossigen Mausoleen der Helena und des Theodorich erheben über allen Zweifel, daß auch andere abendländische nur in Trümmern erhaltene Gruftgebäude von Hause aus neben einem unteren ein oberes Stockwerk für Begräbnisse oder Totenfeiern besaßen.

Mit den bisher namhaft gemachten Typen von sepulkralen Freibauten ist das in Betracht kommende Material noch nicht erschöpft. Da nur die wenigsten altchristlichen

Grüfte und Gräber Inschriften, Symbole und Bilder besaßen, so muß angenommen werden, daß eine größere Zahl von inschrift- und bilderlosen Mausoleen, die nur wegen ihrer architektonischen Verwandtschaft mit vor- und außerchristlichen Bauten als heidnisch gelten, christliche Schöpfungen sind. Für eine solche Annahme spricht nicht bloß die allgemeine Wahrnehmung, daß die Christen für ihre Koimeterien vorhandene Muster benützten, sondern auch manches direkte Anzeichen. Z. B. ist ein doppelgeschossiges Grabgebäude südöstlich von Aumale in Algier einem antiken Mausoleum zum Verwechseln ähnlich, obwohl es wahrscheinlich erst aus dem 5. Jahrhundert stammt. Vgl. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 83 und die dort angeführte Litteratur. Daneben muß freilich auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Christen da und dort vorhandene heidnische Gruftbauten sich aneigneten. So kamen in einem nahezu quadratischen Gruftbau bei dem nordafrikanischen Cherchel an den Wänden Nischen, worin anderwärts Aschenürnen zu stehen pflegten, und am Boden ein zweifellos christlicher Sarkophag zum Vorschein. Mit Rücksicht auf die Nischen wurde die Anlage bis jetzt als heidnisch betrachtet; aber es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß ihr Urheber ein heidnisches Vorbild kopierte. Vgl. St. Gsell, l. c. p. 63. Übrigens giebt es auch in heidnischen Mausoleen Nischen, die lediglich dekorativ sind. Vgl. z. B. Archives des missions scientif. et littéraires III^e série t. 13, 1887, p. 134. Meine Vermutung gewinnt indessen noch mehr an Bedeutung angesichts einer singulären Klasse von Mausoleen in Algier, die man wohl schwerlich auf Christen zurückführen würde, stünden ihnen nicht einwandsfreie Zeugnisse zur Seite. Gemeint sind die 13 sog. Djedar in der Provinz Oran, die sich auf zwei Gruppen von 3 und 10 Exemplaren verteilen, von denen jedoch die meisten noch einer genauen Untersuchung harren. Alle bedecken ein Quadrat oder Rechteck. Auf ungefähr 1,5—3 m hohen Unterbauten aus Quadersteinen erheben sich über den Grufträumen pyramidale Anhäufungen von Bruch- und Kieselsteinen, die stufenweise mit Werksteinen bezw. Platten abgedeckt sind. Die Größenverhältnisse dieser Freibauten schwanken. Der bedeutendste mißt 48 m Länge, 45 m Breite und ungefähr 40 m Höhe. In den untersuchten führt ein mit Treppen ausgestatteter schmaler Gang von einer Plattform zu der Grabanlage hinab, die sich aus Korridoren und schmalen Kammern zusammensetzt. In zwei Fällen kommt die Plandisposition der Grufträume einem H, in einem dritten dem Netz des Mühlespielbretts nahe. Die Zugänge, Galerien und Cubicula sind aus Werksteinen aufgeführt. Die erstgenannten Mausoleen schließen 2—2,5 m über dem Fußboden mit steinernen Balkendecken ab; in dem dritten wechseln gewölbte sattelbachförmige und wagrechte Decken miteinander. Da keine Steinsarkophage angetroffen wurden, so dürften die Leichen in Holzsärgen beigesetzt gewesen sein. Die Djedar wurden wahrscheinlich im 6. und 7. Jahrhundert errichtet. Zwei von ihnen entstanden sicher nach 466 und 480, wie zwei darin als Baumaterial verwendete datierte Inschriften beweisen. Daß sie von Christen stammen, ist durch die aufgefundenen Sinnbilder und Malereien sichergestellt. Vermutlich waren ihre Erbauer eingeborene Fürsten, die mit diesen ihren großartigen Monumenten nicht an römische und byzantinische, sondern an uralte heimische Vorbilder anknüpften. Auch einige Centralbauten in Algier sind teilweise solchen Vorlagen nachgebildet, so ein zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert entstandenes Mausoleum bei Ménerville im westlichen Kabylien. Sein Grundplan zeigt einen äußeren und inneren Mauerring, die außen achteckig, innen rund, mehr als 1 m dick und durch einen über 1 m breiten Umgang voneinander getrennt sind. Um den äußeren Ring zieht sich eine zweistufige Treppenanlage entlang, die sich an der Vorderseite des Gebäudes zu einer Plattform erweitert. Die acht je 4,3 m breiten Seiten des Außenbaues sind ziemlich reich durch Halbsäulen, blinde Thüren u. s. w. gegliedert. Auch der runde mit einer Kuppel eingewölbte 3,75 m breite und 3,65 m hohe Mittelraum, das eigentliche Grabgemach, bietet Abwechslung dar. Pilaster, die den Ecken des Octogons entsprechend eingesetzt, mit Basen und Kapitellen ausgestattet und durch flache Bogen miteinander verbunden sind, flankieren flache Nischen. Ein ungefähr in der Mitte der Plattform angelegter 0,95 m breiter unterirdischer Gang mit zwei Schiebthüren führt durch die beiden Mauerringe hindurch in den Grabraum, der leider schon vor seiner Wiederentdeckung im Jahre 1896 ausgeraubt war. Ein wahrscheinlich diesem gleiches oder ähnliches Mausoleum bei Ammi Moussa in der Provinz Oran ist noch nicht wissenschaftlich erforscht. Um die Eigenart dieser Anlagen zu erklären, erinnert St. Gsell mit Recht an die primitiven afrikanischen Tumuli und älteren einheimischen Bauten einerseits und die vom Norden und Osten hereinbringenden Kultureinflüsse anderseits, die hier in der Architektur einen Kompromiß schlossen. Vgl. Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 412 sqq. und die dort angeführte Litteratur.

2. Cömeterial- und Gemeindekirchen. Als seit der Friedenszeit der Kirche die Errichtung von Kirchen über und bei den Gräbern von Heiligen im großen Stile betrieben wurde (vgl. oben unter IV, 3), ging die Anlage von Koimeterien inner- und außerhalb dieser Gebäude damit Hand in Hand. Daß dabei nicht die schönen Räume und hübsche Umgebung der Cömeterialkirchen die Christen anlockten, sondern das heiße Verlangen, im Tode den dort ruhenden Heiligen möglichst nahe zu sein und ihrer Fürbitte teilhaftig zu werden, dafür lassen sich aus der Litteratur und den Inschriften viele Beweise entnehmen. Ich begnüge mich hier nur, Augustin und Maximus von Turin anzuziehen. Jener wurde durch eine Anfrage des Paulinus von Nola, ob es jemanden nach seinem Tode nütze, daß sein Leichnam bei dem Grab eines Heiligen begraben werde, veranlaßt, sein Büchlein de cura pro mortuis gerenda zu schreiben, an dessen Schluß er seine Ansicht in den Worten zusammenfaßte: Quod vero quisque apud memorias martyrum sepelitur, hoc tantum mihi videtur prodesse defuncto, ut commendans eum etiam martyrum patrocinio affectus pro illo supplicationis augeatur. Vgl. l. c. c. 18, MSL 40 p. 610. Während der afrikanische Kirchenvater mit seiner Meinung über die volkstümliche Anschauungsweise sich erhebt, spiegelt diese die Äußerung des italienischen wieder: Cum sanctis ergo martyribus quiescentes evadamus (evadimus) inferni tenebras eorum propriis meritis, attamen consocii sanctitate. Vgl. hom. 81, MSL 57 p. 428 sq. Übrigens erhellt aus Augustins genannter Schrift auch, daß selbst ferne Wohnende ihre Toten in die Märtyrer- und Konfessorenheiligtümer brachten. Vgl. l. c. c. 1, MSL 40 p. 591 sq. Wo Cömeterialkirchen, über und bei den vor den Städten und Dörfern gelegenen Heiligengräbern erbaut, dem Begräbniszweck dienstbar gemacht wurden, konnten die Hüter der Gesetze dies nicht beanstanden. Waren doch nur Bestattungen im Bereich der bewohnten Ortschaften verpönt. Und in der That hört man nichts davon, daß die weltlichen Behörden die Beerdigungen in den vor den Thoren gelegenen kirchlichen Gebäuden irgendwie gehindert hätten. Höchstens behielten sich später die Päpste das Recht vor, über die Grabplätze in einigen römischen Cömeterialkirchen selbst zu verfügen. Vgl. oben unter IV, 5. Die Schwierigkeiten begannen erst, als man Heiligenleiber in die Städte überführte, um sie in den bereits vorhandenen oder aber zu diesem Zweck erbauten Kirchen beizusetzen, und einzelne Leute, voran die ersten christlichen Kaiser und ihre Familie mit der Errichtung eines Mausoleums in Konstantinopel (vgl. vorher unter 1), eine Ausnahmestellung beanspruchten. Freilich war das Vorgehen Konstantins und seiner Söhne an sich nicht unerhört, da auch in Altrom trotz der Zwölftafeln schon seit alten Zeiten gewissen bevorzugten Personen Grüfte innerhalb der Stadtmauern gewährt wurden. Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III² S. 309. Wohl aber mußten die Reliquientranslationen und die Fürstenbegräbnisse in den Volkskreisen der Annahme Vorschub leisten, die alten gesetzlichen Verbote seien außer Kraft gesetzt, und der die Zeitfrömmigkeit beherrschende Wunsch, in der Nähe von Heiligen beerdigt zu werden, viele Christen anspornen, sich die gleiche Wohlthat wie ihre Herrscher zu verschaffen. Daß frühzeitig in Konstantinopel der Versuch gemacht ward, innerhalb der Stadt und namentlich an den Orten, wo Apostel und Märtyrer ruhten, Grabstätten herzustellen, ist bezeichnend. Denn hier stand die kaiserliche Gruft, die Apostelkirche, mit den Reliquien des St. Andreas und anderer Heiligen. Umgekehrt besaß die junge Stadt aber nicht wie Rom vor ihren Mauern Katakomben und Cömeterialkirchen mit Märtyrer- und Konfessorenleibern in Hülle und Fülle. Es wurde bereits erwähnt, daß im Jahre 381 die Kaiser der Neuerungssucht in Konstantinopel energisch entgegentraten. Vgl. oben unter IV, 3. Leider entzieht es sich unserer Kenntnis, ob dieser Schritt den gewünschten Erfolg hatte. Keinesfalls kann er aber von besonderer Tragweite gewesen sein, wie die Bestattung des Chrysostomus in der Apostelkirche (vgl. oben unter IV, 3) und noch mehr die vielen Begräbnisse der folgenden Jahrhunderte nicht bloß innerhalb der Mauern anderer Ortschaften, sondern auch in und bei den für den Gemeindegottesdienst bestimmten Gebäuden beweisen. Allerdings darf man dabei nicht übersehen, daß nicht überall die den Kirchenbeerdigungen entgegenstehenden gesetzlichen Schwierigkeiten mit der gleichen Leichtigkeit und Schnelligkeit überwunden wurden. Am zugänglichsten waren die Gotteshäuser im Orient, in Italien und Nordafrika. So begrub Gregor von Nyssa seine Eltern und seine Schwester Makrina in einer kappadocischen Kirche. Vgl. Gregor v. Nyssa, de vita S. Macr., MSG 46 p. 993. Auch der 373 verstorbene Syrer Ephräm fürchtete, unter dem Altar einer Kirche bestattet zu werden, und beschwor darum seine Umgebung, ihn sonstwo zu beerdigen. Vgl. Opera omnia Graece, Syriace, Latine t. II, Romae 1743, p. 233. In den Augen des Ambrosius galt es als selbstverständlich, daß die Bischöfe an der Stelle, wo sie das hl. Mahl feierten, ihre Ruhe-

stätte fänden. Demgemäß bestimmte er schon bei Lebzeiten seine Gruft unter dem Altar und neben den Märtyrern Gervasius und Protasius in der von ihm erbauten Kirche S. Ambrogio. Vgl. epist. 22, 13, MSL 16 p. 1023. Gregor der Gr. erzählt, daß ein Bischof von Brescia gegen Bezahlung die Beerdigung eines leichtfertigen Patricius in der dortigen Faustinuskirche gestattete, und daß ein anderer hoher Herr von ähnlichem Charakter in der Kirche des Märtyrers Syrus zu Genua beigesetzt wurde. Vgl. dial. IV c. 52 sq., MSL 77 p. 413. 416. In Ravenna diente die Kirche des St. Laurentius im 5. Jahrhundert dem allgemeinen Begräbniszweck. Dagegen reservierte der dortige Bischof Ecclesius die dem hl. Vitalis geweihte Kirche für sich und seine Amtsnachfolger. Vgl. Gaetano Marini, I papiri diplomatici, Roma 1805, p. 283. Anderwärts wurden gelegentlich noch später ausdrücklich Beerdigungen in gewissen Kirchen untersagt, so von dem Erbauer der basilica sanctorum angelorum zu Perugia, woraus freilich erhellt, wie üblich mittlerweile die Kirchenbestattungen geworden waren. Vgl. Vermiglioli, Antiche iscrizioni Perugine ed. II. vol. II, Perugia 1834, p. 583. Von den Beerdigungen in den Stadtkirchen zu Rom geben seit dem 5. Jahrhundert viele Inschriften, von denen in Nordafrika seit derselben Zeit Inschriften und die während der letzten Jahrzehnte in gottesdienstlichen Gebäuden aufgefundenen schier unzähligen Gräber, weiter aber das beredte Schweigen der römischen und nordafrikanischen Konzilien und Synoden bezüglich des Verbotes von Kirchenbestattungen Kunde. Wie sonst, so scheinen auch in Nordafrika zuerst hohe Kleriker in den innerhalb der Stadtmauern gelegenen Kirchen ihre letzte Ruhestätte gefunden zu haben, beispielsweise im J. 475 der Bischof Reparatus in einer der Chornische gegenüber erbauten Apsis der Basilika zu Castellum Tingitanum (Orléansville) und im J. 495 ein anderer Bischof in der Concha der Kirche zu Mouzaïaville. Vgl. CIL VIII n. 9709. 9286. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 240. 235. Allerdings setzte sich der neue Brauch noch nicht im 5. Jahrhundert an allen Orten Nordafrikas durch. Wird doch von dem 533 verstorbenen Fulgentius von Ruspe berichtet, daß man ihn als ersten in der Stadtkirche seines Sterbeortes beisetzte, ubi nullum mortuum, neque sacerdotem, neque laicum sepeliri consuetudo sinebat antiqua. Vgl. vita Fulgentii 65, MSL 65 p. 150. Am sprödesten verhielten sich Spanien und Gallien gegenüber den Bestattungen innerhalb der Kirchengebäude. Dort beschloß noch im Jahre 563 das Concilium Bracarense II.: Ut corpora defunctorum nullo modo in basilica sanctorum sepeliantur (se pellantur!); sed si necesse est, deforis circa murum basilicae, usque adeo non abhorret. Vgl. Mansi, concil. coll. t. IX p. 779. Ein ähnliches Verbot erließ ein Konzil von Nantes: Ut in ecclesia nullatenus sepeliantur vita functi, sed in atrio aut in porticu aut extra ecclesiam. Vgl. Labbe, Concil. t. IX p. 70. Indessen redeten in diesen Beschlüssen nur die kirchlichen Oberen, während die Laienfrömmigkeit die papiernen Mauern, mit denen jene die Gotteshäuser vor Eindringlingen schützten, vielfach längst schon gestürmt hatte. Berichtet doch Gregor von Tours von manchen Beisetzungen in Kirchen, z. B. in der Kirche des St. Vincentius zu Paris und in der basilica urbis Mettensis. Vgl. hist. Franc. VIII c. 10. 21, MSL 71 p. 454. 463. Handelt es sich in diesen beiden Fällen um Mitglieder des Herrscherhauses, so zeigt die Maßregel des Konzils von Tribur im Jahr 895, wonach die Gräber der von altersher (antiquitus) in den Kirchen Bestatteten mit einem neuen Fußboden bedeckt werden und, falls solches wegen der Menge der Leichen schwer sei, die Altäre aus den betreffenden Gotteshäusern entfernt und diese fernerhin als Friedhöfe behandelt werden sollten, daß bereits Jahrhunderte vorher auch die gewöhnlichen Leute im Frankenreich mit ihrem Drang, bei den Heiligen ihre Ruhestätten zu suchen, nicht hatten zurückgehalten werden können. Vgl. Mansi, l. c. t. XVIII p. 141. Nachdem die Gemeindekirchen zu Koimeterien geworden, war es kein weiter Schritt mehr, auch in den Baptisterien Beerdigungen vorzunehmen. Daß er thatsächlich an dem einen und anderen Ort gethan wurde, läßt der 14. Kanon des Concilium Autisiodorense vom Jahre 578 erkennen: Non licet in baptisterio corpora sepeliri. Vgl. Mansi, l. c. t. IX p. 913.

Cömeterialkirchen gab es in den verschiedensten Gegenden der alten Kirche, wie litterarische und monumentale Zeugnisse beweisen. Eine große Anzahl erhob sich vor den Thoren Roms, auf die besonders die Itinerarien und das Papstbuch mit seinen Nachrichten über die Instandhaltung und Wiederherstellung von Cömeterialkirchen Bezug nehmen. Vgl. RQS 1900 S. 301 ff., auch de Rossi, Bull. 1874 p. 130 und die dort angeführte Litteratur. Leider kennt man viele kleine Gebäude dieser Art, nachdem sie im MA und später entweder zerstört oder vergessen wurden, gegenwärtig nur noch dem Namen nach, während die großen, wie St. Peter, St. Paul f. l. m., durch Umbauten ein so völlig ver-

ändertes Aussehen erhalten haben, daß heutzutage nicht mehr viel an ihre ehemalige Bestimmung erinnert. Da die Cömeterialkirchen nicht nur im allgemeinen den Kult der Heiligen an ihren Grabstätten ermöglichen und erleichtern, sondern diese auch sichtbar und berührbar machen sollten, so war damit das Bauprogramm von selbst gegeben. Gelöst wurde es in den meisten Fällen dadurch, daß man den Altar der neuen Kirchen über dem entsprechenden verehrten Grab aufstellen konnte, so in den erwähnten Basiliken der Apostelfürsten, in St. Salsa zu Tipasa in Mauretanien und in der basilica maior zu Salona. Vgl. St. Gsell, Recherches archéologiques en Algérie, Paris 1893, p. 27 sqq.; Jelić, Bulić, Rutar, Guida di Spalato e Salona p. 251 sq. Freilich wurde keineswegs immer das Heiligengrab in die Apsis, sondern vielfach in das Schiff bezw. Mittelschiff der Cömeterialkirchen gefaßt. Dies gilt vornehmlich von Nordafrika. Vgl. Gsell, l. c. Basiliken wie bei der Generosa-Katakombe, St. Petronilla (Nereus und Achilleus), St. Symphorosa vor Rom und St. Felix zu Nola wurden unmittelbar vor den Grüften der Heiligen, denen sie galten, erbaut und mit diesen durch Öffnungen in oder neben der Apsis in Verbindung gesetzt. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 544. 651 sqq., Bull. 1874 tav. III—V; E. Stevenson, Scoperta della basilica di S. Sinforosa, Roma 1878. Zeitschrift für Bildende Kunst 20. Jahrg., 1885, S. 136 ff. Bei St. Valentin an der Via Flaminia vor Rom begnügte man sich, mehr als 20 m von dem Eingang zu der Katakombe entfernt eine Basilika zu errichten. Vgl. RQS 1889 S. 332 f. War die konstantinische und nachkonstantinische Christenheit, wo sie Cömeterialkirchen errichtete, ängstlich bemüht, die Märtyrer- und Konfessorengrüfte nicht zu verrücken (vgl. u. a. de Rossi, Bull. 1878 p. 128 sqq.), so trug sie doch kein Bedenken, mit ihren Neuanlagen den Heiligen zulieb tausende von anderen Grabstellen zu vernichten und den darin Bestatteten die Grabesruhe zu rauben, ein seltsamer Widerspruch, der freilich auch in einem kaiserlichen Gesetzerlaß vom Jahre 386 anzutreffen ist. Denn hier wird einerseits verboten: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo Martyrem distrahat, nemo mercetur, und andererseits gestattet: Habeant vero in potestate, si quolibet in loco Sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione, quod Martyrium vocandum sit, addant quod voluerint fabricarum. Vgl. Cod. Theodos. IX, 17, 7. Lehrreiche Beispiele von solchen Zerstörungen liegen u. a. in den erwähnten Kirchen St. Petronilla bei Rom, erbaut zwischen 391 und 395, der basilica maior zu Salona, im 5. Jahrhundert entstanden, sowie St. Christina zu Bolsena vor. Vgl. oben unter V, A, b, γ, 2. Schaden wurde auch den Gemeindekirchen, als man in ihnen Koimeterien einrichtete, zugefügt. Indessen betraf dieser nur die Gebäude und ihren Schmuck. So wurden namentlich in Nordafrika schöne Mosaikfußböden behufs Gewinnung von Grabstellen aufgerissen. Vgl. z. B. St. Gsell, Recherches archéologiques en Algérie p. 22. P. Gavault, Étude sur les ruines Romaines de Tigzirt, Paris 1897, p. 17. 42. 69 sq. Freilich bieten solche Beschädigungen heutzutage manchmal der Forschung wertvolle Handhaben dar, um den Übergang von der Gemeindekirche zum Gemeindefriedhof zu erkennen. Auf eine Beschreibung der Architektur der Cömeterialkirchen und der schier zahllosen als Koimeterien verwendeten Gemeindekirchen kann naturgemäß an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Vgl. darüber besonders die vorhin unter β, 1 genannten Werke von Dehio-v. Bezold, Kahn und Holtzinger, sowie St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II, öfters, und oben unter „Kirchenbau".

Dank den einschneidenden Veränderungen, durch welche die allermeisten gegenwärtig noch bestehenden altchr. Cömeterial- und Gemeindekirchen hindurchgegangen sind, nimmt man am besten zu den Ruinen seine Zuflucht, will man eine genauere Vorstellung von den Kirchen-Begräbnisstätten erhalten. Unter den hierher gehörigen Anlagen ist die von Delattre entdeckte und durchforschte in und bei der Kirche von Damous-el-Karita zu Karthago, die vielleicht einst den Zeuginnen Perpetua und Felicitas geweiht war, zweifellos die bedeutendste. Wurden doch hier im Kirchenraum und Atrium sowie in der nächsten Umgebung mehr als 14000 Inschriften und Inschriftenfragmente zu Tage gefördert. Die Toten, denen sie galten, sowie diejenigen, die keine Grabschriften besaßen, waren meistens in engen mit Platten belegten und geschlossenen Senkgräbern beigesetzt. Außerdem fand man auch derartige Grüfte, die an ihren Wänden mit Mauerwerk, häufig noch mit Fliesen überkleidet, ausgefüttert waren, und Sarkophage. Die in der Mehrzahl von Südosten nach Nordwesten orientierten Senkgräber in der Basilika lagen ungefähr 1 m unter dem Fußboden. In ihnen schlossen die karthagischen Christen ihre Toten entweder unmittelbar oder in Krug- und Holzsärgen ein. Die Sarkophage waren so eingegraben, daß ihre Deckplatten mit dem Boden der Kirche eine Linie bildeten. Vgl. oben unter III, B, b,

dazu Recueil des notices et mémoires . . . de Constantine 24. vol., Constantine 1888, p. 39 sq. La Tunisie t. I, Paris, Nancy 1896, p. 363 sqq. Nach dem hauptstädtischen Kirchenfriedhof nenne ich einen in der Provinz Mauretanien, zu Tipasa, der mir darum besonderer Beachtung wert scheint, weil St. Gsell die Gräber in der Kirche ziffermäßig festgestellt hat. Nach seiner Angabe fand der genannte Gelehrte in der Basilika der St. Salsa 50 Steinsarkophage für Erwachsene und Kinder, 5 Gräber, in denen die Leichen auf einer Schicht von Ziegelplatten lagen und die satteldachförmig angeordnete Platten aus dem gleichen Material bedeckten, und 2 Krugsärge für Kinder. Alle diese Leichenstellen folgten der Richtung von Osten nach Westen, so daß die Füße der Bestatteten nach Morgen gewendet waren, mit Ausnahme von zweien, die süd-nördliche Orientierung erkennen ließen. Die Kirche erhob sich inmitten eines großen Friedhofs sub divo mit einer Unzahl von Steinsarkophagen, oft in mehreren Reihen übereinander und ab und zu für zwei Leichen bestimmt, dazu meistens ebenso orientiert wie die Gräber im Innern des Gotteshauses, ferner mit aus Mauerwerk gebildeten Senkgräbern und sepulkralen Freibauten. Vgl. St. Gsell, Recherches archéol. en Algérie p. 48 sqq. Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 323 sqq. und vorher unter β, 1. Wahrscheinlich am Ende des 4. oder am Anfang des 5. Jahrh. errichtete Bischof Alexander auf dem westlichen Friedhof zu Tipasa eine dreischiffige Basilika über der Gruft der justi priores, wie eine Mosaikinschrift besagt. Da der Erbauer mit der Umgebung zu rechnen hatte, wählte er für seine Schöpfung einen einem Trapez ähnelnden unregelmäßigen Grundriß von 22,8 m Länge und 16,68 bezw. 14,25 m Breite. Später wurde an der Westseite dieser Basilika noch ein besonderer apsisartiger Gruftraum hinzugefügt und durch eine Thür vom Hauptgebäude aus zugänglich gemacht. In beiden Teilen der Anlage fand man eine größere Anzahl von Gräbern. Vgl. Gsell, Les monuments etc. t. II p. 333 sqq. und die dort angeführte Litteratur. Indem ich für die sonstigen algerischen Kirchen mit Grüften auf die Angaben von Gsell, l. c. p. 412, verweise, erwähne ich nur noch die Basilika zu Matifou, weil sie in der Zeit der byzantinischen Herrschaft an ihrer Westseite einen halbkreisförmigen Anbau erhielt, in dem Leichen beigesetzt wurden. Vgl. Bulletin archéol. du comité des travaux hist. et scientif. Année 1900 p. 139 sq. Von den großen Cömeterialkirchen zu Rom gab bis vor kurzem die Basilika St. Petronilla (Nereus und Achilleus) die ursprüngliche Einrichtung am besten zu erkennen. Ihr Boden war mit Senk- und Schachtgräbern und Sarkophagen förmlich übersät. Vgl. de Rossi, Bull. 1874 tav. III—V. 1875 p. 5 sqq. 1878 p. 125 sqq. u. ö. In und bei der basilica maior zu Salona ruhten die Toten in Steinsarkophagen, in einfachen und aufgemauerten Senkgräbern mit geraden und satteldachförmigen Deckeln sowie in Grabkammern. Vgl. Jelić, Bulić, Rutar, l. c. p. 234 und oben unter V, A, b, δ, 4. Da, abgesehen von Nordafrika, nicht mehr viele Cömeterial- und Gemeindekirchen den ursprünglichen Zustand ihrer Grabanlagen ersehen lassen, so ist es von Wert, daß litterarische und inschriftliche Nachrichten das unvollständige Bild ergänzen. Um hier nur einiges anzuführen, so erfährt man, daß Cäsarius von Arles in einer von ihm erbauten Kirche monobiles (immobiles?) arcas corporibus humandis aptissimas de saxis ingentibus noviter fecit incidi, quas per omne pavimentum basilicae constipatis sterni fecit ordinibus. Vgl. Caesarii Arel. vita I c. 5, MSL 67 p. 1022. In der fünfschiffigen Basilika des St. Felix zu Nola wurden die seitlichen Außenmauern von vier Eingängen zu ebensovielen kapellenähnlichen Anbauten unterbrochen, die zum Teil als Grufträume verwendet wurden. Vgl. Zeitschrift für Bildende Kunst 20. Jahrg., 1885, S. 136. Die Kirche St. Paul f. l. m. zu Rom, die seit dem 4. Jahrhundert viele Tote aufnahm, umgab ein Begräbnisplatz mit bildergeschmückten Säulenhallen. Diese Anlage wurde am Ende des 6. oder am Anfang des 7. Jahrh. erneuert. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 463 sq. 548. Die Cömeterialkirche St. Balbina vor Rom besaß eine teglata, unter der Tote bestattet wurden. Vgl. de Rossi, l. c. p. 437 sq. Vornehmlich die Graberwerbungen brachten es mit sich (vgl. oben unter IV, 5) daß, wie in dem letzten Falle, so auch in manchen anderen die Lage der Grüfte auf den zugehörigen Inschriften genau verzeichnet wurde. So erhielt ein Viktor im J. 404 sein Grab in basilica sancto[rum] Nasari et Naboris secundu arcu iuxta [f]enestra. Vgl. de Rossi, Inscriptiones I n. 534. In der Paulskirche f. l. m. wurden bestattet im J. 452 und in einem nicht weiter bekannten Jahre eine Leiche in contra columna VII und eine andere in parte mulier[um columna pri?]ma. Vgl. ibid. n. 754. 1201. Auf ein Grab vor der Peterskirche zu Rom nimmt Bezug die Inschrift: ad sanctum Petrum apostolum ante regi (scil. porta) in porticu columna secunda, quomodo intramus sinistra parte virorum. Vgl. Bosio, Roma sott.

p. 107. Erwähnen diese Grabschriften die Säulen in und vor den Kirchen, in deren Nähe die Gräber hergestellt waren, so wurde auch da und dort auf den Säulen selbst ein entsprechender Vermerk angebracht. Vgl. die Beispiele de Rossi, Roma sott. III p. 548. — Daß das Verbot des Concilium Autisiodorense, in den Baptisterien zu begraben, nicht ganz überflüssig war, lassen beispielsweise Grabfunde in und bei der Taufkapelle von Damous-el-Karita zu Karthago erkennen. Vgl. Les Missions Catholiques t. XV, 1883, p. 322. Recueil des notices et mémoires . . . de Constantine 25. vol., Constantine 1889, p. 286 sq. 295. 303. 308. 310. 313. 318. 352. 363. 367 sq. u. ö.

b) Grabformen. — 1. Senkgräber und verwandte Bildungen. Unter den an der Erdoberfläche verwendeten Grabformen waren die Senkgräber im christlichen Altertum die zahlreichsten. Bei der primitivsten Art begnügte man sich, im Querschnitt ungefähr rechteckige und der Größe der Leichen entsprechende Gruben aus dem Erdreich oder Felsenboden auszuheben. Entsprach diese Form der heutzutage vorherrschenden, so waren doch solche Gräber im Altertum, falls sie nur eine Leiche aufnahmen, gewöhnlich weniger tief als gegenwärtig. Mit der Zahl der Leichen wuchs ihre Tiefe und Breite, wie beispielsweise ein Grab etwa aus dem 5. Jahrhundert in der Nähe von Syracus zeigt, in dem 18 Leichen gefunden wurden. Vgl. Notizie degli scavi 1896 p. 353 n. 30. Mit Rücksicht auf das häufige Vorkommen der einfachen Senkgräber in der vorchristlichen und christlichen Zeit brauche ich außer den unter V, B, a, *a* gegebenen Belegen keine weiteren anzuführen. Auch der römischen Sepulkralarchitektur waren sie nicht fremd. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 398. Ebenso werden sie in der Litteratur erwähnt, z. B. von Hieronymus, vita S. Pauli c. 16, MSL 23 p. 27 sq. Offenbar war es auch ein Senkgrab, in dem unter dem Rasen der ermordete Sohn Chilperichs zeitweise ruhte, nachdem er zuerst unter der Dachtraufe eines kleinen Heiligtums begraben worden, und ehe er später eine entsprechende Gruft in der St. Vincentiuskirche zu Paris erhielt. Vgl. Gregor v. Tours, hist. Franc. VIII c. 10, MSL 71 p. 454. Ferner weist das Leichenbett des St. Saturninus sub vili caespite auf ein Senkgrab hin. Vgl. de Rossi, Bull. 1878 p. 128. — Häufig wurden die einfachen Einschnitte im Erdboden an ihren Seiten noch mit aufrecht stehenden Stein- und Ziegelplatten oder mit Mauerwerk aus Bruch-, Ziegel- und Füllsteinen ausgefüttert, so daß sie Särgen ähnelten, wie häufig in Nordafrika. Vgl. z. B. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 403. Hier verkleidete man im 5. Jahrh. da und dort die ausgemauerten Gräber an ihren Wänden noch mit kleinen viereckigen Thonfliesen, in die Ornamente und Figuren eingepreßt waren. Vgl. La Blanchère-P. Gauckler, Catalogue du musée Alaoui p. 208 sqq. Die Verwendung von Mauerwerk ermöglichte weiterhin aber auch die Ausgestaltung des einfachen Senkgrabes zum Grabschacht, der einer größeren Anzahl von Toten Raum gewährte, eine Form, welche die Christen von der Antike übernahmen. Vgl. über diese heidnischen Vorbilder Pollier und S. Reinach, La nécropole de Myrina, Paris 1887, p. 61. de Rossi, Roma sott. I p. 93 sq. III p. 395 sq. Gsell, l. c. p. 42. Am besten sind bisher die christlichen Grabschachte in Rom durch de Rossi erforscht, namentlich die in der oberirdischen Nekropole von S. Callisto sowie im Innern und in der Umgebung der Cömeterialkirchen St. Lorenz und St. Paul f. l. m. Vgl. l. c. I p. 94. III p. 396. 402 sqq. An dem erst erwähnten Ort wurden durch Aushebung des Bodens große Gruben hergerichtet und in diesen der Länge und Breite nach Mauern errichtet, wobei man die Abstände zwischen den längs laufenden Mauerzügen nach der Breite und die Entfernungen zwischen den querlaufenden Zügen nach der Länge der darin Bestatteten bemaß. Als Baumaterial wurden Tuffstein, Ziegel, Marmor sowie dicke Schichten Mörtel benützt. In den so gestalteten rechteckigen Schachten, auf Inschriften formae genannt, setzte man die Leichen etagenweise bei. Die erste Leiche erhielt ihren Platz auf der Sohle der Gruft, worauf über ihr eine oder mehrere horizontal gelegte Marmor- oder Ziegelplatten eingefügt wurden, die der zweiten Leiche als Lager dienten. Dieses Verfahren, Platten einzusetzen, wiederholte sich nach jedem Begräbnis. Nur vertraten da und dort die wagrechten Zwischenglieder satteldachförmig gestellte Ziegelplatten, sowie neben und über ihnen noch Mauerwerk (massa). Selten erhielten die in den formae gelegenen Gräber an ihren Wänden eine besondere Verkleidung mit Marmorplatten. Nur einmal ist Granitinkrustation nachgewiesen. Zu den Ausnahmen sind weiter diejenigen Schachte zu rechnen, die an ihren Wänden Nischengräber erhielten oder in die Steinsarkophage eingesenkt wurden. Die formae über der Callistkat. erreichen häufig eine solche Tiefe, daß 10 und mehr Leichen darin bestattet werden konnten. Die durchschnittliche Zahl betrug 8 bis 9. Die Abteile, in denen

die Toten ruhten, heißen auf römischen Inschriften loci; 2, 3 und 4 Abteile übereinander werden als locus bisomus, trisomus, quadrisomus bezeichnet. Das nämliche System von Grabschachten kennt man aus Ostia, Porto und Tropea in Calabrien. An dem letzten Ort waren formae und gewöhnliche Senkgräber in und bei einem turmartigen Gebäude hergestellt. Vgl. de Rossi, Bull. 1877 p. 85 sqq. Auch Begräbnisstätten in Nordafrika und Athen gehören hierher. Dort lagen die Leichenstellen beispielsweise zu Mrikeb-Talha in zwei, zu Cherchel in drei, zu Karthago in mehreren und zu Thabraca in 7—9, hier in drei Reihen übereinander. Dazwischen wurden zu Athen Krugsärge mit Kinderleichen gefunden. Vgl. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 19. vol., Constantine 1879, p. 345, oben unter V, B, a, *α*. Bulletin archéologique du comité des travaux etc. Année 1886 p. 227. Année 1892 p. 195. La Blanchère, Tombes en mosaïque de Thabraca, Paris 1897 (Bibliothèque d'archéologie Africaine fasc. I) p. 4. C. Bayet, De titulis Atticae christianis p. 30 sq. Über die Krugsärge vgl. hernach unter b. Gehen die Schachtgräber in die Tiefe, so andere Senkgräber in die Breite, z. B. einige Exemplare auf dem Grabfeld von S. Callisto, die 1,5 m breit sind. In solchen Grüften wurden mehrere Leichen nebeneinander bestattet, sei es, daß man sie einfach Seite an Seite legte, sei es, daß man durch Einfügung von senkrecht gestellten Platten, gewöhnlich aus Marmor, für jeden Toten ein besonderes Behältnis herrichtete, weshalb derartige Gräber je nach ihrer Ausdehnung locus biscandens, tercandens heißen. Über die Etymologie von biscandens u. s. w. vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 416 sqq. Die Stelle der vertikalen Platten vertraten in einer Anlage aus nachkonstantinischer Zeit bei Catania dünne Wände aus Mauerwerk, die in einer und mehreren Reihen übereinander angeordnet waren. In einem Fall wurden auf der Sohle einer Grube drei Zwischenwände errichtet, und, nachdem die zwischen ihnen liegenden Grabstellen benützt und mit wagrecht gelegten Platten abgedeckt waren, auf diesen drei weitere Wände erbaut, deren Platten hinwiederum die Unterlage von vier weiteren Zwischenwänden abgaben. So gewann man in drei Etagen 13 Grabstellen von rund 0,8 m Breite und 0,8—0,9 Höhe. Die Deckplatten bestanden meistens aus Lava. Vgl. Notizie degli scavi 1893 p. 385 sqq. RQS 1898 S. 288 f. — Neben den in ihrem Querschnitt rechteckigen Senkgräbern sind für Nordafrika noch im Felsen eingehauene zu verzeichnen, die an ihren Seiten sich mehr oder weniger der Körperform der Leichen anschlossen und gewöhnlich nur mit einer einzigen Platte bedeckt wurden. Bald waren sie bloß an der Kopfseite, bald an dieser und der Fußseite abgerundet. Außerdem hatten sie oft zu Häupten größere Breite als zu Füßen. Diese Art übernahmen die afrikanischen Christen von ihren Vorfahren. Vgl. Bulletin archéol. du comité des travaux etc. Année 1888, Paris 1888, p. 107. Carton, Découvertes épigr. et archéol. faites en Tunisie, Paris 1895, p. 383 sq. Recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique, Paris 1890, p. 144 sq. Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Franç. de Rome XIV. année. 1894 p. 392. Pierre Gavault, Étude sur les ruines Romaines de Tigzirt, Paris 1897, p. 111. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 402. In Tipasa und Ténès kamen Senkgräber zum Vorschein, die an ihrer Öffnung 1,2—2 m Länge und 0,45—0,60 m Breite messen, sich aber unten verlängern und verbreitern. Entweder lagen die Leichen in den seitlichen Ausbiegungen oder in besonderen aus dem Boden ausgehobenen und nach erfolgter Bestattung mit Platten geschlossenen oblongen Gruben. Vgl. Mélanges d'archéologie etc. l. c. p. 393. Mit diesen glockenförmigen Gräbern berührt sich eine auf Sizilien weit verbreitete Gruftgattung aufs engste. Vgl. oben unter V, A, b, *β*, 1. Nur enthalten die Vertreter der letzteren noch oft, ebenso wie manche gewöhnliche sizilische Senkgräber, an ihren Wänden Trog- und Nischengräber. Vgl. Notizie degli scavi 1896 p. 346 n. 14. p. 349 n. 20; 21. p. 352 n. 26. Die afrikanischen und sizilischen Glockengrüfte entstanden in Anlehnung an alte einheimische Vorbilder. Vgl. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 41; oben unter V, A, b, *β*, 1. Senkgräber mit Arcosolien an ihren Langseiten sind in Syrien nachgewiesen, darunter eines vom Jahre 369. Vgl. de Vogüé, Syrie centrale t. I p. 119.

Der Verschluß der Senkgräber, Grabschachte und Glockengräber wurde in verschiedener Weise bewirkt. In den Nekropolen von Oberägypten gewöhnlich, aber auch sonst wurde die aus den Senkgräbern ausgehobene Erde auf die Leichen geschüttet. Vgl. unter V, B, a, *α*. Anderwärts legte man eine oder einige Platten quer über die Grüfte oder in Falze, die am oberen Rand der aus dem Fels herausgeschnittenen und ausgemauerten Gräber hergestellt waren. Derartige Verschlüsse sind sehr häufig in den Koimeterien unter dem freien Himmel und in Gebäuden, weshalb ich nur Beispiele anzuführen brauche, die das

für die Platten verwendete Material erkennen lassen. Mit Marmorplatten wurden häufig die Senkgräber und Grabschachte zu Rom bedeckt, so außer in S. Callisto in der Basilika der Petronilla. Vgl. de Rossi, Bull. 1874 p. 11. 1875 p. 50 sq. In Nordafrika, wo in der Friedenszeit anstatt kleiner Platten große Tafeln gebräuchlich wurden, verwendete man für diesen Zweck auch einheimische Steinarten (Saoûan und Kadel). Vgl. Compte rendu du congrès scientifique international des Catholiques tenu à Paris, II. section, Paris 1891, p. 156. In Tropea und Syracus begnügte man sich mit Ziegelplatten. Vgl. de Rossi, Bull. 1877 p. 87 sq. Notizie degli scavi 1896 p. 335. Während in den meisten Fällen die horizontalen Verschlußplatten so über den Senkgräbern eingefügt wurden, daß sie mit dem angrenzenden Boden ungefähr in die gleiche Linie zu liegen kamen, gewahrt man da und dort in Nordafrika zwischen den aus Stein oder Ziegel bestehenden Deckplatten solcher Gräber und dem Fußboden einen mehr oder minder großen Abstand. Er wurde aber durch eine Schüttung aus Beton und Füllsteinen und eine darauf gelegte zweite Platte ausgeglichen. Vgl. Archives des missions scientifiques et littéraires III^{e} série t. 13 p. 13 sqq. Bulletin archéol. du comité des travaux etc. Année 1892 p. 196. Derartige obere Grabdeckel, aber auch die nur in der Einzahl vorhandenen wurden aus Stein oder Mosaik hergestellt. Dieses in Verbindung mit im Freien oder in Gebäuden angelegten Gräbern ist bis jetzt nur in Nordafrika, Spanien und Palästina beobachtet worden. Meistens erscheinen auf den vorwiegend aus dem 5. Jahrhundert stammenden musivischen Platten Grabschriften teils allein, teils neben den Bildern der Verstorbenen, Ornamenten und Sinnbildern u. dgl. Manchmal fehlen auch die Inschriften, und wird nur Bildwerk angetroffen. Seltener sind die Fälle, wo Steinplatten mit Inschriften in die Mosaikflächen eingesetzt erscheinen. Gräber und Sarkophage mit Mosaikdeckplatten wurden hauptsächlich an den folgenden Orten entdeckt: In der provincia proconsularis zu Karthago. Vgl. CIL VIII n. 13418; 13462; 13543; 13751; 13786; 13813; 14129; 14144; 14168; 14171; 14175; 14184 sq.; 14214; 14222; 14227; 14229; 14235; 14251. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 25. vol., Constantine 1889, p. 284. 292 sq. 304 sq. 348. 350. 352. 27. vol., Const. 1893, p. 25 sq. 28. 36. 40. 52. Delattre, Musée Lavigerie de S. Louis III, Paris 1899, p. 25—27. Utica. Vgl. CIL VIII n. 14326. Feriana (Telepte). Vgl. CIL VIII n. 11269. La Blanchère-P. Gauckler, Catalogue du musée Alaoui, Paris 1897, p. 14 n. 28. Hadrumentum (Sousse). Vgl. CIL VIII n. 11149. Beni-Hassen. Vgl. ibid. n. 11134. R. Cagnat, Explorations épigraphiques et archéologiques en Tunisie III. fasc., Paris 1886, p. 17 sqq. Lepti minus (Lamta). Vgl. CIL VIII n. 11117—11121; 11123 sq.; 11126—11131. Archives des missions scientifiques etc. l. c. p. 5. 15 sqq. La Blanchère-P. Gauckler, l. c. p. 15 sq. n. 38—38. Sfax (Taparura). Vgl. CIL VIII n. 11077 sq.; 11084 sq. Revue archéologique III^{e} série t. 10, 1887, p. 181 sqq. La Blanchère-Gauckler, l. c. p. 14 sq. n. 29—32. Bulletin archéologique du comité des travaux hist. et scientif. Année 1900 p. 150 sqq. In Numidien zu Thabraca (Tabarca). Vgl. Comptes rendus de l'Académie des inscriptiones et belles lettres IV. série t. 18, Paris 1890, p. 129. 330 sq. La Blanchère, Tombes en mosaïque de Thabraca etc. und die dort p. 4 angeführte Litteratur. CIL VIII n. 17385 sq.; 17388—17390. La Blanchère-Gauckler, l. c. p. 16 sqq. n. 39—96. Theveste (Tebessa). Vgl. CIL VIII n. 2009—2013. Albert Ballu, Le monastère Byzantin de Tebéssa p. 27 sqq. Constantina. Vgl. CIL VIII p. 620 n. e. In Mauretanien zu Sitifis (Setif). Vgl. Comptes rendus de l'Académie d'Hippone 1888 p. LXIX. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine vol. 26., Constant. 1892, p. 357 sqq. Bulletin archéologique du comité des travaux hist. et scientif. Année 1892 p. 123 sqq. Rusguniae (Matifou). Vgl. l. c. Année 1900 p. 143 sqq. Sertei. Vgl. l. c. Année 1888 p. 428 sq. 434 sqq. Tipasa. Vgl. CIL VIII n. 9313. 9314^{a}. St. Gsell, Recherches archéologiques en Algérie p. 52 sqq. Bulletin archéologique du comité etc. Année 1892 p. 478 sqq. Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Franç. de Rome 14. année. 1894, p. 397 sq.; daselbst auch musivische Deckplatten in unterirdischen Grüften. Vgl. oben unter V, A, b, *α*. Orléansville. Vgl. CIL VIII n. 9709; 9713. Ténès. Vgl. ibid. n. 9693 sq. Über die Grabmosaiken in Afrika überhaupt vgl. Revue de l'Afrique Française t. V, 1887, p. 398 sqq. In Spanien. Vgl. Hübner, Inscriptionum Hispaniae christ. supplementum p. 83. In Jerusalem. Vgl. ZdPV 1889 S. 194 f.

Nach den Platten sind als Verschlußmittel der im Boden eingelassenen Gräber schwere

Steine zu nennen. Die schon erwähnte syrische Gruft vom Jahre 369 bedeckte ein satteldachförmig zugerichteter Monolith und Akroterien, eine Form, die überaus häufig für Sarkophagdeckel gewählt wurde. Vgl. de Vogüé, Syrie centrale I p. 119 und hernach unter 2. Anstatt des Prismas erscheint über Sarkophagen und im Boden eingeschnittenen Gräbern in Nordafrika eine Plinthe, die nach Länge und Breite über die Graböffnung hinausreicht, und darauf liegend ein halber Cylinder, beide gewöhnlich aus Mauerwerk hergestellt. Diese der orientalischen, z. B. der palästinensischen, Grabarchiktur geläufige Bedachungsform entlehnten die afrikanischen Christen von den Puniern. Manchmal wurden die Außenflächen solcher Überbauten mit Mosaik bekleidet. Vgl. St. Gsell, Recherches archéologiques en Algérie p. 48 sq. id., Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 404. 406. Mélanges d'archéologie et d'histoire etc. XIV. année, 1894 p. 399 sq. Les Missions Catholiques t. XV, 1883, p. 108. Compte rendu du congrès ... des Catholiques l. c. p. 154. Archives des missions scientif. et littér. III^{e} série t. XIII, 1887, p. 46. 97. Recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique, Paris 1890, p. 144. Zumeist war der halbe Cylinder massiv. Aber da und dort, beispielsweise zu Tipasa, wurde er auch als Hohlraum gebildet, so daß dadurch eine kleine Kammer entstand. In diesem Falle führte man an den Schmalseiten der Grüfte eine hemicyklisch abgeschlossene Mauer auf und wölbte darüber eine Tonne. Solche Kammern zu Tipasa messen an ihrem Boden 3—4 m Länge und 2,5—3,5 m Breite neben einer Höhe von 2—2,5 m. Ein kleine Thür an einer der Schmalseiten ermöglichte den Zutritt. Vgl. Mélanges etc. l. c. p. 400 sq. Ebenfalls in Anlehnung an ältere Vorlagen wurde gelegentlich anstatt eines massiven halben Cylinders ein Parallelepipedon gewählt. Ein derartiges Verschlußstück zu Thabraca ist mit Mosaik überzogen. Vgl. La Blanchère-P. Gauckler, Catalogue du musée Alaoui p. 16 n. 39. — In den verschiedensten Gegenden wurden satteldachförmig gestellte Ziegelplatten (a capanna) mit und ohne Mauerwerk darüber als Decken von Senkgräbern und Grabschachten verwendet, z. B. in Rom, vgl. u. a. de Rossi, Bull. 1874 p. 27, in Etrurien, vgl. Germano di S. Stanislao, Memorie archeologiche et critiche sopra gli atti e il cimitero di S. Eutizio p. 345, in Athen, vgl. C. Bayet, De titulis Atticae christ. p. 30, in Nordafrika, vgl. Revue archéologique III^{e} serie t. 10, 1887, p. 180; Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 403; oben unter V, B, a, *β*, 2, in Salona, vgl. daselbst, in Mitrovica, vgl. Ephemeris Salonitana, Jaderae 1894, p. 5 sqq. Die gleiche Anordnung von Ziegeln diente in Nordafrika auch als Schutzdach für darunter liegende Krugsärge. Vgl. Revue archéologique, l. c. p. 31 sq. 186. 188 sqq. Dieser dachförmige Grabverschluß ist vorchristlich. Vgl. z. B. Recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique p. 142 sq. St. Gsell, Les monuments antiques etc. t. II p. 41 sq.

2. Sarkophage und Särge. Die Bezeichnung Sarkophag (*σαρκόφαγος λίθος*) brachten die Alten in Verbindung mit einer bei Assos in Kleinasien heimischen Steinart, die in kurzer Zeit die Fleischteile der Leichen verzehrte. Vgl. Plinius, nat. hist. 36 c. 17 sect. 27. Indessen wurde schon in der Antike das Wort auf Särge aus anderem Gestein übertragen. Ausdruck und Sache übernahmen die Christen, die auf Inschriften und in der Litteratur daneben noch andere Bezeichnungen, arca, *πυελός, σορός* u. s. w., anwendeten. Vgl. dazu de Rossi, Rom. sott. III p. 354. Wie kaum anders zu erwarten, kamen als Material auch für die christlichen Sarkophage in erster Linie die Steinarten der betreffenden Gegenden in Betracht, z. B. Marmor, Travertin und seltener Peperin in Italien, Kadel in Nordafrika, Kalkstein in Julia Concordia, Sandstein an der Mosel. Vgl. u. a. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 25 vol., Constantine 1889, p. 308. 316. 354. 356. 383, vorher unter V, B, a, *α*. Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier von 1878—1881, Trier 1882, S. 12. Am häufigsten wurde für die gewöhnlichen Sarkophage Kalkstein gewählt. Nordafrika allein ist an der ungeheuren Zahl mit tausenden beteiligt. Vgl. z. B. Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Franç. de Rome XIV. année, 1894 p. 397. Für Särge mit Reliefschmuck war jedoch der poröse und vielfach mit kleinen Löchern durchsetzte Kalkstein ungeeignet. Darum wurden solche Sarkophage meistens aus Marmor gemeißelt. Nur gelegentlich berücksichtigten die Christen die härtesten Steinsorten, wie Porphyr für einen Sarkophag, der ursprünglich im Mausoleum der Costanza bei Rom stand, und roten ägyptischen Granit für das Leichenbett der Kaiserin Maria. Vgl. Garrucci, Storia della arte crist. vol. V tav. 305. de Rossi, Bull. 1863 p. 53. Selten sind bisher auch Särge aus gebranntem Thon nachgewiesen worden. Vgl. oben unter V, A, b, *γ*, 1 u. 2. — Unter den für die steinernen Sargkörper gewählten Formen war die einfachste das Parallelepi-

pedon mit einer oben eingehauenen Vertiefung, dem Leichenbett. Dabei folgten die Innenwände in ihrer Richtung meistens den äußeren, abgesehen von den Ecken, die häufig abgeschrägt oder abgerundet wurden. Aber in vielen Fällen schlossen die Steinmetzen den Hohlraum am Kopfende auch hemicyklisch ab, sei es, daß sie an die entsprechende Schmalseite einen kleineren Halbkreis nur anfügten, sei es, daß sie den Halbkreis eben so breit als die angrenzende Schmalseite gestalteten. Diese Linienführung wird häufig in Nordafrika angetroffen. Sie wurde hier beeinflußt durch ältere punische Muster, die thunlichst die Form der Leichen berücksichtigen. Vgl. u. a. Archives des missions scientif. et litt. III^{e} série t. 13, 1887, p. 124. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 42. In Afrika und sonst rundete man außer dem Kopfende oft das Fußende ab. Vgl. z. B. Archives des missions scientif. etc. l. c. Die Bevorzugung hemicyklischer Abschlüsse machte sich weiter auch an den Außenseiten der Sarkophage geltend. Die Nordafrikaner begnügten sich vielfach damit, nur den Kopfteil halbrund zu formieren. Dagegen erfuhren beispielsweise in Rom Kopf- und Fußpartie die gleiche Behandlung. Vgl. Archives des missions etc. l. c. p. 33. Recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique, Paris 1890, p. 157 sq. St. Gsell, Recherches archéol. en Algérie p. 50. Mélanges d'archéologie et d'histoire l. c. R. Cagnat, Musée de Lambèse, Paris 1895, p. 80. de Rossi, Bull. 1874 tav. III. Während in den bisher erwähnten Fällen die Außenwände stets vertikal gehalten sind, findet man auch Sarkophagkörper mit schiefen Wandungen, gleichviel ob ihre Schmalseiten geradlinig oder hemicyklisch endigen. Vgl. z. B. Garrucci, l. c. tav. 295, 2. 338, 1. 339, 6 sq. 388. Le Blant, Les sarcophages chrét. de la Gaule pl. 38 sq. Von singulären Bildungen nenne ich einige bei Trier gefundene Kindersärge. Bei dem einen wurde aus der geraden Fläche eines halben Cylinders eine halbkreisförmige Höhlung, bei einem weiteren aus einem rechteckigen Steinblock eine Vertiefung herausgearbeitet, die an ihren Wänden der darin beigesetzten Leiche sich anschließt. Vgl. Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen u. s. w. a. a. O. S. 14. 29. Gegenstücke zu dem letzten Exemplar sind unter den phönizischen Völkerschaften nachgewiesen. Vgl. z. B. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 42. Je nach der Größe und Zahl der beigesetzten Leichen wechselte die Ausdehnung der Sarkophage. Die Särge für Kinder sind darum verhältnismäßig selten, weil diese vielfach in den Sarkophagen für Erwachsene mit untergebracht wurden. Fanden in einem und demselben Steingehäuse mehrere Tote Platz, so wurden da und dort Platten als Zwischenwände eingefügt. Die Nordafrikaner stellten auch Doppelsarkophage her, indem sie aus einem breiten Felsblock zwei Leichenstellen ausschnitten. Vgl. Mélanges d'archéologie et d'histoire l. c. p. 397. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 403. Um ein Auflager für die Köpfe der Leichen zu erhalten, ließ man häufig an der oberen Schmalseite der Sarkophage im Stein eine bankartige Erhöhung stehen. Auch wurde oft eine Öffnung im Boden der Särge hergestellt, durch welche die bei der Zersetzung der Leichen entstandenen Flüssigkeiten abflossen. — Viele Variationen weisen die Sarkophagdeckel auf, die entweder auf die Behälter aufgelegt oder in sie mittelst Fugen eingefügt und häufig noch mit ihnen durch Metallklammern verbunden wurden. In Betracht kommen drei Hauptformen, die Platte, das Prisma und der halbe Cylinder, und daneben manche Spielarten, die freilich weniger durch die persönliche Liebhaberei, als durch die örtlichen Traditionen veranlaßt sind. In Rom waltete die Steinplatte vor, die bald ganz flach war, bald an der Vorderseite in einer horizontalen Leiste endigte. Die Nordafrikaner ersetzten öfters die Steinplatte durch Mosaik. Vgl. vorher unter 1. Ab und zu erhielten die Platten eine Schräge, so daß sie Pultdächern glichen. Vgl. u. a. Le Blant, l. c. pl. 37. Sehr verbreitet war unter den Völkern des Altertums und hernach unter den Christen die prismatische oder prismaähnliche Form, so in Syrien, Kleinasien, Dalmatien, Norditalien, Gallien, in den Rheinlanden und in Afrika. Vgl. oben unter V, A, a, 2 u. 3. B, a, α. Mélanges d'archéologie et d'histoire l. c. Die Langseiten solcher Deckel erhielten manchmal leistenartige Ränder und ihre Ecken sehr häufig Akroterien, gelegentlich auch Masken, die Köpfe des Sol und der Luna u. s. w. Vgl. die Beispiele bei Garrucci, l. c. vol. V. Ist das Akroterienmotiv vom antiken Dach entlehnt, so werden an den Sarkophagdeckeln noch mehr Zierstücke angetroffen, die zeigen, daß die Steinmetzen und Bildhauer für ihre Arbeiten die Hausdächer unmittelbar oder mittelbar als Vorbilder benützten. Z. B. finden sich auf einer Anzahl von Deckeln imbrices und tegulae und sogar auch Masken und Löwenköpfe als Wasserspeier. Vgl. Garrucci, l. c. tav. 327, 1. 347, 1 u. 2. 389, 1. Mélanges d'archéologie et d'histoire l. c. Nimmt man dazu, daß auch die Sargkörper mit skulpierten Säulen, Halbsäulen, Pilastern und

Thüren ausgestattet sind, so kann man nicht zweifeln, daß viele christliche Sarkophage gleich zahlreichen heidnischen Gegen- und Abbilder von Häusern sein sollten. Einen christlichen Sarkophag mit Thüren s. z. B. Garrucci, l. c. tav. 299. Auf manchen Trierer Sargdeckeln ist das Satteldach durch einen dreiseitigen Abschluß mit und ohne Akroterien ersetzt. Vgl. Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen a. a. O. Taf. II Fig. 4. Die in ihrem Durchschnitt halbkreis- und bogenförmigen Sarkophagverschlüsse weisen auf altorientalische, namentlich phönizische und palästinensische, Vorbilder zurück, und es ist bezeichnend, daß solche hauptsächlich in Ravenna und Nordafrika gefunden wurden. Vgl. Garrucci, l. c. tav. 311, 1. 336, 4. 337, 1—3. 344, 1 (mit Akroterien). 345. 346, 2 sqq. 349, 1 sqq. 356. 389, 2—4. 390, 2—4. 391, 2 sq. 392. Revue archéologique III[a] série t. 10, 1887, p. 186. St. Gsell, Recherches archéol. en Algérie p. 48. 50. id., Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 403; daselbst p. 40 über die gleiche Form aus vorchristlicher Zeit. — Die meisten altchristlichen Sarkophage entbehrten an den Außenseiten ihres Körpers und Deckels eines besonderen Schmuckes. Dies gilt von der großen Masse im Orient, in Portogruaro, Salona, Gallien, am Rhein und an der Mosel sowie in Nordafrika. Wo man aber die Särge verzierte, geschah es fast immer mit Relief. Höchstens führte die Vorliebe der nordafrikanischen Christen für die musivische Kunst dazu, daß sie da und dort den Sargkasten- und Deckel mit Mosaik bekleideten. Derartige Sarkophagkörper sind nachgewiesen in Thabraca und Tipasa. Vgl. Bulletin archéol. du comité des travaux hist. et scientif. Année 1892 p. 196. Mélanges d'archéologie et d'histoire l. c. p. 398 sq. Über die Grabdeckel mit Mosaik vgl. vorher unter 1. Die einfachsten Reliefs bestehen aus dicht nebeneinander vertikal eingeschnittenen geradlinigen oder wellenförmigen Kanneluren, ferner aus Pilastern und Halbsäulen mit und ohne Architrave, Archivolten, Giebeln und Bäumen. Eine höhere Stufe bezeichnen die Sarkophage, auf denen Kannelurenfelder sowie Halbpfeiler, Halbsäulen und Bäume nur als Rahmen für figürliche Darstellungen dienen, und auf denen figürliche Kompositionen in ununterbrochener Reihenfolge die Flächen füllen. Vornehmlich in Rom sind die Bildfelder mit und ohne Rahmen auch in zwei Reihen übereinander angeordnet. Die Aufstellung der Sarkophage brachte es mit sich, daß selten ihre Rückseite Relief erhielt. Oft genug beschränkte sich dieser Schmuck sogar lediglich auf die Vorderseite. Wo daran auch die Schmalseiten teil nahmen, wurden dafür meistens flach ausgearbeitete Darstellungen gewählt. Die Sarkophagdeckel versah man in der Hauptsache nur mit Reliefs ornamentaler und symbolischer Art, u. a. mit Ziegeln, stilisierten Blättern und Ranken, geometrischen Mustern, Monogrammen und Kreuzen. Von dieser Regel machen nur die leistenartigen Streifen an der Vorderseite, die Schmalseiten der Deckel und die Akroterien eine Ausnahme, die öfter auch figürlichen Schmuck erhielten. Da an dieser Stelle nicht auf den Inhalt der Sarkophagreliefs eingegangen werden kann, so sei wenigstens auf die Hauptwerke mit Abbildungen verwiesen: Garrucci, Storia della arte cristiana vol. V. Le Blant, Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles, Paris 1878. id., Les sarcophages chrétiens de la Gaule, Paris 1886.

Die im christlichen Altertum verwendeten Holzsärge wurden teils in Steinsarkophage eingeschlossen, teils in die Erde gesenkt. Wegen des vergänglichen Materials ist freilich nicht mehr viel von ihnen erhalten. Ein Sarg aus Cypressenholz kam in dem Marmorsarkophag der St. Cäcilia zum Vorschein. Vgl. de Rossi, Roma sott. II p. 124. Peter Anton Kirsch, Die hl. Cäcilia S. 66 f. Särge aus Eichen- und Föhrenholz fand Gsell in einigen Steinsarkophagen zu Tipasa in Numidien. Vgl. Recherches archéologiques en Algérie p. 50. In einem aus Stein hergestellten und mit einer Mosaikplatte bedeckten Grabe wurde ein Holzsarg mit der Leiche eines Knaben zu Theveste (Tebessa) gefunden. Vgl. Albert Ballu, Le monastère Byzantin de Tebéssa p. 27. Auch in Karthago wurden solche Särge gebraucht. Vgl. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 24. vol., Constantine 1888, p. 40. Eine oblonge Kiste mit geraden Wänden und flachem Deckel aus Cedernholz!, die aber reich mit Gold- und Silberblechen geziert war, umschloß die Gebeine des St. Paulinus in Trier. Dieser Behälter wurde später einem großen Sandsteinsarkophag einverleibt. Vgl. Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande 1. Tl. S. 96 ff. In einer capsa lignea bestattete man die St. Radegundis zu Erde; ihr Grab wird als fossa bezeichnet. Vgl. Gregor von Tours, De gloria confess. c. 106, MSL 71 p. 906. Auch von St. Saturninus von Toulouse wird berichtet, daß er in einem Holzsarg sub vili caespite ruhte. Vgl. Ruinart, Acta martyrum, Ratisb. 1859, p. 179. Holzsärge sind u. a. auch in Vienne,

Marseille und Clermont nachgewiesen. Vgl. Le Blant, L'épigraphie chrét. en Gaule etc., Paris 1890, p. 31. — Wie das klassische, so kennt auch das christliche Altertum Bleisärge, und es kann nicht bezweifelt werden, daß dieses mit dem Gebrauch solcher Leichenbehältnisse jenem folgte. Vielleicht noch dem 3. Jahrhundert gehören zwei in Phönizien gefundene Exemplare an, deren Form an lange Kisten erinnert, und die an ihren Wänden und an ihrem Deckel flachen Reliefschmuck tragen. Vgl. de Rossi, Bull. 1873 p. 77 sqq. Nichtchristliche Bleisärge von der gleichen Form und Flächenbehandlung sind in Sidon ans Licht gekommen. Vgl. G. Perrot und Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité t. III p. 177. Während über den ursprünglichen Standort dieser beiden Särge nichts bekannt ist, weiß man von anderen, daß sie ihre Stelle im Innern von oberirdischen Grüften und Steinsarkophagen hatten. Zwei Bleisärge für Kinder wurden unter Mosaikplatten zu Thabraca (Tabarca) in Numidien gefunden. Vgl. La Blanchère-P. Gauckler, Catalogue du musée Alaoui p. 124 n. 5 sq. Ein Bleisarg kam in einem gemauerten Grab zu Modena, ein anderer in einem Marmorsarkophag zu Trier und zu Dellys in Nordafrika, mehrere zu Arles ans Licht. Vgl. G. Doublet, Musée d'Alger, Paris 1890, p. 45. de Rossi, Bull. 1866 p. 76; 1871 p. 87. Roma sott. I p. 95. Weitere Beispiele s. de Rossi, Roma sott. II p. 63; Bull. 1873 p. 77 sq. Gewiß nur ganz selten wurden Christen wie Konstantin d. Gr. in einen goldenen Sarg gelegt. Vgl. Eusebius, vita Constantini IV. c. 66, MSG 20 p. 1221. — Sehr fremdartig berühren heutzutage die schon genannten Krugsärge. Wurden die Holz- und Metallsärge wohl immer für den Grabzweck besonders hergestellt, so hat es den Anschein, als ob die großen und mehr langen als breiten Thongefäße, besonders die sog. Amphoren, in denen man sonst Wasser, Wein u. dgl. aufzubewahren pflegte, bei Bedarf unmittelbar zum Einsargen von Toten benützt wurden. Für Kinderleichen genügte ein solcher Behälter. Kleine Kinder wurden durch die breite Öffnung in den Krug hineingeschoben und dieser mit einer Art Pfropfen verschlossen. Bei größeren Kindern spaltete man ein entsprechendes Gefäß der Breite nach, legte die Leiche hinein, bedeckte die Schnittstelle mit Erde, Steinen und Scherben und füllte die Öffnung mit einer Masse aus Cement und kleinen Thonstücken aus. Da für Erwachsene auch die längsten Amphoren nicht Raum genug darboten, so wurde zwischen der oberen und unteren Hälfte eines Kruges noch eine entsprechende Zahl von cylindrisch zugeschnittenen Stücken aus anderen Thongefäßen eingeschoben. An den Stellen, wo diese Teile aneinander grenzten, und an der oberen Öffnung wurde der Verschluß in der soeben erwähnten Weise bewerkstelligt. Vgl. die Beschreibung und Abbildungen von Krugsärgen aus der Begräbnisstätte von Sfax (Taparura) Revue archéologique III^e^ série t. X, 1887, p. 28 sqq. 186 sqq. Bulletin archéol. du comité des travaux etc. Année 1900 p. 153. An manchen Orten richtete man auch Amphoren durch Längsspaltung für den Begräbniszweck her, so in Salona. Vgl. Jelić, Bulić und Rutar, Guida etc. p. 240. Außer in den Nekropolen zu Sfax, Salona, nördlich von Esneh und zu Athen (vgl. oben unter V, B, a, *α* und b, 1) sind Krugsärge nachgewiesen in den Koimeterien zu Karthago, Missions Catholiques t. XV, 1883, p. 93. Bulletin archéologique du comité des travaux hist. et scientif. Année 1886 p. 227. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 24. vol., Constantine 1888, p. 39. La Blanchère-P. Gauckler, Catalogue du musée Alaoui p. 246 n. 340 sq.; zu Lepti minus (Lamta), Archives des missions scientifiques et littéraires III^e^ serie t. 13 p. 15 sqq.; zu Koudiat-el-Guellale und Et-Toual in Algier, Recueil des notices et mémoires ... de Constantine, 22. vol., Constantine 1883, p. 410 sq. 25. vol., Constantine 1888, p. 270 sq.; zu Tipasa, St. Gsell, Recherches archéologiques en Algérie p. 50, und Marseille, Le Blant, L'épigraphie chrét. en Gaule p. 31 sq. In Nordafrika lagen die in Krügen eingesargten Leichen auch in mehreren Reihen übereinander aufgeschichtet, so in einer Kirche zu Et-Toual in neun Reihen. Vgl. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 22. vol., Constantine 1883, p. 409 sqq. Die Bestattung in Krügen ist nicht erst von den Christen erfunden, sondern war lange vor ihnen bei den Heiden in Übung, besonders bei den Puniern. Wahrscheinlich und sicher heidnische Krugsärge wurden gefunden u. a. in Nordafrika zu Karthago, Revue archéologique III^e^ série t. 13, Paris 1889, p. 165 sq.; zu Hadrumentum (Sousse), La Blanchère-P. Gauckler, l. c. p. 223 sq.; zu Sullectum (Salakta), Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 26. vol., Constantine 1892, p. 286 sq.; zu Zarzis, Bulletin archéologique du comité de travaux etc. Année 1887 p. 449; zu Bulla Regia, Revue archéologique III^e^ série t. XV, Paris 1890, p. 25. Bulletin archéologique du comité etc. Année 1890 p. 180 sq.; zu Biskra u. s. w., Bulletin de la

société d'anthropologie de Paris IV. série t. XI, Paris 1888, p. 720sqq., und sonst in Nordafrika, St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 43sq.; auf Sardinien, Notizie degli scavi di antichità 1881 p. 30. 1892 p. 216; zu Neapel ibid. 1892 p. 99; zu Ravenna, ibid. 1889 p. 394sq.; in der Provence und Ligurien, Bullettino di paletnologia Italiana serie II t. 1, Anno 11, Parma 1885, p. 109sq.; in Alexandrien, oben unter V, A, a, 5. In Nordafrika benützten die Christen Krugsärge mindestens noch am Ende des Altertums. Denn in einer Begräbnisstätte in Lepti minus wurden solche oberhalb von Mosaikgräbern aus dem 5. Jahrhundert ausgegraben. Vgl. Archives des missions scientifiques etc., III[e] serie t. 13 p. 17.

3. Trog-, Nischen- und Glockengräber. Da die Vorfahren der Christen vornehmlich von dem Troggrab auch in oberirdischen Begräbnisstätten Gebrauch gemacht und die Christen selbst in ihren Katakomben Trog- und Nischengräber in zahllosen Nummern hergestellt hatten, kann es nicht auffallen, daß diese Formen auch in den oberirdischen Koimeterien Eingang fanden. Über das Vorkommen von Troggräbern in Grabkammern und an freiliegenden Felswänden in Syrien ist bereits berichtet worden. Vgl. oben unter V, A, a, 2. Auch in Sizilien wurden in steil abfallenden Berglehnen und in Wänden von Steinbrüchen Bogengräber eingetieft, beispielsweise bei Canicattini. Vgl. Notizie degli scavi 1895 p. 239. Ferner waren einige Arcosolien und Loculi aus Mauerwerk aufgeführt auf dem Friedhof über der Callistkatakombe. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 420. 436. Bull. 1881 p. 156. Schließlich sind für Sizilien und Nordafrika mehr oder minder glockenförmig gestaltete Grüfte zu verzeichnen. Bei Canicattini und S. Alfano wurden sie in vielen Reihen im freiliegenden Felsen eingearbeitet. Vgl. Führer, Forschungen S. 10. In Nordafrika kommt hauptsächlich Tipasa in Betracht. Hier wurde vorne eine enge rechteckige Nische und dahinter die eigentliche Grabhöhle eingehauen. Die gewöhnlich gerundete Decke in dieser senkt sich nach hinten. Im Hintergrund erhielt der Fußboden ein oder mehrere Senkgräber. Nachdem die Leichen beigesetzt waren, verschloß man die Nischenöffnung mit einer Platte. Zur Anlage von solchen Gräbern benützten die Christen in Tipasa wie die auf Sizilien gewöhnlich freiliegende Felswände. Gelegentlich hoben sie aber auch aus der ebenen felsigen Erdoberfläche eine kleine Grube aus, um an der Seite einer solchen Nische und Grabhöhle einzulassen. Vgl. Mélanges d'archéologie et d'histoire etc. XIV. année. 1894 p. 393sqq. Über ein den Glockengräbern ähnliches heidnisches Grab zu Tipasa vgl. daselbst p. 379.

VI. Ausstattung und Schmuck der Koimeterien.

Der Mannigfaltigkeit, die in Anlage, Bauart und Grabformen der Koimeterien zu Tage tritt, entspricht ein großer Reichtum an Ausstattungs- und Schmuckgegenständen, weit hinausgehend über das, was man von neuzeitlichen Friedhöfen und Grüften erwartet. Viele von diesen Dingen sind durch den Grabzweck und die Örtlichkeiten unmittelbar oder mittelbar veranlaßt und erscheinen darum heutzutage mehr oder minder selbstverständlich, so die Mittel zur Ertötung der Verwesungsmiasmen, die Grabschriften, der malerische und Skulpturschmuck der Leichenstellen und Grufträume, die Lampen, welche die dunkelen Katakomben erhellten, u. dgl. Viele andere aber müssen fremdartig berühren, voran das Hausgerät als Ausstattung der Gräber. Freilich, genau genommen, kann auch ein Teil jener auf den ersten Blick selbstverständlichen Gegenstände auffallen. Inschriften gehören ja nicht notwendigerweise zu einer Begräbnisstätte. Vollends aber waren Malereien mit Darstellungen von menschlichen Figuren in und an den Grabkammern und -Stellen dem vorchristlichen Judentum ebenso fremd, wie entsprechend geschmückte Sarkophagreliefs. Wenn die Christen ihren Toten Grabschriften widmeten, so folgten sie damit einem Brauch der alten Kulturvölker überhaupt, und wenn sie sich in der erwähnten Weise der Malerei und Bildhauerei bedienten, so traten sie in die Fußstapfen heidnischer Völker, insbesondere der damals im Vordergrund stehenden Griechen und Römer. Im Anschluß an die vorchristliche Gepflogenheit kamen sie aber auch weiter dazu, ihre Toten unter Beigabe der verschiedensten Gegenstände zu bestatten. Denn der Vorgang der Antike mit ihren Inschriften, ihrem Grabschmuck und ihrer Grabausstattung schließt von vornherein die Möglichkeit aus, daß erst die Christen mit diesen Dingen den Anfang gemacht hätten. Ob jedoch die christlichen Grüfte unter dem gleichen Gesichtspunkt ausgestattet und geschmückt wurden wie die nichtchristlichen? Hinsichtlich der Völker des Altertums gilt als unbestrittene Thatsache, daß sie das Grab als ein Haus betrachteten und dem entsprechend einrichteten und zierten. Manchmal erhielt sogar die Grabstätte die ausgesprochene Form eines Hauses mit Atrium, Triclinien u. s. w. Vgl. Marquardt, Das Privatleben der Römer, 2. Aufl., S. 365f. Viel häufiger sind aber die Fälle, wo auf Inschriften und in der Litteratur eine Be-

gräbnisstätte oder ein einzelnes Grab Haus, ewiges Haus u. dgl. genannt wird, so CIL V n. 121. 123. 195. 262. 1260. VIII n. 5158. 5749. 8186. 8430. 9870. 9911. 9929 u. s. w. Kaibel, Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae n. 1464. Mehr Beispiele s. in den Indices zum lateinischen und griechischen Corpus Inscriptionum. Tibull, Eleg. III, 2, 22; Petronius, sat. 71. Ob auch die Christen da und dort ihren Grabanlagen den Grundriß eines Hauses gaben, ist mir unbekannt. Fest steht aber, daß sie gleich den Heiden ihre sepulkralen Freibauten und Sarkophage sehr oft hausähnlich bildeten, daß die syrischen Christen ihre Arcosolien und Senkgräber mit satteldachförmigen Deckeln schlossen und in der Katakombe des Eutychius bei Soriano ein Gruftüberbau die Gestalt eines Hauses erhielt. Vgl. oben unter V, A, a, 2 und b, γ, 2. B, a, β, 1 und b, 2. Außerdem werden auf Inschriften isolierte Häuser angetroffen, die man unschwer als Sinnbilder von Gräbern deuten kann. Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie 1. Bd S. 652 f. Noch bemerkenswerter ist, daß auf den Inschriften und in der Litteratur des christlichen Altertums der Grabstätten und Einzelgräber als Häuser, ewiger Häuser u. dgl. vielfach Erwähnung geschieht. Die einfache domus findet sich u. a. auf einem Grabstein aus der Begräbnisstätte der Cyriaca in Rom: domus Amorati, auf einem solchen aus Albano: ancilla dei, que de sua omnia possedit domum ista, Boldetti, Osservazioni p. 463. Gaetano Marini, Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani, Roma 1785, p. 189; *οἶκος αἰώνιος* u. a. auf Grabschriften in Griechenland und Thracien, C. Bayet, De titulis Atticae christ. p. 115. A. Dumont, Mélanges d'Archéologie et d'Épigraphie, Paris 1892, p. 337 n. 46; domus aeterna und ähnliche Ausdrücke auf Inschriften in Rom, R. Fabretti, Inscriptionum antiquarum ... explicatio p. 113 sq. de Rossi, Roma sott. III p. 455 sqq. 523; domus perpetua und domus aeternalis auf Grabschriften in Mailand, CIL V n. 6256. 6274; domus aeterna auf dem angeblichen Sarkophag des Kaisers Valentinian in Aquileja, ibid. n. 1721; domus eternalis, ferner mensa, haec est, aeterna domus et perpetua, weiter mensa etern(a) ... he est d(o)m(u)s eterna auf nordafrikanischen Grabschriften, CIL VIII n. 9869. 10927. 10930; domus aeterna oder aeternalis vielleicht auf einer Grabschrift aus Bolsena, Notizie degli scavi 1880 p. 271; „Haus der Ewigkeit" auf einer syrischen Grabschrift, ZdmG 36. Bd, 1882, S. 160. Von den Kirchenvätern seien Chrysostomus und Augustin genannt. Jener benützt die Auslegung von Psalm 48, um die Unsinnigkeit der Meinung, die Gräber seien ewige Häuser, und den bei Grabanlagen entfalteten Luxus zu brandmarken. Dieser bemerkt zu dem nämlichen Psalm: Iam quia ista structa sunt sepulcra, domus sunt sepulcra, und: domus, in quibus quasi in aeternum manebunt, id est, sepulcra. Vgl. Chrys., expos. in psal. 48, 6, opp. ed Montfaucon t. V p. 213. Aug., enarr. in psal. 48, 15, MSL 36 p. 554. Man erkennt unschwer, daß die beiden Kirchenväter nicht sowohl den Ausdruck „Haus", als „ewig" bemängelten. Solche Beanstandungen mögen auch der Grund gewesen sein, weshalb Kaiser Konstantius von den Gräbern bemerkte: domus (ut ita dixerim) defunctorum, und auf einer Grabschrift aus Catania zu *οἶκος αἰώνιος* noch *ἐν* ☧*ω* hinzugefügt wurde. Vgl. Cod. Theodos. IX, 17, 4. Notizie degli scavi 1893 p. 389. Gewiß wäre es verfehlt, wenn jemand aus den Ausdrücken „ewig" u. dgl. auf Inschriften schließen würde, die Christen, welche diese gebraucht, hätten von der Auferstehung nichts gewußt oder hätten sich gar in Widerspruch zu dem Auferstehungsglauben setzen wollen. Vielmehr muß man in solchen und ähnlichen Bezeichnungen, wie z. B. somnus aeternalis (vgl. u. a. Boldetti, l. c.), einen Ausfluß derselben durch die alte Gewohnheit bedingten Gedankenlosigkeit erkennen, die sich auch in Dis manibus auf christlichen Grabsteinen kundgiebt. Vgl. Gustav Greeven, Die Siglen DM auf altchristlichen Grabschriften und ihre Bedeutung, Rheydt 1897, Erlanger philos. Doktordiss. Freilich, auch die Bedeutungslosigkeit der Zusätze zugegeben, die Bezeichnung der Grabstätte oder des Einzelgrabes als Haus ist doch kein ganz leeres Wort. Dies beweist sein Vorkommen auf Inschriften, die den verschiedensten Gegenden der alten Welt angehören, und vielleicht noch mehr die zuletzt angeführten Zeugnisse aus der Litteratur und die Grabschrift aus Catania, die um den Ausdruck nicht herumzukommen vermögen, sowie die erwähnte Hausform vieler christlicher Mausoleen und Sarkophage. Vergleicht man diese Erscheinung in Wort und Bild mit der entsprechenden auf vor- und außerchristlichem Gebiet und hält damit die Thatsache zusammen, daß Ausstattung und Schmuck der Grabwelt bei den alten Völkern durch die Vorstellung vom Grab als einem Hause verursacht wurde, so kann man der Schlußfolgerung nicht ausweichen, daß wenigstens die breiten Schichten des altchristlichen Volks ebenfalls die Grüfte als Häuser betrachteten, einrichteten und schmückten.

Nur bei einer solchen Auffassungsweise verlieren die unzähligen Totenbeigaben, sonderlich die Hausgerätschaften, das Rätselhafte und Anstößige. An sich unnötig, ja widersinnig, offenbaren sie den Einfluß und die Macht des usus tyrannus, von dem auch die mittelalterliche Christenheit sich völlig frei zu machen noch nicht im stande war. Wenn ich oben unter IV, 2 die Behauptung aufgestellt habe, daß die alten Christen sich „vielfach" mit ihrer Grabausstattung und ihrem Grabschmuck nach der Gepflogenheit ihrer jeweiligen Umgebung richteten, so soll damit gesagt sein, daß sie nicht ganz die gleichen Gegenstände wie diese wählten. Bestand ein erheblicher Teil der heidnischen Grabeinrichtung aus Götterbildern und Opferapparatstücken (vgl. Marquardt, a. a. O. S. 367), so fanden diese begreiflicherweise in den Koimeterien keine Berücksichtigung, abgesehen etwa von den *βωμοί*, Vorrichtungen zum Einguß von Balsam u. ä. in die Gräber u. dgl. Vgl. oben unter IV, 7. V, A, a, 3 u. b, *β*, 1. Wo aber wirklich Götterbildnisse an Schmuckgegenständen, auf Lampen u. s. w., z. B. ein Helios auf einer Fibula oder eine Venus aus einer Thonlampe (vgl. Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier von 1878—1881 S. 14. de Rossi, Roma sott. III p. 616) in christlichen Gräbern gefunden wurden, darf man überzeugt sein, daß sie nicht Idole der Verstorbenen oder ihrer Hinterbliebenen waren. Ferner änderten sich in den Koimeterien die Vorwürfe für den bildlichen Schmuck je länger desto mehr, nachdem die Christen allerdings in der ersten Zeit vielfach die gleichen dekorativen Motive wie die Heiden verwendet hatten.

Soll nunmehr noch ein Überblick über die einzelnen Ausstattungs- und Schmuckgegenstände in den Koimeterien folgen, so halte ich es für das Angemessenste, die in Betracht kommenden Klassen in der Reihenfolge aufzuführen, in der sie gewöhnlich Anwendung gefunden haben.

A) Gräber. a) Innenraum. *α*) Leiche. — 1. Totengewänder. Was auch immer für eine Grabform zur Bestattung gewählt wurde, so war man darauf bedacht, die Leichen bekleidet einzubetten. Selbst die in Alexandrien an der Pest Verstorbenen erhielten würdige Totenkleider. Vgl. Euseb, hist. eccl. VII. c. 22. Bei Armen ließ sich die Liebe Reicher willig finden, ihnen ein entsprechendes Gewand zu schenken. Vgl. Hieronymus, epist. 108, 5, MSL 22 p. 881. Am häufigsten scheint Leinwand für Totenkleider gewählt worden zu sein; wenigstens wird sie öfters erwähnt, so Hieronymus, epist. 1, 12, MSL 22, 330. Prudentius, Cathemerinon X v. 49 sq., MSL 59 p. 880. Beliebt war die weiße Farbe. Vgl. z. B. Euseb, hist. eccl. III c. 16. Neben einfachen Stoffen fanden auch kostbare Verwendung, Seide, Purpur und Goldbrokat. Purpurgewänder trug beispielsweise die Leiche Konstantins. Vgl. Euseb, Vita Constantini IV c. 66, MSG 20 p. 1221. Gegen golddurchwirkte Totenkleider wendeten sich u. a. Ambrosius, Chrysostomus und Hieronymus, von denen der erste und letzte auch die seidenen verwarf. Vgl. Ambrosius, de Nabuthe c. 1, 3, MSL 14 p. 767. Chrys., de Anna sermo 5, 5, opp. ed. Montfaucon t. IV p. 746. Hier., Vita S. Pauli 17, MSL 23 p. 28 sq. Freilich fruchtete ihre Polemik wenig. Denn später mußten sogar Kirchenversammlungen gegen den mit den Totenkleidern getriebenen Luxus einschreiten, so das Concilium Autisiodorense vom Jahre 578, das verbot: nec velo vel pallis corpora eorum (mortuorum) involvi, Mansi, conc. coll. t. IX p. 913. In demselben Jahrhundert berichtet Gregor von Tours, daß eine Verwandte des Königs Childebert cum grandibus ornamentis et multo auro beigesetzt, aber bald darauf dieser Kostbarkeiten beraubt wurde. Vgl. Hist. Franc. VIII c. 21, MSL 71 p. 463. Die Angaben in der Litteratur sind durch viele Funde belegt. Z. B. kam Leinwand in der Callistkatakombe zu Rom und in Nordafrika, Seide in einem Grab zu Syracus, Seidenstoff mit Goldfäden in einem Sarg zu Trier zum Vorschein. Vgl. de Rossi, Roma sott. II p. 125. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 403. Notizie degli scavi 1893 p. 280. Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier a. a. O. S. 14. In einigen bei Albano ausgegrabenen Sarkophagen sah de Rossi Purpur und Goldstoff. Vgl. Roma sott. l. c. Bull. 1873 p. 96. Mit schweren Goldgewändern bekleidet, fand man 1544 die Leiche der Gemahlin des Kaisers Honorius, Maria. Vgl. de Rossi, Bull. 1863 p. 53. Anderes s. Boldetti, Osservazioni p. 229 sqq. Die größte Ausbeute an Totenkleidern haben die Nekropolen in Oberägypten gewinnen lassen. In Achmîm wurden die Verstorbenen mit ihren besten Kleidungsstücken bestattet, meistens Tunika und Pallium, Socken, Sandalen, Schuhen, gelegentlich auch Stiefel, dazu bei Männern mützenartige Kopfbedeckungen und bei Frauen Schleier. In der Regel sind die ägyptischen Gewänder aus Leinwand hergestellt, selten aus reiner Wolle und Seide. Dagegen fertigte man aus diesen Stoffen häufig die Zierstücke, Streifen, Borden u. dgl., welche auf die linnenen Kleider

aufgenäht wurden. Vgl. viele Beispiele in den Publikationen von Forrer, erwähnt oben unter III, B, a. — 2. Schmucksachen. Während Gregor von Nyssa berichtet, daß seiner Schwester Makrina, ehe man sie beerdigte, Ring- und Brustschmuck abgestreift wurde, zeigen die Grabfunde, daß dies keineswegs allgemein geschah. Vgl. de vita S. Macrinae, MSG 46 p. 889 sq. Im Gegenteil, die Fülle entsprechender Fundgegenstände läßt erkennen, daß viele im Tode noch mehr, als im Leben geschmückt wurden. Zu erwähnen sind Fingerringe, Ohrringe, Arm- und Fußspangen, Halsgeschmeide, Haarkämme, Haarnadeln und -Pfeile, Fibeln u. dgl., aus verschiedenem Material hergestellt und oft mit christlichen Sinnbildern, wie dem Monogramm Christi, dem guten Hirten, der Taube, dem Fisch und Kreuz u. s. w., geziert. Fast überall sind derartige Schmucksachen bekannt geworden, von denen eine Anzahl Boldetti, Osservazioni, de Rossi, Roma sott. III p. 580 sqq. und Forrer, a. a. O., veröffentlicht und besprochen haben. Daß Fürsten mit ihrem Diadem beigesetzt wurden, erfährt man z. B. aus Euseb, vita Constantini IV c. 66, MSG 20 p. 1221. — 3. Amulette. Mit den Schmucksachen sind oft zum Verwechseln ähnlich die Amulette. Denn ein Teil von ihnen wurde als Ringe, Armbänder und um den Hals gehängt getragen. Vgl. über sie oben Bd I S. 467 ff.

β) Leichenbett. Wie oben unter V, A, b, *β*, 2 und *γ* 1. B, b, 2 bemerkt wurde, formten die Katakombengräber die Leichenstellen und die Steinmetzen die Sarkophage an ihrem Boden oft so, daß die Köpfe der darin Bestatteten höher zu liegen kamen als ihre Füße. In solchen Fällen war eine besondere Vorrichtung zur Stütze der Köpfe nicht nötig. Jedoch wurden außer diesen natürlichen auch künstliche Kopfunterlagen hergestellt. Die primitivste Art bildeten ein oder mehrere Steine. In Oberägypten kamen in den Gräbern von Reichen Kissen aus Leder und mit Werg ausgestopft zum Vorschein, die mit ihrer durchbrochenen Arbeit und Vergoldung den Namen von Prachtstücken verdienen. Vgl. Forrer, Die Gräber- und Textilfunde S. 14. Dem gleichen Zweck dienten in Nordafrika Thongefäße. Vgl. u. a. Archives des missions scientifiques et littéraires III[e] serie t. 13 p. 18. Ab und zu wurden in die Gräber besondere Unterlagen für die ganzen Leichen eingefügt, in Nordafrika eine Betonschicht, hier und anderwärts einfache Ziegelplatten, in Catania siebartig durchlöcherte Ziegelplatten auf niedrigen Füßen, Pritschen ähnlich. Vgl. Archives des missions etc. l. c. p. 15 fig. 18. Notizie degli scavi 1893 p. 386 und oben unter V, B, b, *β*, 2. Aus hygienischen Gründen belegte man häufig das Leichenbett mit ungelöschtem Kalk, der in größeren oder kleineren Massen auch über die Leiche gestreut wurde. Spuren von dieser Uebung sind in den römischen Katakomben und sonst, so in Nordafrika, anzutreffen. Vgl. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 24. vol., Constantine 1888, p. 40. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 403. Mit der Verwendung von Kalk in den Gräbern war die Antike vorangegangen. Vgl. z. B. Gsell, l. c. p. 40. Anderwärts legte man die Toten auf Lorbeerblätter. Vgl. Gregor von Tours, de gloria confess. c. 84, MSL 71 p. 892.

γ) Leichenbeigaben. — 1. Tücher und Gefäße mit wohlriechenden Flüssigkeiten. Während die Christen der ersten Jahrhunderte im Leben den Gebrauch von wohlriechenden Ölen und Wassern im allgemeinen verschmähten, wendeten sie diese und ähnliche Spezereien in reichem Maße den Toten zu. Vgl. Minucius Felix, Octavius c. 12, 6 (ed. Halm). Tertullian, de idol. c. 11. Apolog. c. 42. Clemens von Alexandrien, paedag. 2, 8, MSG 8 p. 465 sqq. Zunächst wurden die Leichen vor ihrer Einkleidung gesalbt, mit wohlriechenden Wassern benetzt oder auch mit Hilfe derartiger Flüssigkeiten u. dgl. förmlich einbalsamiert. Darauf nehmen beispielsweise Prudentius, Cathemerinon X v. 51 sq., MSL 59 p. 880, Papst Gregor I., Super cant. cant. expos. c. 1, 33, MSL 79 p. 493, welche Myrrhen als Erhaltungsmittel der Leichen nennen, und Gregor von Tours, de gloria confess. c. 106, MSL 71 p. 906 Bezug. Nach den Funden zu schließen, fand in Rom eine eigentliche Einbalsamierung verhältnismäßig selten statt. Wo man sie vornahm, wurde mit entsprechenden Spezereien getränktes Linnenzeug in die Bauchhöhle der Toten eingelegt. Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie Bd II S. 878. Noch ungewöhnlicher war, abgesehen von Ägypten, die Mumifizierung. In den römischen Katakomben handelt es sich nur um wenige sichere Beispiele. Vgl. de Rossi, Roma sott. II p. 125. 295 sq. Über Ägypten vgl. oben unter IV, 2; V, B, a, *α*. In der Regel wurden mit Wohlgerüchen befeuchtete Tücher über die Leichen, namentlich deren Köpfe, ausgebreitet und mit Parfümerien gefüllte Gefäße der verschiedensten Form neben den Toten aufgestellt. Da sich die flüssigen Essenzen naturgemäß in kurzer Zeit verflüchtigen mußten, so ist es heutzutage unmöglich, die in den Koimeterien zu Tage gekommenen

Gefäße sicher darauf zu bestimmen, ob sie von Hause aus Wohlgerüche enthielten. Doch darf festgehalten werden, daß viele der aufgefundenen thönernen und noch mehr gläsernen Vasen, Flaschen, Platten u. dgl. duftende Wasser und Öle bargen. Jedenfalls war auch ein Teil der sog. Blutgläser einst mit flüssigen Wohlgerüchen und wahrscheinlich ein anderer mit Wein gefüllt. Denn, wenn gelegentlich der Totenfeierlichkeiten nach der Beerdigung den Heiligen und anderen Verstorbenen Speise und Trank vorgesetzt wurden (vgl. oben unter IV, 7), so geschah dieses zweifelsohne erst recht bei den Beisetzungen und gewiß nicht zum erstenmal in den Tagen der Monica. Dazu kommt noch eine weitere bereits oft betonte Möglichkeit, daß derartige Gefäße die Elemente des heiligen Mahls oder wenigstens Abendmahlswein enthielten, im Anschluß an den auf dem dritten karthagischen Konzil (vgl. Mansi, concil. coll. t. III p. 881) und später öfters verurteilten Mißbrauch, die Toten an der Eucharistie teil nehmen zu lassen. Wenn nachweisbar zuerst die vorerwähnte Kirchenversammlung Schritte gegen die Totenkommunion unternahm, so ist damit noch nicht gesagt, daß die Unsitte nicht bereits früher vorhanden war. Vgl. darüber wie über die Blutgläser oben III. Bd S. 266 ff. — 2. Haus- und Küchengerät und Handwerkszeug (Gebrauchsgegenstände). Die Zahl der in diese Klasse gehörigen Dinge ist Legion, und ihrer Häufigkeit entspricht die Mannigfaltigkeit der Bestimmung, die sie in Haus und Hof der alten Christen hatten, der Formgebung und des Materials. Wohn- und Speisezimmer, Küche und Keller sind vertreten durch Krüge, Eimer, Flaschen, Platten, Schalen, Becher u. dgl., meistens aus gebranntem Thon, aber auch aus Glas und kostbarerem Material gefertigt, durch Messer, Gabeln, Löffel u. dgl., Schürhaken und anderes Gerät, das zu Herd und Ofen gehörte. Wenn nur kleinere Tische und Kästen gefunden wurden, so ist der Grund dafür in den Größenverhältnissen der Gräber zu erkennen, in denen lediglich Sachen von mäßigem Umfang Platz finden konnten. Sehr zahlreich sind die Beleuchtungsgegenstände, besonders die Thonlampen, bei denen an sich ein Zweifel möglich ist, ob sie den Gräbern als Ausstattungsstücke einverleibt, oder aber in denselben angezündet wurden. Wahrscheinlich fand ein Teil als Totenbeigaben, ein anderer als Leuchtkörper Verwendung. Ihr bloßer Ausstattungszweck ist da gewiß, wo zerbrochene Exemplare den Leichen beigefügt wurden. Vgl. z. B. RQS 1895 S. 481. Dieser Fall ist um so bemerkenswerter, als die zerbrochene Thonlampe in der Nähe des Kopfes der Leiche stand, somit an der Stelle, an welcher sehr oft auch Lampen in heidnischen Gräbern angetroffen wurden. Vgl. beispielsweise Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 29. vol., Constantine 1895, p. 577. In vielen Fundgegenständen spiegelt sich Handel und Wandel der Christen wieder. Dahin gehören u. a. Spinngeräte, Schreibtafeln, Tintenfässer, Griffel, Gewichtstücke, Hämmer, Meißel, Zirkel, Hacken, Nägel, Instrumente verschiedener Art. Kürzlich fand Gayet in einem Grab zu Antinoë sogar ein Holzkästchen mit dem ganzen Handwerkzeug, was in damaliger Zeit eine Näherin nötig hatte. — 3. Luxusgegenstände und Spielsachen. Eine Ergänzung zu den den Toten angesteckten und angehängten Schmucksachen bilden die ihnen sonst noch mitgegebenen. In dem Sarkophag der Kaiserin Maria waren über 150 Ringe und Geschmeidestücke aus Gold und Edelsteinen in einer kostbaren Kassette eingeschlossen. Daselbst stand ein zweites Behältnis aus Silber voll von Gefäßen aus Gold, Kristall und anderen Steinarten. Vgl. de Rossi, Bull. 1863 p. 53 sq. Ähnliche Schmuck- und Toilettekästchen, wertvolle Glas- und Alabastergefäße und Büchsen, die sonst in den Frauengemächern zur Aufbewahrung von Wohlgerüchen, Salben und anderem dienten, Spiegel, Kämme und verwandte Geräte, selbst auch Perücken, Nippsachen aus verschiedenem Metall, Mosaik, Glas, Email, Elfenbein, Schildplatt, Perlmutter, kamen aber auch in und an Katakombengräbern zum Vorschein. Unter den Gläsern verdienen wegen ihrer bildlichen Darstellungen die Goldgläser besondere Erwähnung. Vgl. Hermann Vopel, Die altchristlichen Goldgläser, 1899 und die dort angeführte ältere Litteratur. Wenn für die Frauen und Mädchen das Grab bis zu einem gewissen Grade zum Frauengemach eingerichtet wurde, so kann es nicht wundernehmen, daß Eltern ihren frühe dahingegangenen Lieblingen auch die Kleinigkeiten, mit denen sie gespielt und die sie in der Schule benützt, folgen ließen, z. B. Puppen, Figürchen von Menschen und Tieren, kleine Lampen und Schüsseln u. dgl., Sparbüchsen, Buchstaben aus Elfenbein, die beim Unterricht gebraucht wurden. Aber auch Dinge, mit denen große Leute spielten, wurden den Gräbern einverleibt, Spieltafeln, Würfel u. dgl. Anhangsweise erwähne ich hier noch die verschiedenen Marken (tesserae), z. B. solche, die Sklaven und Tieren im Leben als Erkennungszeichen angehängt waren. — 4. Geldstücke. Häufig wurden in den Gräbern Geldstücke entdeckt. Indem ich mich der Kürze halber auf neuere Funde beschränke, hebe ich hervor, daß in Grüften bei Syracus einmal

eine Münze Konstantin d. Gr. in der Hand der Leiche, mehrere Male Münzen, darunter eine des Konstantius, auf der Brust der Toten lagen. Vgl. Notizie degli scavi 1896 p. 346. 353. RQS 1895 S. 480. In der gleichen Gruppe von Grüften entdeckte Orsi eine größere Anzahl Münzen aus der Zeit Maximians (292—311) bis herunter zu Michael II. und Theophilus (820—829). Vgl. Notizie, l. c. p. 337. Selbst Kindergräber enthielten Münzen. Vgl. z. B. Notizie degli scavi 1895 p. 484. Les Missions Catholiques t. XV, 1883, p. 93 (Syracus und Karthago). Da die heidnische Sitte, die Toten mit einem Fährgeld für den Charon zu versehen, bei den Christen in Griechenland und sonst auch noch in der Gegenwart angetroffen wird, so kann kein Zweifel bestehen, daß wenigstens ein Teil der Geldbeigaben in den altchristlichen Gräbern unter dem gleichen Gesichtspunkt zu werten ist. Vgl. Curt Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, Bonn 1864, S. 117 f. Bernhard Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen 1. Tl., Leipzig 1871, S. 237 ff. Otto Waser, Charon, Charun, Charos, Berl. 1898, S. 36 f.

b) Außenseite. — 1. Vorrichtungen für den Gebrauch von Wohlgerüchen und Lichtern. Nach erfolgter Beisetzung der Leichen wurden häufig in den noch nassen Mörtel, mit dem man soeben die Verschlußplatten der Loculi und Arcosolien u. dgl. in den Hypogäen ganz oder wenigstens an den Rändern überzogen hatte, kleinere Gefäße, besonders gläserne, gelegentlich auch Muscheln eingedrückt. Außerdem ließ man auch in kleinen nahe bei den Gräbern ausgehöhlten und mit Mörtel nahezu völlig wieder ausgefüllten Öffnungen solche Behälter ein. Diese hatten die gleiche Aufgabe wie ein Teil der im Innern aufgestellten Vasen, Schalen u. dgl. In sie goß man Wohlgerüche ein, und zwar offenbar nicht bloß am Begräbnistage, sondern auch noch nachher. Eine öftere Wiederholung läßt beispielsweise das Grab einer 452 verstorbenen Peregrina in der Kat. von S. Giovanni bei Syracus deutlich erkennen. Hier kamen mehrere Gläser nacheinander zu Schaden, erhielten aber immer wieder Ersatz. Auf demselben Grab fand sich auch ein mit Kohlen und Resten von Weihrauchkörnern gefülltes Räuchergefäß aus Thon. Vgl. Führer, Forschungen S. 174 f. Ebenso wurde in der gleichen Katakombe die bereits oben unter IV, 7 erwähnte Platte mit Oeffnung und Sieb entdeckt, durch die Flüssigkeiten in das Grabinnere gelangten. In der nämlichen Weise wie die Gefäße für die aromatischen Wasser und Öle betteten die Totengräber oder die Angehörigen der Verstorbenen oft in dem noch nicht getrockneten Mörtel Lampen aus gebranntem Thon ein, die hauptsächlich an den Begräbnis- und Gedächtnistagen angezündet wurden. Vgl. oben unter IV, 7. Auch richtete man zur Aufstellung von Lampen in den angrenzenden Wänden halbkreisförmige Nischen her. Eine solche mit der zugehörigen Lampe ist in dem Hypogäum zu Bolsena nur durch Malerei angedeutet. Vgl. Notizie degli scavi 1880 p. 275. Wie man in den oberirdischen Grabanlagen jeweils die Behälter für Wohlgerüche und die Lampen anbrachte, ist im allgemeinen nicht mehr zu erkennen. Wahrscheinlich wurden sie auf den Gräbern oder in deren Nähe aufgestellt und aufgehängt. Tragbare Leuchter aus Terracotta für Kerzen kamen in großer Zahl zu Theveste (Tebessa) in Numidien zum Vorschein. Vgl. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine 23. vol., Const. 1885, p. 141. Eine große Rolle spielten seit der nachkonstantinischen Zeit die an den Heiligengrüften angezündeten Lichter. Vgl. z. B. Gregor, de gloria confess. c. 61, MSL 71 p. 872. Ignatius, vita Tarasii 12, MSG 98 p. 1421. Dem Öl der hier brennenden Lampen wurde vielfach Wunderkraft zugeschrieben, wie auch aus der Lebensbeschreibung des Tarasius erhellt, und darum wurde es öfters von Pilgern in Fläschchen mit nach Hause genommen. Unter diesen kleinen Gefäßen sind besonders häufig die mit dem Bilde des St. Menas. Vgl. die Beispiele de Rossi, Roma sott. III p. 505 sq. Über die Leuchter vgl. im allgemeinen Kraus, Realencyklopädie Bd II S. 295. — 2. Merk- und Erkennungszeichen. Da viele von den vorhin unter a, 2—4 namhaft gemachten Dingen auch an der Außenseite von Katakombengräbern im Mörtel eingedrückt wurden, so fragt es sich, ob diese wie jene als Totenbeigaben zu werten sind. Bei einem Teil und besonders bei größeren und wertvolleren Stücken liegt nichts im Wege, diese Frage zu bejahen, während sie bei einem anderen verneint werden muß. Die Thatsache, daß die meisten Leichenstellen in den Hypogäen eine Inschrift nicht besaßen, wohl hauptsächlich infolge der Mittellosigkeit der Verstorbenen und ihrer Hinterbliebenen, die nicht in der Lage waren, die am häufigsten verwendeten Marmor- und Steinplatten zu beschaffen, und der Umstand, daß es auf die Dauer nicht leicht war, unter den tausenden und abertausenden von Gräbern in den großen Katakombenanlagen ein bestimmtes mit Sicherheit wieder zu erkennen, machen es ohne weiteres erklärlich, daß man einen Ersatz für die Grabschriften suchte und fand. Als solche Surrogate kommen in Betracht Buchstaben, Ziffern und dgl., die im Stuck über oder an

den Verschlußplatten eingegraben und eingeritzt, ferner allerlei Kleinigkeiten, die in den feuchten Mörtel eingedrückt wurden. Dabei verwendete man u. a. Ringe aus Knochen und anderem Material, Knöpfe, Gläser, Glasstücke, einzelne Mosaikwürfel, Knochen, Zähne von Tieren, Austernschalen, Muscheln, Münzen, Fruchtkerne, z. B. von Pfirsichen, Blätter von Bäumen und sonstigen Pflanzen. — Da es unmöglich ist, die ungeheure Menge von Gegenständen, die im Vorangehenden unter A, a, α, 2 — b, 2 summarisch aufgezählt sind, mit Beispielen zu belegen, so erwähne ich noch die wichtigsten Werke, die Besprechungen und Abbildungen von solchen darbieten. Verschiedene Gegenden behandeln: Boldetti, Osservazioni (Titel oben unter II). Filippo Buonarroti, Osservazioni (Titel daselbst); id., Osservazioni istoriche sopra alcuni medaglioni antichi, Roma 1698. Raoul-Rochette, Trois mémoires (Titel oben unter II), Troisième mémoire sur les antiquités chrétiennes des catacombes. Garrucci, Storia della arte cristiana, hauptsächlich vol. VI. de Rossi, Bull. und Nuovo Bullettino (Titel oben unter II), RQS. Für einzelne Gebiete kommen in Betracht, und zwar für Palästina u. a. ZdPV 1889 S. 29. 199; für Ägypten Forrer (Titel oben unter III, B, a); für Attika Bayet, De titulis Atticae christ. p. 30 sqq.; für Nordafrika u. a. La Blanchère-P. Gauckler, Catalogue du musée Alaoui, Paris 1897; Delattre, Musée Lavigerie III, Paris 1899, und speziell für Algier St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 401 sq.; für Sizilien Orsi in den Notizie degli scavi und in der RQS (nähere Angaben oben unter III, A, j). Führer, Forschungen S. 171 ff.; für Rom de Rossi, Roma sott., bes. III p. 570 sqq. Armellini, Cimitero di S. Agnese (Titel oben unter III, A, 1, 4, α, 6) p. 350 sqq.; für Etrurien Notizie degli scavi 1880 p. 267 sqq. Germano di S. Stanislao, Memorie archeologiche (Titel oben unter III, A, 1, 5) p. 346 sqq.; für Dalmatien bes. Jelić, Bulić und Rutar, Guida di Spalato e Salona p. 150 sqq.; für Gallien Le Blant (Titel oben unter III, B, j); für die Rheinlande Kraus, Inschriften (Titel oben unter III, B, j); für Trier Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier 1878—1881 S. 27 ff. Dazu über Lampen Kraus, Real-Encyklopädie II. Bd S. 267 ff. Wie diese Übersicht erkennen läßt, liegen noch für manche Teile der alten Welt keine Beobachtungen über die Totenbeigaben u. dgl. vor, so für Syrien, Kleinasien und die Cyrenaika. Es kann aber kaum zweifelhaft sein, daß auch dort wie den heidnischen, so auch den christlichen Toten allerlei Gegenstände in und an das Grab folgten. Wenn man die bisher genauer durchforschten Koimeterien auf die Totenbeigaben hin miteinander vergleicht, so findet man allerdings, daß ganze Klassen von Gegenständen an manchen Orten völlig fehlen. Beispielsweise fand Karl Schmidt bei den von ihm in Oberägypten angestellten Ausgrabungen keine Münzen. Ob dort die Charon-Vorstellung etwa unbekannt war? Noch auffälliger ist es, daß in Nordafrika an dem einen Ort die Krugsärge Beigaben enthielten, an dem anderen aber vermissen ließen. Das erste gilt z. B. von Funden in einer 30 Kilometer von Lioua entfernten Kirche, das zweite von solchen bei Sfax. Vgl. Recueil des notices et mémoires ... de Constantine vol. 22, Constantine 1883, p. 411 sq. Revue archéologique III^e^ série t. X p. 24. Unter den Provinzen Nordafrikas hat Algier bisher an Totenbeigaben eine geringe Ausbeute gewinnen lassen. Vgl. Gsell, Les monuments antiques etc. t. II p. 401. Dieser Unterschied scheint mir nicht in dem Reichtum oder in der Armut der Bevölkerung, sondern in dem örtlichen Herkommen begründet zu sein. Auch in der Antike waren die Totenbeigaben nach den Zeiten und Gegenden verschieden. Vgl. Marquadt, Das Privatleben der Römer, 2. Aufl., S. 367. — 3. Inschriften. Mit der Herstellung von Grabschriften setzten die Christen eine Sitte der alten Kulturvölker fort. Abgesehen von den Familiengrüften, an oder über deren Eingang oft die Namen der darin Ruhenden oder der Eigentümer verzeichnet waren, erhielten die Grabschriften an und in den Gräbern der Verstorbenen oder doch wenigstens in deren nächsten Nähe ihren Platz. Bei den Loculi in den Hypogäen benützte man meistens die Verschlußplatten, bei den Arcosolien die Deckplatten, die angrenzenden Wände oder besondere Tafeln, bei den Senkgräbern die Verschlußplatten oder in der Nähe aufgestellte Steine, im Orient oft Stelen, Cippen und Säulen, bei den Sarkophagen die Außenseiten am Sargkörper oder am Deckel zur Anbringung von Inschriften. Freilich hat diese Regel zahlreiche Ausnahmen, verursacht durch örtliche Gepflogenheiten und persönliche Liebhabereien. Unter diesen muß diejenige am meisten auffallen, welche die Texte im Innern der Gräber anbrachte, so daß sie für die Vorübergehenden gar nicht sichtbar waren. In der Nekropole von Antinoë entdeckte Karl Schmidt eine Anzahl von Grabsteinen, die bereits von Hause aus mit der Schrift nach unten am Fußende und in ziemlicher Tiefe der Gräber niedergelegt waren. Vgl. Aegyptiaca, Festschrift für Georg

Ebers, Leipzig 1898, S. 101. Trier, Metz und Briord besitzen Inschriften, die unter den Leichen und an der Innenseite von Sarkophagdeckeln entdeckt wurden. Vgl. Le Blant, Manuel d'epigraphie chrétienne, Paris 1869, p. 201. Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande XII, 1848, S. 72. 75. Wahrscheinlich lagen auch in den einzelnen Abteilungen der Schachtgräber zu S. Callisto bei Rom die zugehörigen Inschriftplatten. Vgl. de Rossi, Roma sott. III p. 406. Über die Unterlagen für die Grabschriften in Nordafrika vgl. u. a. Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris II. section, Paris 1891, p. 156sq. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 404sqq. Die Buchstaben und Zahlzeichen der Inschriften wurden mit dem Meißel u. dgl. eingegraben, mit spitzen Gegenständen eingeritzt, mit dem Pinsel u. ä. aufgemalt oder aus Mosaiksteinchen zusammengesetzt. Indem ich für alles Weitere auf meine Ausführungen oben Bd IX S. 167 ff. verweise, bemerke ich nur noch, daß in den Grabschriften am unmittelbarsten und kräftigsten Denken und Fühlen, Glauben und Hoffen u. s. w. der alten Christenheit, besonders aber ihre Gedanken über Tod, Grab und Auferstehung offenbar werden. — 4. Malereien. Vgl. A. „Malerei".

B. Kammern und Gänge. — 1. Bänke, Stühle und Tische für die Totenfeiern. Im Zusammenhang mit meinen Erörterungen über Eucharistie und Mahlzeit zum Gedächtnis der Heimgegangenen habe ich bereits der Bänke in den Koimeterien und besonders der Steinbänke und -Sitze im Coemeterium Ostrianum gedacht, die m. M. die Christen für diese Feiern herstellten. Vgl. oben unter IV, 7. Mußte dort aber hervorgehoben werden, daß in den römischen Katakomben noch keine Tische u. dgl., an denen die Teilnehmer an den Totenbegängnissen saßen, zum Vorschein kamen, und deshalb mit hölzernem Mobiliar gerechnet werden, so haben sich in nordafrikanischen Begräbnisstätten mehrere Tische aus dauerhaftem Material erhalten. An die Ostwand eines rechteckigen Grabgebäudes zu Tipasa lehnt sich eine Seite einer trapezförmigen aus Mauerwerk hergestellten und mit Mörtel verputzten Erhöhung von 3,6 m Länge und 2,85 m Breite an. Daß diese nur als Tisch gedeutet werden kann, beweist ein fast hemicyklischer Einschnitt an ihrer Nordseite und die Behandlung ihrer Oberfläche, die in der Mitte 0,73 m über den Fußboden liegt, sich aber nach den Seiten zu senkt. Vgl. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 332 sq. Die aus dem Altertum so bekannte Sigmagestalt liegt einem Tisch in der Gruftkapelle des Bischofs Alexander in Tipasa zu Grund, der ebenfalls aufgemauert, verputzt und an seinen Seiten weniger hoch ist als in der Mitte. Als Maße kommen in Betracht 3,35 m Durchmesser und 0,7 m höchste Höhe. Später arbeitete man in den Tisch ein Kindergrab hinein. Vgl. Gsell, l. c. p. 336 sq. und die p. 333 sq. angeführte Litteratur. Noch ein dritter Tisch fand sich am gleichen Ort in der oben unter V, B, a, β, 1 genannten Rotunde, wo über einem Sarkophag eine Platte aus Beton hergestellt war. Vgl. Gsell, l. c. p. 410. Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß diese Tische nur einer kleineren Zahl von Feiernden Platz gewährten. Freilich gerade diese geringe Ausdehnung spricht für meine oben aufgestellten Behauptungen über die Totenfeiern und den Zweck der Bank- und anderen Sitzvorrichtungen in den Koimeterien. — 2. Die Herstellung der Gräber brachte es mit sich, daß Baumaterialien, namentlich Steine und Kalk, und, wo keine Brunnen vorhanden waren, das zur Mörtelbereitung notwendige Wasser in die Koimeterien geschafft werden mußten. Von den Gefäßen, die zu diesem Zweck verwendet wurden, hat sich manches in den Galerien und Cubicula der Hypogäen erhalten. In Betracht kommen hauptsächlich große Thonkrüge, in denen Wasser und Kalk herbeigeholt und Mörtel aufbewahrt, wohl auch bereitet wurde, wie die eingetrockneten Reste ersehen lassen. Auch kleinere irdene Gefäße mit Kalk- und Mörtelrinden gelangten in den Katakomben zum Vorschein, die entweder von den Fossoren als Maurerkübel, oder aber, soweit sie nur Kalk enthielten, aus hygienischen Gründen zur Ertötung der Miasmen benützt wurden. Vgl. u. a. Notizie degli scavi 1895 p. 478. Mit Recht erkennt de Rossi in einem Teil der in den Katakomben entdeckten Amphoren die Gefäße wieder, in denen der für die Toten- und Märtyrerfeiern (vgl. oben unter IV, 7) gebrauchte Wein u. dgl., sowie das für die Lampen nötige Öl herbeigebracht und aufbewahrt wurden. Vgl. Roma sott. III p. 605 sq. — 3. Vorrichtungen für die Beleuchtung. Die oben unter V, A mehrfach erwähnten Luft- und Lichtgaden der Hypogäen führten nur den unmittelbar darunter befindlichen Partien hinreichendes Licht zu. Schon die angrenzenden Teile lagen im Halbdunkel, die weiter entfernten aber in solcher Finsternis, daß Hieronymus bei seinen Besuchen der römischen Katakomben an Pſ 55 (54), 16 und Vergil, Aen. II, 755 erinnert wurde. Vgl. comm. in Ezech. XII c. 40, MSL 25 p. 375. Auch Prudentius gedenkt

der Dunkelheit der unterirdischen Räume. Vgl. peristeph. XI v. 160 sqq., MSL 60 p. 547 sq. Dem Mangel an natürlichem Licht wurde durch künstliches, besonders Fackel- und Öllicht, abgeholfen. Waren die zum Gedächtnis der Verstorbenen angezündeten Lampen (vgl. oben unter IV, 7 und vorher unter VI, A, b, 1) in der Regel in unmittelbarer Umgebung von deren Gräbern angebracht, so erhielten die eigentlichen Beleuchtungsgegenstände gewöhnlich an den Wänden der Gänge und Kammern, gelegentlich auch über den Thüren der letzteren ihren Platz. Behufs Aufstellung von Lampen tiefte man kleine halbkreisförmige Nischen oder mauerte Platten aus Marmor, Ziegel u. dgl. in den Wänden ein. Vgl. z. B. de Rossi, Roma sott. III p. 610. Freilich mit Hilfe der da und dort angebrachten vereinzelten Thonlämpchen wurde keine große Helligkeit erzielt. Dazu bedurfte man Standleuchter, Hängelampen u. dgl. mit vielen Flammen. Vgl. Führer, Forschungen S. 178. Kraus, Real-Encyklopädie II. Bd S. 295. — 4. Malerischer Schmuck. Wie häufig die Arcosolien an ihren Wölbungen und Lunetten mit Malereien ausgeziert und sie und die Loculi an ihrer Außenseite mit solchen eingefaßt wurden, so auch die Grufträume, seltener freilich die Galerien, als die Cubicula der Hypogäen. Ohne Zweifel waren auch die oberirdischen Grabbauten in sehr viel mehr Fällen ausgemalt, als heutzutage die dürftigen Reste ahnen lassen. Vgl. d. A. „Malerei".

Nachtrag. Außer den III, A, b und V, A, b, α erwähnten christlichen Hypogäen sind in Nordafrika noch einige weitere kleine Anlagen nachgewiesen zu Ténès, vgl. Heinrich Freiherr von Maltzan, Drei Jahre im Nordwesten von Afrika 1. Bd, Leipzig 1863, S. 233. St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie t. II p. 408; zu Kherbet Bou Addousen, vgl. Gsell, l. c. p. 183 sq.; zu Bénian, vgl. St. Gsell, Fouilles de Bénian (Publications de l'association historique pour l'étude de l'Afrique du nord I), Paris 1899, p. 20 sqq., und vielleicht bei Khenchela, vgl. Recueil de notices et mémoires ... de Constantine, vol. 32, Const. 1898, p. 362 sqq. — Zu III, B, a und V, B, a, β, 1: W. de Bock, Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne. Text, Planches. St. Pétersbourg 1901. Nikolaus Müller.

Inhaltsübersicht über den Artikel Koimeterien.

Verzeichnis

der im Zehnten Bande enthaltenen Artikel.

Nachträge und Berichtigungen.

3. Band.

S. 185 Z. 54. Die hier in Aussicht gestellte Biographie ist inzwischen erschienen in E. Egli, Analecta reformatoria, Zürich 1901 unter dem Titel „B. Leben und Schriften". S. 1—144 mit 2 Tafeln.

8. Band.

S. 287 Z 39 füge bei: Der Schmerz des Vaters über seine Konversion spiegelt sich wieder in den drei plattdeutschen Briefen des Pater Holst, die Ferdinand Wagner in der Bibliothek Barberini in Rom fand und in der Festschrift des hansischen Geschichtsvereins (Göttingen 1900, S. 13 ff) herausgab.

S. 763 Z. 27 lies Bd LXXX statt Bd LXX.

9. Band.

S. 548 Z. 6 lies Gregor XI. statt Gregor IX.
„ 578 „ 47 „ 571, 6 statt 570, 6.
„ 584 „ 45 „ 583, 12 „ 582, 12.

10. Band.

S. 11 Z. 9 füge vor Kamaldulensermönch ein: als.
„ 12 „ 8 lies Paucapalea statt Paucopalea.
„ 54 „ 13 „ 1622 statt 1722.
„ 56 „ 41 füge bei: Ueber die karäischen Handschriften der Berliner Bibliothek vgl. Sam. Poznanskis Anzeige von Steinschneiders Berliner Katalog II. in der „Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums" XLII, 188—190. Ueber einen Teil der Handschriften des Britischen Museums sind wir jetzt, soweit sie Bibelexegese betreffen, durch den unlängst erschienenen Katalog von Margoliouth Bd I unterrichtet; vgl. die Anzeige dieses Katalogs in der Revue des Études juives XLI, 305 ff. von Sam. Poznanski.
„ 57 „ 11 füge bei: Aus Anans Gesetzbuch hat Harkavy im Orient 6 Blatt gefunden. Excerpte aus diesem Ueberreste und aus wörtlichen Citaten bei karäischen Autoren hat er bereits an verschiedenen Stellen mitgeteilt; so im Magazin für d. Wiss. d. Jud. XX (1893), in seiner hebräischen Abhandlung über die jüdischen Sekten לקורות הכתות בישראל, in חדשים עם ישנים Nr. 9 und in der russ.-jüd. Monatsschrift „Woschod" 1897/98.
„ 57 „ 29 füge bei: Die Schrift Saadjas „Buch der Prüfung" richtet sich kaum gegen Salmon; s. Sam. Poznanski in Jewish Quaterly Review X, 245.
„ 57 „ 43 füge bei: Neuerdings hat Sam. Poznanski ein Stück aus „Salmon b. Jeruchams Kommentar zu Ps. 102, 14" als Anhang II zu seinem Aufsatze „Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja" (Miscellen über Saadja III.) in der „Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums" XLIV, 1—49 veröffentlicht. Bemerkt sei noch, daß Salmon nicht der erste Karäer war, der gegen Saadja aufgetreten ist; denn schon vor ihm hat z. B. Ben Zuta gegen ihn noch zu seinen Lebzeiten polemisiert; vgl. Sam. Poznanski, Miscellen über Saadja II. „Saadja und Ben Zuta", ebenda XLI, 203—212.
„ 58 „ 14 füge bei: David ben Abraham al Fâsi muß doch im 10. Jahrhundert gelebt haben, da er bereits von Abulfarag Harûn citiert wird; s. Bachers Abhandlung über diesen in der Revue des Études Juives XXX, 252 sq.
„ 58 „ 18 füge bei: Der Verfasser des Buches über Edelsteine war Rabbanite und mit Jakob b. Ruben nicht zu verwechseln; s. Steinschneider, Die hebr. Uebersetzungen S. 957.

S. 58 Z. 20 füge bei: Die Auszüge aus Kirkisâni bei Hirschfeld sind dem Kitâb al-'anwâr (= II, Kap. 16) entnommen.

„ 59 „ 3 füge bei: Ueber Jeschua ben Jehuda s. jetzt Schreiner, Studien über Jeschua ben Jehuda, Beilage zum Jahresbericht der Lehranstalt für die Wiss. des Judent. in Berlin 1900.

„ 59 „ 15 füge bei: Die in der Ausgabe fehlenden Stücke aus Alphab. 98—100 gegen das Christentum hat Bacher in Jewish Quaterly Review VIII. 431 ff. veröffentlicht. Ueber die Grammatik und Hermeneutik Hadassis handelt derselbe sehr eingehend in der „Monatsschrift rc.“ XL, 14 ff.

„ 59 „ 50 füge bei: Das אדרת אליהו von Baschjazi erschien zuerst Konstantinopel 1531, dann Goslow 1835. Das diesen Titel führende Buch in der Warschauer Bibelausgabe מקראות גדולות ist ein Kommentar zum Pentateuche von dem Rabbaniten Elia aus Wilna (1720—1797).

„ 60 „ 59 füge bei: Ueber die Entstehung des Karaismus handelt Harkavy in Grätz' „Geschichte rc.“ [3] Bd 5, ausführlicher in der genannten russischen Zeitschrift Woschod 1897.

„ 61 „ 1 füge bei: Betreffs des Verhältnisses der Karäer zu den Sadducäern zeigen die neuen Mitteilungen aus Kirkisani u. a, daß Geigers Ansicht im großen und ganzen annehmbar ist. Die älteren Karäer besaßen Schriften, die nach Ṣadok benannt waren, und sprachen vom Sadducäismus mit Achtung. Vgl. den S. 58 Z. 26 citierten Aufsatz Poznanskis über Jakob b. Ephraim, S. 5 Anm. 4.

„ 61 „ 16 lies: Abraham ben David statt David ben Abraham.

„ 61 „ 46 lies: Anan hat schwerlich einen Kommentar zum Pentateuch verfaßt. Der erste, der darüber berichtete, ist Lutzka, aber ohne Beleg.

„ 61 „ 51 füge bei: Daß R. Mocha und R. Mose „die Erfinder“ des tiberianischen Punktationssystems seien, ist eine Erfindung Firkowitsch'.

„ 62 „ 2 füge bei: Judgân ist schwerlich mit Jehuda ha-Parsi identisch. Ueber den ersteren haben wir jetzt bessere Nachrichten bei Kirkisâni.

„ 62 „ 37 füge bei: Nissi ben Noach hat, wie von Frankl nachgewiesen worden ist, viel später gelebt: im 12. oder 13. Jahrhundert.

„ 63 „ 6 füge bei: Das Datum 885 als Geburtsjahr Salmons ist eine Fälschung Firkowitsch'; er wurde frühestens ca. 915—920 geboren; s. Jewish Quaterly Review VIII, 689.

„ 63 „ 21 füge bei: Sahl ben Mazliah hat nach Poznanski später als Jephet gelebt. Von seinem Kommentar zum Deuteronomium sind Fragmente in Petersburg vorhanden (s. ZATW I, 157), ebenso von seinem ספר המצות.

„ 63 „ 32 füge bei: Von Jephet sind Kommentare zu der ganzen Bibel vorhanden, besonders im British Museum; s. Revue des Études juives XLI, 306.

„ 63 „ 44 füge bei: Jakob Tamâni (d. h. aus Taman in der Krim) gehört nicht ins 10., sondern ins 13. Jahrhundert; ebenso Jakob ben Ruben. Vgl. Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krim, S. 62. 258.

„ 64 „ 31 füge bei: Ob Kirkisâni aus Qirqîsa in Mesopotamien war, ist noch sehr zweifelhaft (vgl. Jakût 4, 65 mit Sujûti S. 216); also war er vielleicht aus Qarqasân (Jakût 4, 64), so daß der Name Qarqasâni zu lesen wäre.

„ 66 „ 13 Aron ben Josephs litterarische Thätigkeit fällt in die Jahre 1270—1300; geboren war er aber schon vor 1270. **V. Ryssel.**

„ 152 „ 52 lies Schellenbauer statt Schellenhauer.

„ 198 „ 32 Keims (ebenso mein) philosophischer Lehrer Reiff war nicht Hegelianer, sondern der erste, der damals, während Baur, Zeller und Schwegler das fast alle philosophischen Köpfe in Tübingen beherrschende Hegeltum vertraten, mit scharfer, selbstständiger Kritik gegen dieses vorging und hierdurch sehr um uns sich verdient machte. Richtig ist er eingereiht in der Geschichte der Philosophie von Erdmann und in der neuesten von Falckenberg. Keims Leiter in den orientalischen Studien neben Ewald hieß nicht Heinrich Meier sondern Ernst Meier. **J. Köstlin.**

„ 227 „ 39 lies 642 st. 462.

„ 374 „ 35 lies 1895 statt 1897.

„ 375 „ 43 füge bei: 1901 zu Kassel über „Die Bedeutung des Wechselgesangs im evangelischen Gottesdienste“. (Dr. J. Smend-Straßburg.)

„ 376 „ 18 füge bei: Auf dem Kirchengesangvereinstage zu Kassel 1901 legte D. Hallwachs die Vorstandschaft nieder und trat Ministerialrat Ewald aus dem Vorstand aus. An die Stelle von D. Hallwachs rückte D. Köstlin, als dessen Vertreter wird D. Flöring-Darmstadt, in den Vorstand werden ferner D. J. Smend, Professor an der Universität Straßburg, und Superintendent W. Nelle in Hamm gewählt. D. Hallwachs wird zum Ehrenvorsitzenden des Vereins ernannt.

H. A. Köstlin.

„ 394 „ 33 ff. füge bei: Das Wort „Kirchenjahr“ findet sich schon im Jahre 1659 bei Christian Brehme. Dieser dichtete zum 25. Sonntage nach Trinitatis, den

20. Nov. 1659, ein Lied unter der Ueberschrift: „Zum Ausgange des Kirchenjahres zu singen“ mit dem Anfang: „Das Kirchen-Jahr ist auch vorbey! Herr Gott nun sey gepreiset.“ Dieses Lied ist zuerst gedruckt, wie mir Herr Archivar Dr. Georg Beutel in Dresden freundlichst mitgeteilt hat, im 3. Bande von Brehmes „Christlichen Unterredungen“, Dresden 1659 u. 1660. Ueber Christian Brehme vgl. G. Beutel in den „Dresdner Geschichtsblättern“ 1900, S. 270 ff.; ferner Koch, Geschichte des Kirchenlieds, 3. Aufl., Bd 3, S. 104; über sein genanntes Lied auch Fischer, Kirchenliederlexikon, 1. Bd, S. 92, wo die Angabe über den ersten Druck dieses Liedes unrichtig ist, — in Corimbos Hirtenlust (vgl. auch Wetzel und Grischow Kirchner) befindet es sich nicht.

S. 397 Z. 2 füge bei: Wie mir Herr Professor D. Eb. Nestle mitteilt, wird das Epiphaniasfest in Württemberg immer am 6. Januar gefeiert, auch wenn dieser ein Werktag ist.

„ 397 „ 49 füge bei: Derselbe macht darauf aufmerksam, daß der von uns allgemein Misericordias domini genannte Sonntag nach seinem Introitus Misericordia domini heißen müßte; woher der unrichtige Name stammt, vermag auch ich nicht zu sagen. **Bertheau.**

„ 399 „ 61 lies (Moll) statt Ders.

„ 417 „ 9 lies Bd II S. 638—639 statt 6389.

„ 534 „ 39 „ Stacke statt Stracke.

„ 540 „ 5 „ ἡμᾶς statt ἡᾶς.

„ 601 „ 40 „ Blankenfelds statt Blankenburgs.

„ 611 „ 46 f. sind die Worte und der — (s. d. A.) zu streichen.

„ 611 „ 49 lies Im Anfang des Jahres 1863 statt Im Jahre 1862.

„ 611 „ 50 „ des Kultusministers von Mühler statt des Oberhofpredigers Hoffmann.

„ 614 „ 25 „ 1878 statt 1879.

---

18. Sept. 1901.